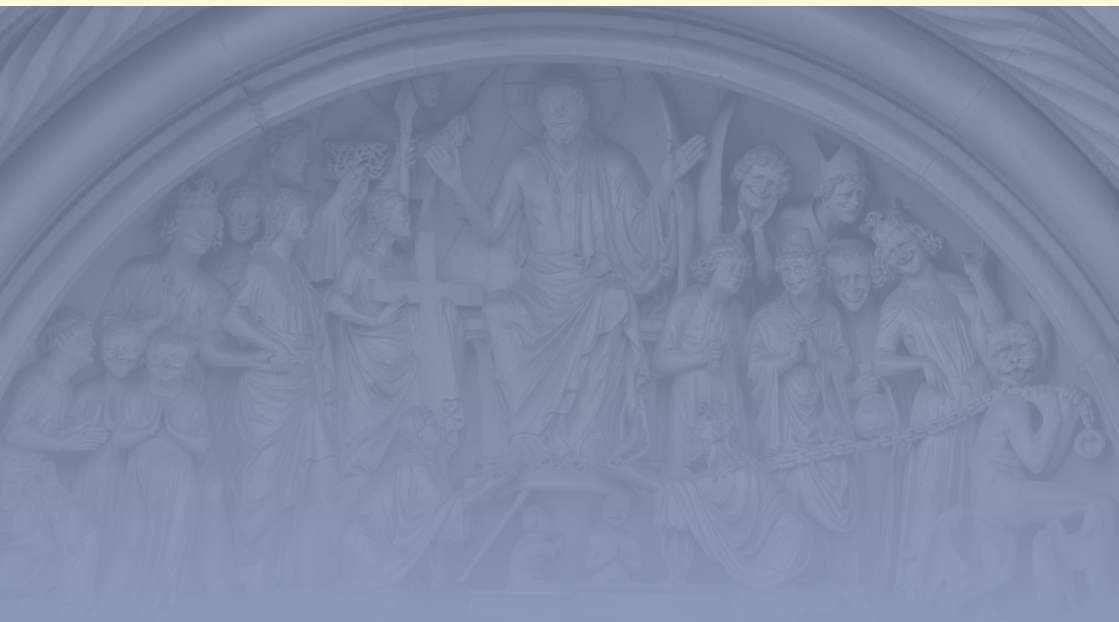


Christiane Then-Westphal

Königs Wege zum Heil

Ehe und Enthaltsamkeit in deutschen Texten
des hohen und späten Mittelalters



University
of Bamberg
Press

2 Bamberger Germanistische Mittelalter- und Frühneuzeit-Studien

Bamberger Germanistische Mittelalter- und Frühneuzeit-Studien

hg. von Ingrid Bennewitz

Band 2

Königs Wege zum Heil

Ehe und Enthaltsamkeit in deutschen Texten
des hohen und späten Mittelalters

von Christiane Then-Westphal

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg unter dem Titel „Königs Wege zum Heil. Ehe und Enthaltsamkeit im *König Rother*, im *Münchner Oswald*, in Eberhards von Erfurt *Keisir unde Keisirin* und in der deutschsprachigen Vita Elisabeths von Thüringen“ als Dissertation vorgelegen.

Gutachterin: Prof. Dr. Ingrid Bennewitz

Gutachterin: Prof. Dr. Andrea Schindler

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Februar 2016

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de/) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Weltgericht. Tympanon am Fürstenportal des Bamberger Doms © Fabian Westphal

© University of Bamberg Press, Bamberg 2020
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2367-3788
ISBN: 978-3-86309-715-8 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-716-5 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-484852
DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irb-48485>

VORWORT

Diese Arbeit wurde im Herbst 2015 als Dissertationsschrift an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg angenommen. Nicht „nur“ finanzielle Förderung, sondern entscheidende interdisziplinäre Impulse erhielt sie aus dem Bamberger DFG-Graduiertenkolleg „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“, dessen Mitgliedern ich für ihre Anregungen und Inspirationen zu Dank verpflichtet bin. Darüber hinaus gilt mein Dank vor allen anderen meinen „Doktormüttern“, Prof. Dr. Ingrid Bennewitz und PD Dr. Andrea Schindler (jetzt Universität des Saarlandes). Sie gaben mir über all die Jahre Unterstützung, Anregung und konstruktive Rückmeldung. Ebenso danke ich den TeilnehmerInnen der mediävistischen Oberseminare in Bamberg, die mir wertvolle andere Blickwinkel auf „meine“ Texte mit auf den Weg gaben.

Diese Arbeit ist eng verknüpft mit meinem privaten „Generationenprojekt“. Es ist der Beharrlichkeit und Geduld meiner Betreuerinnen zu verdanken, dass ich sie schließlich zum Abschluss bringen konnte. Diesen manchmal schwierigen Weg hätte ich nicht gehen können ohne die stete Unterstützung und das große Verständnis meiner Familie: meines Mannes Fabian Westphal, meiner Eltern und meines Bruders Sebastian.

Die größte Kraft habe ich geschöpft aus meinen Kindern, deren Geburten Beginn und Abschluss dieser Arbeit umrahmten: Antonia und Clemens, euch beiden ist diese Arbeit gewidmet.

Bamberg, im Februar 2020

Christiane Then-Westphal

Vorwort	V
1 Ottonische (Dis-)Kontinuitäten bei Thietmar von Merseburg	1
2 Der Kern der Erzählung – Forschungsfeld und Methoden	5
2.1 Der Mensch im Mittelpunkt: Perspektivierungen und Perspektiven	6
2.2 Diskurs als Methode.....	11
2.3 Literatur im Diskurs.....	15
2.4 Erzählen von Heirat und Heil	19
2.5 Textcorpus.....	28
2.6 Positionierungen und Einflüsse.....	30
2.6.1 Autoren, Entstehungsbedingungen, Erzählsituationen	31
2.6.2 Brautwerbung nach Plan?	51
2.7 In Generationen denken	57
2.7.1 Generation ‚Generationseinheit‘? Die Popularität des Generationenbegriffs	57
2.7.2 Begriff und Bedeutungen	59
2.7.3 Generation und Genealogie	61

3 Grundlagen	64
3.1 Verstetigte Herrschaft	64
3.1.1 Nützliches Erinnern, kalkuliertes Vergessen.....	64
3.1.2 Mit Kindern gesegnet	71
3.2 Wachsen und mehrten	75
3.2.1 Machtkonstellationen	77
3.2.2 <i>Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich</i> (Mt 10,37)	79
3.2.3 Familienmodelle.....	82
3.2.3.1 Beziehungen im Dreieck.....	82
3.2.3.2 Verlorene Unschuld.....	86
3.2.3.3 Ehezwecke und Konsensforderung	93
3.3 Um des Himmelreiches willen.....	106
3.3.1 <i>Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache</i> <i>des Herrn</i> (1 Kor 7,32)	106
3.3.2 Die Kirchenväter im jungfräulichen Paradies	108
3.3.3 Sexualität als Demarkation	110
3.3.4 Herausforderung Josefsehe	113

4 Ehe und Enthaltsamkeit im <i>König Rother</i>, im <i>Münchener Oswald</i>, in Ebernands von Erfurt <i>Keisir unde Keisirin</i> und in der deutschsprachigen Vita Elisabeths von Thüringen.....	126
4.1 <i>König Rother</i>	126
4.1.1 Dem Besten die Schönste	126
4.1.2 Dynastiegründung im Generationenkonflikt?	148
4.1.3 Ein Spiegel herrscherlicher Tugend	153
4.1.4 Geordneter Rückzug	167
4.1.5 Diskursive Verknüpfungen	173
4.1.6 Kontinuität durch Konsens	177
4.2 Der <i>Münchener Oswald</i>	180
4.2.1 Dem Heiligen die Schönste.....	180
4.2.2 Gottvater – Königssohn	191
4.2.3 Heiliger im Rollenkonflikt?	196
4.2.4 Versenkte Versuchung.....	206
4.2.5 <i>ich nām geren ain magedein</i> : Diskursive Hybridität	211
4.3 Ebernand von Erfurt: <i>Keisir unde Keisirin</i>	215
4.3.1 Schlafzimmersgespräche	217
4.3.2 Ein heißes Eisen.....	229
4.3.3 Der Kuss der Keuschheit	245
4.3.4 Von Brüdern und Schwestern	254
4.3.5 Christus als Erbe, Bamberg als Kind	266
4.3.6 Die Mutter des Klosters	283
4.3.7 Untergang in Heiligkeit?	291

4.4	Die deutschsprachige Vita Elisabeths von Thüringen	310
4.4.1	Ein <i>keiserliches kint</i> für Thüringen	310
4.4.2	Ludwig – ein neuer Josef?	320
4.4.3	Mit <i>dugentlicher wollust</i>	331
4.4.4	Wie Gnade über Natur triumphiert.....	360
4.4.5	<i>Du insoldes nie sin worden / Under fursten kint gezalt</i>	374
4.4.6	<i>Wer ist meine Mutter?</i> (Mk 3,33).....	389
4.4.7	<i>Ein arme godes dirne sin</i>	396
4.4.8	Von der Unbeständigkeit weltlicher Bindungen	410
5	Vorbildhafte Aporien?	416
6	Literaturverzeichnis	427
6.1	Ausgaben und Übersetzungen	427
6.2	Lexika und Hilfsmittel.....	432
6.3	Forschungsliteratur	434

1 OTTONISCHE (DIS-)KONTINUITÄTEN BEI THIETMAR VON MERSEBURG

“Ve populis, quibus regnandi spes in subsecutura dominorum sobole [non] relinquitur, et inter se facta dissensione et longa contentione aliquod consilium vel solamen cito non providetur!”¹

Mit diesem Satz kommentiert Bischof Thietmar von Merseburg (975–1018) in seiner Chronik den ersten ottonischen Generationswechsel im Königsamt. Zwar sei der am 2. Juli 936 verstorbene König Heinrich I., der Begründer ottonischer Königsherrschaft, „a cunctis optimatibus merito defletur“², doch hätten sich die Gemüter der Fürsten wieder erheitert – weil der König Söhne hinterlassen habe. Einmütig sei ihre Wahl auf einen Heinrichssohn gefallen. Thietmar beschreibt hier nicht nur das konkrete historische Ereignis, den Herrschaftsübergang von Heinrich I. zu Otto dem Großen, sondern geradezu den Idealfall eines mittelalterlichen Herrschaftswechsels: Die Herrschaft wird in direkter Vater-Sohn-Folge weitergegeben. Die Idoneität³ des Sohnes steht den wählenden Fürsten so unzweifelhaft vor Augen, dass sie ihn selbstverständlich zum neuen König bestimmen. Als Thietmar zu Beginn des 11. Jahrhunderts für seine Amtsnachfolger seine Chronik verfasst, kann er zwar auf fast ein Jahrhundert kontinuierlichen ottonischen Herrschertums zurückblicken, jedoch nicht auf Sohn-Vater-Nachfolgen bis in seine Gegenwart hinein. Nach dem frühen, kinderlosen Tod Ottos III. war das Königtum auf Herzog Heinrich (IV.) von Bayern übergegangen, dabei aber innerhalb des

¹ Thietmar von Merseburg: Chronik. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Hg. von Robert Holtzmann, Berlin 1935 (MGH SS rer. Germ. N. S. 9), Buch 1, Kap. 19, S. 24. Im Folgenden zitiert als: Thietmar von Merseburg: Chronik (1935).

² Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), Buch 1, Kap. 18, S. 24.

³ Zum Begriff der Idoneität vgl. Andenna, Cristina/Melville Gert: Idoneität – Genealogie – Legitimation. Überlegungen zur Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im hohen und späten Mittelalter. Eine Einleitung. In: Andenna, Cristina/Melville, Gert (Hg.): Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter, Köln/Weimar u.a. 2015 (Norm und Struktur 43), S. 11–20, bes. S. 15ff. sowie ebenfalls in diesem Sammelband Peltzer, Jörg: Idoneität. Eine Ordnungskategorie oder eine Frage des Rangs?, S. 23–37 und Weinfurter, Stefan: Idoneität – Begründung und Akzeptanz von Königsherrschaft im hohen Mittelalter, S. 127–137.

sächsischen Hauses geblieben, weil sich König Heinrich II. (1002–1024) mit Otto III. auf den gemeinsamen Urgroßvater Heinrich I. berufen konnte. Die Herrschaft wurde „*in consanguinitatis linea*“⁴ weitergegeben; Streit und Unfrieden konnten gemäß Thietmars Darstellung somit abgewendet werden.

Der Merseburger Bischof dokumentiert die immense Bedeutung adelig-dynastischer Kontinuität für den stabilen Fortbestand mittelalterlicher Staatswesen. Ein geeigneter Nachfolger für das Herrscheramt aus der eigenen Dynastie erschien als bester Garant für (weiterhin) stabile Herrschaftsverhältnisse und damit rechtliche Sicherheit, militärische Verteidigungsfähigkeit und wirtschaftliche Prosperität eines Reiches. Die Abhängigkeit mittelalterlicher Staatswesen von dynastischen Zufällen zeigt die Fragilität der gesellschaftlichen Ordnung und die immense Bedeutung dynastischer Kontinuität weit über das Schicksal einer Dynastie hinaus. Die Rücksicht auf machtpolitische Erwägungen bestimmte und begrenzte dementsprechend den Denk- und Handlungsrahmen der historischen Akteure bei Entscheidungen, die das Ehe- und Familienleben betrafen. Sie sind verbunden mit Vorstellungen von Exklusivität und Geblütsrecht im „Selbstverständnis“⁵ der adligen Führungsschicht, die sich von Gott zur Herrschaft prädestiniert sah. Die Zeugung von Kindern, besonders von zur Nachfolge geeigneten Söhnen, stand im Mittelpunkt der Ehepolitik. Generation im ursprünglichen biologischen Sinn wurde so zur Ordnungskategorie des Mittelalters.⁶

Thietmars eingangs zitierte Bemerkung zielt aber nicht nur auf den Idealfall der Herrschaftsweitergabe, sondern beschwört ein zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift⁷ bereits wahrscheinlich gewordenes Szenario⁸

⁴ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), Buch 1, Kap. 19, S. 24.

⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. Borgolte, Michael: „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“. Mittelalterliche Menschen im Verständnis moderner Historiker. In: Archiv für Kulturgeschichte 79,1 (1997), S. 189–210.

⁶ Zum Begriff der „Generation“ im Rahmen dieser Arbeit vgl. unten Kap. 2.7.

⁷ Thietmar wurde 1009 Magdeburger Bischof und schrieb wohl bis zu seinem Tod 1018 an seiner Chronik. Vgl. Althoff, Gerd: Thietmar von Merseburg. In: LexMA (2002), Bd. 8, Sp. 694–696.

⁸ Thietmar formuliert dies explizit: „*Ab hoc, de quo dixi, Heinricho [Heinrich I.; C.-T.-W.] et successoribus suis usque huc Saxones elevati et in omnibus sunt honorati. Quicquid in hiis laudatur, ab equivoco eius, de quo scripturus sum vita comite, diligenter servatur, et post, ut vereor, finitur.*“ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), Buch 1, Kap. 19, S. 26.

herauf: das Ende einer Herrscherdynastie durch den kinderlosen Tod des letzten Amtsinhabers aus diesem Haus. Für diesen Fall mahnt Thietmar an, das Reich nur nicht unter ‚Fremdherrschaft‘ fallen zu lassen, sondern an einen anderen würdigen Reichsfürsten zu übergeben, da sonst Unterdrückung und Unfreiheit drohten.⁹ Das Aussterben einer Herrscherdynastie stellt also für den Fortbestand eines mittelalterlichen Staatswesens potenziell eine eminente Gefahr dar.

Dem steht eine Tatsache entgegen, die unter diesem machtpolitischen Gesichtspunkt erstaunt: Heinrich II. und seine Ehefrau Kunigunde wurden nicht zuletzt wegen ihrer Kinderlosigkeit heiliggesprochen.¹⁰ Die kinderlose Ehe des Herrscherpaars wurde im retrospektiven kirchenpolitischen und im hagiografischen Diskurs keineswegs als Unglücksfall wahrgenommen. Stattdessen wurde sie als Folge einer bewussten, aus persönlicher Frömmigkeit getroffenen Entscheidung zur sexuellen Enthaltsamkeit zur sogenannten Josefsehe¹¹ stilisiert.

Jungfräulichkeit bzw. sexuelle Enthaltsamkeit ist eine der zentralen Eigenschaften im Tugendkatalog der Heiligenliteratur; insofern gehören Heinrich und Kunigunde zur kaum zu überblickenden Gruppe der jungfräulich oder enthaltsam lebenden Heiligen, nehmen aber als einzig heiliggesprochenes Kaiserpaar eine Sonderstellung ein.¹² Ihr frommer Lebenswandel macht Heilige nach kirchlicher Doktrin zu Vorbildern für die Gläubigen.¹³ Der religiös motivierte Verzicht auf Sexualität galt im Verbund mit anderen vorbildlich christlichen Eigenschaften wie Standhaftigkeit im Glauben, Nächstenliebe oder Missachtung materieller Bedürfnis-

⁹ „[...] *quia maxima perditio est alienigenos regnare: hinc depressio et libertatis venit / magna periclitatio.*“ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), Buch 1, Kap. 19, S. 25.

¹⁰ Zur Begründung der Heiligsprechungen in den Kanonisationsbullenn vgl. unten Kap. 4.3.7.

¹¹ Zur Josefsehe vgl. unten Kap. 3.3.4 sowie grundlegend Elliott, Dyan: *Spiritual marriage. Sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton 1993. Im Folgenden zitiert als: Elliott (1993).

¹² Vgl. z.B. die Heiligen Alexius, Agnes von Rom, Klara von Assisi oder Augustinus.

¹³ Vgl. aus dem reichen Angebot an Forschungsliteratur Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Hamburg 2007, im Folgenden zitiert als: Angenendt (2007) sowie Brown, Peter Robert Lamont: *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, Leipzig 1991 und Feistner, Edith: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter; 20). Im Folgenden zitiert als: Feistner (1995).

se¹⁴ als Möglichkeit, sich schon zu Lebzeiten einen Platz in der himmlischen Seligkeit zu sichern, und stand angesichts der Popularität hagiografischen Schrifttums im Mittelalter nicht nur den zölibatär lebenden Klerikern und Ordensangehörigen, sondern auch den Laienchristen beständig vor Augen. Einen besonderen Platz in diesem Tugendgefüge nimmt dabei die Josefsehe ein.

Für die Träger weltlicher Herrschaft kann das Lebensmodell Heinrichs II. hingegen nicht als Vorbild dienen. Es ist nicht mit der adligen Standesauffassung vereinbar, die den Herrschaftsanspruch mit dynastischer Auserwähltheit legitimiert. Würde es sich in der buchstäblich ‚staatstragenden‘ Gesellschaftsschicht verbreiten, würde dies letztendlich zu einer Implosion des gesamten Herrschaftsgefüges führen. Das adlige Ideal der dynastisch unverzichtbaren Fertilität ist also mit dem Ideal der lebenslänglichen, frommen sexuellen Askese prinzipiell nicht kompatibel.

Das aus diesem Gegensatz entstehende potenzielle Dilemma des mittelalterlichen Feudaladels und seine Verhandlung in ausgewählten deutschsprachigen literarischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts steht im Zentrum dieser Arbeit. Die hochadligen ProtagonistInnen werden auf jeweils unterschiedlichen Positionen innerhalb dieses Spannungsfeldes verortet und lassen damit Rückschlüsse auf zeitgenössische Diskussionen über das brisante Thema zu. Anhand der Gestaltung der Lebensentwürfe und der Legitimationsstrategien des jeweils propagierten Lebensmodells soll aufgezeigt werden, aus welchen Diskurstraditionen die in den Texten wirksamen Vorstellungen aufgegriffen und weiterentwickelt werden.

¹⁴ Vgl. zu den Heiligentopoi von der Nahmer, Dieter: Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Wiesbaden 1994, bes. S. 153–169.

2 DER KERN DER ERZÄHLUNG – FORSCHUNGSFELD UND METHODEN

Für die Entwicklung der Fragestellung und den Blick auf die zu untersuchenden Texte wurde für diese Arbeit ein Ansatz gewählt, der der Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie entstammt. Die Heterogenität der Konzepte, die das Etikett ‚Historische Anthropologie‘ tragen, macht es zunächst nötig, die eingenommene Perspektive zu erläutern. Damit soll deutlich werden, warum bestimmte Grundannahmen übernommen, andere verworfen wurden. Den Ausgangspunkt für diese Arbeit, mit deren Hilfe die forschungsleitenden Fragen an die Texte gestellt und beantwortet werden sollen, bildete die Diskursanalyse in der Weiterentwicklung der Ansätze Michel Foucaults bzw. des *New Historicism* um Stephen Greenblatt, notwendigerweise modifiziert, um dem mediävistischen Untersuchungsgegenstand mittels dieses Instrumentariums auch gerecht werden zu können. Die Diskurstheorien entwickelten sich aus kulturhistorischen Wurzeln. Dem häufig zu lesenden Vorwurf, die Diskurstheorie würde literarische Texte deshalb wie ‚klassische‘ historische Quellen behandeln und ihrer Literarizität bei der Interpretation nicht ausreichend Rechnung tragen,¹⁵ wird im folgenden Kapitel begegnet, das sich mit dem Sonderstatus literarischer Texte im ‚Spiel der Diskurse‘ beschäftigt. Für den Untersuchungsgegenstand besonders relevant ist Jan-Dirk Müllers Buch über „Höfische Kompromisse“.¹⁶ Sein Konzept des „Erzählkerns“ steht im Mittelpunkt des Kapitels 2.4.

¹⁵ Vgl. Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007, S. 7. Im Folgenden zitiert als: Müller, J.-D. (2007).

¹⁶ Vgl. Müller, J.-D. (2007).

2.1 DER MENSCH IM MITTELPUNKT: PERSPEKTIVIERUNGEN UND PERSPEKTIVEN

Im Zuge der Konzeptualisierung der Germanistik als Kulturwissenschaft¹⁷ hat sich gezeigt, wie die Ausweitung der Fragestellungen und Untersuchungsgegenstände dem Fach neue Erkenntnishorizonte eröffnet. Eine (kultur-)historische Perspektive, inter- und transdisziplinäres Arbeiten sowie „die Erschließung neuer, kulturell und technisch fundierter Verständnisebenen von Literatur wie Medialität und Performativität“¹⁸ in Abkehr von alten Methodenstreitigkeiten erwiesen sich als fruchtbringend. Zudem stellt diese Neuausrichtung Argumente für die öffentliche Diskussion um den gesellschaftlichen ‚Nutzwert‘ und die Relevanz der Philologien bereit. Dabei wurden auch die Chancen deutlich, die die Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie¹⁹ für die Literaturwissenschaften und das Verhältnis zwischen Literatur und historischer ‚Wirklichkeit‘ bietet. ‚Historische Anthropologie‘ wird in höchst unterschiedlichen Disziplinen als Etikett für Forschungsansätze verwendet, die

¹⁷ Vgl. Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf: Einleitung. In: Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 7–34; im Folgenden zitiert als: Benthien/Velten (2002b); Müller, Jan-Dirk: Der Widerspenstigen Zähmung. Anmerkungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Huber, Martin/ Lauer, Gerhard (Hg.): Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie, Tübingen 2000, S. 461–481; Müller, Jan-Dirk: Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 46,1 (1999), S. 574–585; Müller, Jan-Dirk: Neue Altgermanistik. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 39 (1995), S. 445–453.

¹⁸ Benthien/Velten (2002b), S. 16.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden Winterling, Aloys: Begriffe, Ansätze und Aussichten Historischer Anthropologie. In: Winterling, Aloys (Hg.): Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 9–29; Röcke, Werner: Historische Anthropologie. Ältere deutsche Literatur. In: Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 35–55 und Benthien, Claudia: Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In: Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 56–82. Im Folgenden zitiert als: Benthien (2002); Tanner, Jakob: Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg ²2008, im Folgenden zitiert als: Tanner (2008); Daniel, Ute: Alltagsgeschichte, Historische Anthropologie. In: Daniel, Ute: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. 5., durchges. u. akt. Aufl., Frankfurt a. M. 2006, S. 298–313.

sich innerhalb der jeweiligen Fachgrenzen zusätzlich differenzieren.²⁰ Eine allgemeingültige Definition des Begriffs ist daher nicht möglich,²¹ stattdessen fordert – und ermöglicht – das „anthropologische Tohuwabohu“²² einen passgenauen definitorischen Zuschnitt der Formel von der ‚Historischen Anthropologie‘ auf die jeweiligen Anforderungen der Fächer. Das gilt auch für die Geschichts-²³ und die Literaturwissenschaften.²⁴

²⁰ Zu ethnologischen und soziologischen Ansätzen vgl. grundlegend Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, im Folgenden zitiert als: Geertz (1983a); Gingrich, Andre/Zips, Werner: Ethnohistorie und Historische Anthropologie. In: Beer, Bettina/Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung, Berlin 2003, S. 273–293. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 245–263; zur Philosophie vgl. den Grundlagentext von Habermas, Jürgen: Philosophische Anthropologie. In: Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, S. 89–111. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 31–46, im Folgenden zitiert als: Habermas (1973b); zu Themen und Materialfeldern der Biologie und zu den Chancen fächerübergreifender Sichtweisen vgl. Herrmann, Bernd: Zwischen Molekularbiologie und Mikrohistorie. Vom Ort der historischen Anthropologie. In: Jahrbuch 2000 der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina 46, Stuttgart 2001, S. 391–408. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 67–80 sowie Schultes, Tobias: Typisierung alter DNA zur Rekonstruktion von Verwandtschaft in einem bronzezeitlichen Skelettkollektiv, Göttingen 2000.

²¹ Vgl. Winterling (2006b), S. 9 und Tanner (2008), S. 9–35.

²² So die Formulierung Tanners in seinem Einleitungskapitel, vgl. Tanner (2008), S. 9.

²³ Vgl. Martin, Jochen: Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie. In: Freiburger Universitätsblätter 33 (126), Freiburg i. Br. 1994, S. 35–46. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 143–157, im Folgenden zitiert als: Martin (1994); Burguière, André: Historische Anthropologie. In: Le Goff, Jacques/Chartier, Roger u.a. (Hg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1990, S. 62–102. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 159–182; Köhler, Oskar: Versuch einer „Historischen Anthropologie“. In: Saeculum 25 (1974), S. 129–246; Heuß, Alfred: Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie. In: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.): Neue Anthropologie Bd. 4: Kulturanthropologie, Stuttgart 1973, S. 150–194. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 101–135; Nipperdey, Thomas: Bemerkungen zum Problem einer Historischen Anthropologie. In: Oldemeyer, Ernst (Hg.): Die Philosophie und die Wissenschaften. Festschrift für Simon Moser zum 65. Geburtstag, Meisenheim am Glan 1967, S. 350–470. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1), S. 81–99.

²⁴ Vgl. Röcke (2002), Benthien (2002) sowie Bachmann-Medick, Doris (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, 2., akt. Aufl., Frankfurt a. M. 2004; Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven. In: Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Forschungsberichte zur

Die einschlägigen mediävistischen Überblicksdarstellungen nähern sich einem Definitionsversuch aus dem Blickwinkel bestimmter Themen.²⁵ Historische Anthropologie zu betreiben heißt, sich interdisziplinär²⁶ mit basalen Kategorien des Menschseins zu beschäftigen, mit der

„literarischen Thematisierung und Verarbeitung bestimmter Grund- und Grenzerfahrungen im thematischen Umfeld von Körperkommunikation und Sexualität, Individualitätsproblematik, Liebe, Ehe, Krankheit, Jugend, Alter und Tod, Verwandtschaftssysteme(n) und Glaubensvorstellungen“.²⁷

Die zentralen Fragen dieser Arbeit nach dem Zusammenhang von Lebensführung und Seelenheil, generationeller Nachfolge und Machterhalt verorten sich also klar in diesem Forschungsfeld. Die Forschung sucht seit einiger Zeit nicht mehr nach scheinbaren ‚anthropologischen Konstanten‘, nach dem Menschen ‚an sich‘ in unwandelbarer, überzeitlicher Wesenhaftigkeit in verschiedenen historischen Erfahrungssituationen,²⁸ sondern ist bemüht, grundlegende Lebenssituationen und Erfahrungen

Germanistischen Mediävistik, Bern/Berlin u.a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik C, 5/1), S. 11–129, im Folgenden zitiert als: Kiening (1996); Peters, Ursula: Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur. Schwerpunkte eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In: Janota, Johannes/Sappler, Paul/Schanze, Frieder (Hg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 63–86. Wieder in: Peters, Ursula: Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973–2000. Hg. von Susanne Bürkle/Lorenz Deutsch u.a., Tübingen/Basel 2004, S. 199–224. Im Folgenden zitiert als: Peters (1992).

²⁵ Vgl. Peters (1992), sowie kritisch Kiening (1996), S. 14: In der Mediävistik hätten „Forschungsfelder und -methoden einer ‚historischen‘ oder ‚literarischen Anthropologie‘ (einstweilen noch) überwiegend eher programmatischen Charakter als klar umrissene Existenz“ und ließen sich „eher aus impliziten Vorverständnissen denn aus expliziten Bestimmungen gewinnen.“

²⁶ Vgl. Röcke (2002), S. 38.

²⁷ Peters (1992), S. 86. Röcke (2002), S. 42 setzt in seiner Definition einen etwas anderen Akzent: Die historisch-anthropologischen Forschungsansätze „betreffen zum einen – im Sinne Kants – die Veränderungen der Vorstellungs- und Denkformen des Menschen, seiner Affekte und ‚Temperamente‘, seines Erinnerungsvermögens und seiner Traumwelten, zum anderen die Formen und Möglichkeiten seiner Vergesellschaftung in Staat und Herrschaft, Ehe und Familie; seiner sozialen und literarischen Kommunikation, wie etwa Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Briefe und Boten, technische und andere Medien; seiner Individualisierung sowie der Herausbildung neuer Formen von Öffentlichkeit und Privatheit.“

²⁸ Diese Sichtweise fand einen einflussreichen Vertreter in Arnold Gehlen, vgl. Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg, Wiebelsheim ¹⁴2004.

in ihrer historischen Einzigartigkeit zu begreifen.²⁹ Sie wird damit der Einsicht gerecht, dass „man zu jeder als universell behaupteten menschlichen Eigenschaft [...] ein Gegenbeispiel [...] angeben könne“³⁰. Für die Historische Anthropologie gehört historischer Wandel also zu ihren Grundannahmen³¹ – und damit auch die Bereitschaft, Vielschichtigkeit und Widersprüche zu dokumentieren. Ihre Perspektivierung wurde vom Kulturbegriff des Ethnologen Clifford Geertz maßgeblich beeinflusst, der mittlerweile zum forschungspraktischen Allgemeingut geworden ist. Er fand mit seiner Methode der „thick description“³² eine Beschreibungsmöglichkeit für Kulturen, die in den letzten Jahrzehnten nicht nur in der Ethnografie zu einem Erkenntnisfortschritt führte. Seine Theoreme haben auch den Blickwinkel dieser Arbeit maßgeblich beeinflusst. Geertz verabsolutiert die Metapher ‚Text‘ für seinen Kulturbegriff. Er betrachtet Kultur als „Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind“³³, und den Menschen als „ein Wesen [...], das in selbstgesponnene Bedeu-

²⁹ Röcke spricht von „historischer Dialogisierung“; Röcke (2002), S. 51.

³⁰ Schwemmer, Oswald: Anthropologie. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 1995, S. 126–129, hier: S. 126. Zudem hat bereits Habermas in seinem Überblick über die philosophische Anthropologie und im Rekurs auf Erich Rothacker betont, dass das ontologische Beharren auf den Konstanten dogmatisch und damit anfällig für ideologischen Missbrauch mache und stattdessen auf die Abhängigkeit jeder menschlichen Entwicklung von ihrer Umwelt hingewiesen: „Menschen leben sowenig in *der* Welt, wie sie *die* Sprache sprechen oder *die* Kunst hervorbringen; sie leben jeweils in den fast unwelthaft beschränkten Welten ihrer konkreten Gesellschaft.“ Habermas (1973b), S. 108, Hervorhebungen im Original. Vgl. auch Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948.

³¹ Vgl. dazu auch Jochen Martin: Historische Anthropologie „fragt nach menschlichen Grundphänomenen unter dem Gesichtspunkt ihrer Zeitlichkeit, ihrer Veränderbarkeit, ihrer je spezifischen Bedeutung von Kulturen.“ Martin (1994), S. 152. Vgl. ebenfalls Wolf Lepenies’ Formulierung: „Die geschichtliche Bedingtheit und ‚Wandelbarkeit anthropologischer Strukturen ist das Thema einer historischen Anthropologie.“ Lepenies, Wolf: Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftstheoretischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts. In: Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), S. 325–343, hier: S. 330.

³² Vgl. Geertz (1983a).

³³ Geertz: „Deep play“. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, S. 202–260, hier: S. 259. Zu Geertz und den Konsequenzen für die sozialgeschichtliche Arbeit vgl. Medick, Hans: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebenswelten, Frankfurt a. M./New York 1989, S. 48–84. Wieder in: Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basis-texte 1), S. 183–210. Im Folgenden zitiert als: Medick (1989).

tungsgewebe verstrickt ist“.³⁴ Kulturelle Äußerungen jedweder Art, mit Geertz begriffen, verfahren also stets interpretativ, indem sie Erfahrungen und Diskurse aufgreifen, repräsentieren, konstruieren und weiterentwickeln.³⁵ Geertz macht somit genuin philologische Zugänge zu Texten für die Interpretation anderer Kulturen fruchtbar. Zugleich betont er die Unhintergebarkeit der eigenen kulturellen Prägung des interpretierenden Beobachters³⁶ und wirkt mit seiner Methode auf die Philologien zurück, wenn sie sich als Kulturwissenschaften begreifen: Was für die Beschreibung gegenwärtiger, ‚fremder‘ Kulturen³⁷ gilt, darf auch für den Blick auf die europäische Vergangenheit Geltung beanspruchen.³⁸ Die Sichtweise der Historischen Anthropologie, so wie sie dieser Arbeit zugrunde liegt, umfasst ein doppeltes Moment von ‚Gleichzeitigkeit‘:³⁹ zum einen das Nebeneinander von rapiden Veränderungen und langsamem Wandel, der erst aus der Perspektive der *longue durée*⁴⁰ sichtbar wird, zum anderen das – potenziell konflikträchtige – Nebeneinander von Eigenem und differierendem Fremden, die in der Auseinandersetzung miteinander die Entwicklung einer Kultur vorantreiben. Sie impliziert demzufolge kein statisches Geschichtsbild. Aus der Historischen Anthropologie wird weiterhin ein erweiterter Begriff von ‚Kultur‘ übernommen, der, bezogen auf die Text- und Quellenbasis dieser Arbeit, über die literarischen Texte hinaus auch hagiografische, kirchenrechtliche und theologische Quellen umfasst. Einige der Hauptvertreter der Histori-

³⁴ Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, S. 7–43, hier: S. 9. Im Folgenden zitiert als: Geertz (1983b).

³⁵ Vgl. Neumeyer, Harald: Historische und literarische Anthropologie. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven, Stuttgart/Weimar 2008 S. 108–131, bes. S. 110. Im Folgenden zitiert als: Neumeyer (2008).

³⁶ Vgl. Geertz (1983b), S. 20ff.

³⁷ Karl-Heinz Kohl betont, dass durch Geertz’ selbstreflexive Skepsis der Begriff der Fremdheit ein prinzipiell relationaler geworden sei. Vgl. Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, 2., erw. Aufl., München 2000, S. 96.

³⁸ Vgl. auch Davis, Natalie Zemon: Anthropology and History in the 1980s. The Possibilities of the Past. In: Journal of Interdisciplinary History 12,2 (1981), S. 267–275, bes. S. 275.

³⁹ Vgl. van Dülmen, Richard: Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Köln/Weimar u.a. 2000, S. 30ff.

⁴⁰ Zum von Fernand Braudel geprägten Begriff der *longue durée* vgl. den gleichnamigen Artikel von Lutz Raphael in: Jordan, Stephan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2002, S. 202–204.

schen Anthropologie im deutschsprachigen Raum wie Richard van Dülmen,⁴¹ Hans Süssmuth⁴² oder Otto Ulbricht⁴³ postulieren die „Rückkehr der unbekannten historischen Individuen“⁴⁴ als Subjekte in die Geschichtswissenschaft. Dieser emphatische Zugriff lehnt konsequenterweise den diskursanalytischen Ansatz Foucaults wie auch die *gender*-Studien Judith Butlers ab, da solcherart konzipierte Theorien für das handelnde Individuum in der Geschichte keinen Platz mehr ließen.⁴⁵ Die vorliegende Studie folgt dieser Prämisse nicht, sondern betont mit Hans Medick⁴⁶ die „Eingebundenheit des Menschen in historische Prozesse“⁴⁷. Die Autoren der hier untersuchten literarischen Zeugnisse sind, wie meist auf dem Gebiet der deutschsprachigen mittelalterlichen Literatur, nicht oder kaum zu identifizieren. Auch wenn der konkrete historische Nachweis nicht möglich ist, wird hier davon ausgegangen, dass sie als ‚Kinder ihrer Zeit‘ zeittypischen Prägungen unterworfen waren. Sie werden jedoch trotz aller Abhängigkeiten institutioneller wie geistiger Art und wiewohl nicht direkt historisch fassbar gerade in ihrer produktiven Bearbeitung zeitgenössischer Diskurse als Akteure gesehen, die mit ihrer Arbeit ihrerseits wieder auf die historischen Prozesse zurückwirkten und nicht nur „Marionetten“⁴⁸ der Zeitumstände waren.

2.2 DISKURS ALS METHODE

Mit der Wahl des Konzeptes der Historischen Anthropologie wurde der Blick auf die Texte perspektiviert, aber noch keine Aussage über die konkrete Methodik getroffen. Das Mittel der Wahl stellt die Diskursanalyse

⁴¹ Raphael, Lutz: *longue durée*. In: Jordan, Stephan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2002, S. 202–204.

⁴² Vgl. Süssmuth, Hans: Geschichte und Anthropologie. Wege zur Erforschung des Menschen. In: Süssmuth, Hans (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984, S. 5–18.

⁴³ Vgl. Ulbricht, Otto: Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekannten historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit. In: Chvojka, Erhard/van Dülmen Richard u.a. (Hg.): Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis, Wien 1997, S. 13–32.

⁴⁴ So der Untertitel des angeführten Aufsatzes von Otto Ulbricht.

⁴⁵ Vgl. Neumeyer (2008), S. 115.

⁴⁶ Vgl. Medick (1989), S. 72.

⁴⁷ Neumeyer (2008), S. 115.

⁴⁸ Vgl. erneut den Titel Ulbrichts (1997).

in Anlehnung an die Theoreme Michel Foucaults⁴⁹ dar, die sich auch in der germanistischen Mediävistik als vielversprechende Methode etabliert⁵⁰ und Eingang in Einführungen in das Fach gefunden hat.⁵¹ Auch wenn es sich dabei nicht um eine Technik zur Interpretation von Texten im klassischen Sinne handelt, eröffnet die diskursanalytische Herangehensweise einen eigenen Zugang zu den Grenzen und Ordnungen mittelalterlichen Wissens. Foucaults begriffliches Instrumentarium ermöglicht es, diskursive Wissensbestände in Texten zu identifizieren und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen.⁵² Foucault selbst hat kein geschlossenes methodisches System der Diskursanalyse vorgelegt und keine eindeutigen Definitionen formuliert.⁵³ Der Diskursbegriff dieser Arbeit wird in Anlehnung an Foucaults Konzeption entwickelt. Als Diskurs wird ein prinzipiell offenes, sich selbst konstituierendes System von Aussagen verstanden, die sich um ein thematisches Zentrum gruppieren. Die Formulierung der Aussagen erfolgt nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten, deren Identifizierung möglich ist:

⁴⁹ Seine Diskurstheorie legt Foucault vor allem dar in Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1973, im Folgenden zitiert als: Foucault (1973) sowie vorbereitend in Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1971. Aus der reichen Forschungsliteratur zu Foucault und zur Diskursanalyse vgl. exemplarisch Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M./New York 2008, im Folgenden zitiert als: Landwehr (2008) und Sarasin, Philip: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2005.

⁵⁰ Vgl. z.B. Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004, im Folgenden zitiert als: Kellner (2004) sowie Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Göttingen 2009 (Historische Semantik 5); Hofmeister, Wernfried (Hg.): Mittelalterliche Wissensspeicher. Interdisziplinäre Studien zur Verbreitung ausgewählter ‚Orientierungswissens‘ im Spannungsfeld von Gelehrsamkeit und Illiteratheit, Frankfurt a. M. 2009 (Mediävistik zwischen Forschung, Lehre und Öffentlichkeit 3); Schönhoff, Judith: Von ‚werden degene‘ und ‚edelen vrouwen‘ zu ‚tugentlichen helden‘ und ‚eelichen hausfrawen‘. Zum Wandel der Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit in den Prosaaufösungen mittelhochdeutscher Epen, Frankfurt a. M. 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 47).

⁵¹ Vgl. z.B. Hübner, Gert: Ältere deutsche Literatur, Tübingen/Basel 2006. Im Folgenden zitiert als: Hübner (2006).

⁵² So auch Gert Hübner (2006), S. 239: „Diskursanalyse ist keine Textinterpretationstechnik [...]“. Hübner konzipiert zudem: „Historische Diskursanalyse ist eine Methode zur Erforschung der Geschichte des Wissens.“ Hübner (2006), S. 237. Vgl. zur Frage der Diskursanalyse als Interpretationsmethode auch Becker, Anja: Poetik der *wehselede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2009 (Mikrokosmos 79), S. 150. Im Folgenden zitiert als: Becker (2009).

⁵³ Vgl. hierzu kritisch Landwehr (2008), S. 66.

„Warum [...] wurde zum Zeitpunkt X nur das Wenige gesagt, was tatsächlich gesagt wurde, und nicht alles, was die Sprache nach den Regeln der Grammatik und Logik oder auch des Lexikons zu sagen ermöglicht hätte? Wie ist das historische Ereignis der Aussage X zum Zeitpunkt Y möglich?“⁵⁴

Mit Foucault wird die Geschichte der Diskursordnungen als Geschichte von Machtkämpfen aufgefasst. Jeder Diskurs ist nach seinen eigenen Regeln organisiert und muss ihnen folgen, um Geltung zu erlangen. Darüber hinaus müssen die Träger eines Diskurses sich im ‚Chor‘ der unterschiedlichen diskursiven Äußerungen so viel Gehör zu verschaffen wissen, dass sie sich gegen andere Diskurse durchsetzen können.⁵⁵ Im Blick auf eine Epoche, deren Literaturproduktion im Wesentlichen von der gesellschaftlichen Führungsschicht getragen wird,⁵⁶ ist von der Frage nach den diskursiven Machtverhältnissen⁵⁷ besonders viel Aufschluss über die Formation der Diskurse zu erwarten. Dabei dürfen die Schwierigkeiten nicht aus dem Blick geraten, die mit der Adaption des Foucaultschen Ansatzes für mediävistische Problemstellungen verbunden sind. Foucault hat seine Analysekategorien bevorzugt anhand einer neuzeitlichen Datenbasis entwickelt, die sich im Vergleich zu den aus dem Mittelalter überlieferten Wissensbeständen ungleich größer und vielgestaltiger präsentiert.⁵⁸ Diskursformationen sind bei einer schmaleren Textgrundlage allerdings wesentlich schwerer zu identifizieren. Zudem

⁵⁴ Sarasin, Philipp: Wie weiter mit Michel Foucault? Hg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung, Hamburg 2008, S. 18. Im Folgenden zitiert als: Sarasin (2008).

⁵⁵ Der Frage nach den Machtverhältnissen geht Foucault zunächst in einem 1971 erstmals publizierten Aufsatz nach: Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, S. 69–90. Siehe auch Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. ¹⁰1991, S. 10: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen [...].“

⁵⁶ Vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: Die literarische Welt des Mittelalters, Darmstadt 2007, bes. S. 60–127.

⁵⁷ Foucault nennt als wichtigste „Prozedur[...] der Ausschließung“ das Verbot: „Tabu des Gegenstandes, Ritual der Umstände, bevorzugtes oder ausschließliches Recht des sprechenden Subjekts – dies sind die drei Typen von Verboten, die sich überschneiden, verstärken oder ausgleichen und so einen komplexen Raster bilden, der sich ständig ändert.“ Foucault (1991), S. 11.

⁵⁸ Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976 oder Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M. 1969.

sind die verschiedenen Diskurse in der Vormoderne weniger komplex miteinander verschränkt und eine Grenzziehung zwischen einzelnen Formationssystemen – Recht, Naturkunde, Theologie usw. – zur Isolierung unterschiedlicher Diskurse ist oft nicht möglich.⁵⁹ Stellt man Foucaults Ansatz in den Dienst mediävistischen Forschungsinteresses, darf man also keine derart umfassenden Ergebnisse wie bei der Analyse neuzeitlicher „Archäologien des Wissens“ erwarten; auch werden manche der Foucaultschen Begriffe keine Anwendung finden können.⁶⁰ Die Rekonstruktion mittelalterlicher Wissensordnungen muss deutlich lückenhafter bleiben – nicht nur wegen des nicht annähernd vollständigen mittelalterlichen ‚Archivs‘ (in ursprünglicher wie in diskursanalytischer Semantik), sondern auch wegen der besonderen rezeptions- und wirkungsästhetischen Bedingungen mittelalterlicher Literatur. Daher wird hier davon ausgegangen, dass lediglich Spuren von Diskursen identifizierbar sind. Diskurse können zudem nicht unmittelbar aus den Texten destilliert werden, sie finden nicht (nur) auf der Ebene der Texte statt; sie sind abstrakte Wissensordnungen und in den Texten nur in ihrer Wirkung und Weiterentwicklung aufzuspüren.⁶¹ Die Untersuchung der literarischen Texte in Kapitel 4 dieser Arbeit zielt demzufolge und gemäß Foucaults Intention nicht auf ein ‚Verstehen‘ der Literatur im Gadamerischen Sinn der „Horizontverschmelzung“⁶², sondern auf die Analyse der diskursiven Regelmäßigkeiten, wie sie sich in einer Serie von (nach der mutmaßlichen Chronologie ihrer Entstehung geordneten) Texten präsentieren, die sich zu einem gemeinsamen Thema äußern.⁶³ Versucht man sich

⁵⁹ Zu diesen Einschränkungen vgl. Kellner (2004), S. 92ff.

⁶⁰ Foucault selbst betrachtet seine Bücher als „kleine Werkzeugkisten“ und begrüßt es, „[w]enn die Leute sie aufmachen wollen und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtssysteme kurzzuschließen [...]“. Foucault, Michel: Von den Martern zu den Zellen. In: Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 48–53, hier: S. 53.

⁶¹ Foucault verlangt, „die Diskurse [...] als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.“ Foucault (1973), S. 74. Hervorhebungen im Original.

⁶² Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6., durchges. Aufl., Tübingen 1990.

⁶³ „Eine historische Analyse von Diskursstrukturen bedeutet, mit anderen Worten, die Voraussetzungen zu untersuchen, die Sinn und Verstehen zu einem bestimmten histori-

an der Analyse derartiger diskursiver Regeln, so sind prinzipiell zwei gegensätzliche Vorgehensweisen denkbar: An den Beginn der Untersuchung kann die Vorstellung der Diskurse gestellt sein, die zum Entstehungszeitpunkt eines Textes geführt wurden und mutmaßlich Einfluss auf den Text nahmen. In einem weiteren Schritt kann die Formierung dieser Diskurse innerhalb des literarischen Textes untersucht werden.⁶⁴ Alternativ ist der umgekehrte Weg möglich, der von der Textarbeit zu den Diskursen zurückführt.⁶⁵ Innerhalb dieser Arbeit sollen zunächst die Diskurse beleuchtet werden, bevor auf ihre Spuren in den Texten eingegangen wird. Diese Anordnung führt zwar zunächst weg vom eigentlichen Zentrum der literaturwissenschaftlichen Arbeit, soll aber dem leichteren Wiedererkennen der Diskursspuren in den Texten dienen.

2.3 LITERATUR IM DISKURS

Die Forschungsansätze der Historischen Anthropologie stehen auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft unter dem Einfluss der *Nouvelle Histoire*, vor allem der französischen Mentalitätsgeschichte im Umkreis Georges Dubys.⁶⁶ Besonders eindringlich erläutert Peters⁶⁷ die Probleme der Literaturwissenschaften mit den Ansätzen der *histoire des mentalités*. Literarische Texte können und sollen⁶⁸ dem Erkenntnisgewinn über vergangene Lebenswelten dienen. Ihre Literarizität muss dabei aber stets im Focus bleiben, denn sie bilden die Diskurse ihrer außerliterarischen Umwelt nicht einfach ab. Daher dürfen sie „mit ihren spezifischen Informa-

schen Zeitpunkt und im Rahmen eines jeweils immer nur sehr eingeschränkten diskursiven Feldes ermöglicht haben.“ Sarasin (2008), S. 15. Zum Begriff des Themas vgl. unten Kap. 2.4.

⁶⁴ So bei Becker (2009), S. 152.

⁶⁵ Diese Vorgehensweise favorisiert Beate Kellner, vgl. Kellner, Beate: Melusinengeschichten im Mittelalter. Formen und Möglichkeiten ihrer diskursiven Vernetzung. In: Peters, Ursula (Hg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, Stuttgart 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), S. 268–295.

⁶⁶ Vgl. z.B. Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter, Berlin 1989, im Folgenden zitiert als: Duby (1989) und Duby, Georges: Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich, Frankfurt a. M. 1985, im Folgenden zitiert als: Duby (1985).

⁶⁷ Vgl. Peters (1992), bes. S. 85f.

⁶⁸ Peters (1992), S. 63 spricht von der „literarischen Verarbeitung genereller Lebenssituationen, unbewusster Verhaltensweisen und unartikulierter Einstellungen“, also vom historischen Erkenntniswert von Literatur.

tionen (nicht) zum reinen Dokument“⁶⁹ werden. Christian Kiening hat das vielschichtige Verhältnis von Literatur und Realität zueinander präzisiert:⁷⁰ Texte müssten als

„je eigene Formen von historischer Materialität begriffen werden: als ‚mimetische Repräsentationen‘ und zugleich Objektivationen spezifischer Kommunikationssituationen, als ‚Monumente‘ und zugleich Elemente von Sinn- und Überlieferungssystemen, als ‚Akte des Fingierens‘ und ‚Inszenierungen‘ textueller Wirklichkeit.“⁷¹

Dies berücksichtigt auch Jan-Dirk Müller: Literarische Texte dürften

„nicht in dem Sinne als ‚Quellen‘ betrachtet werden, daß man ihnen umstandslos Erkenntnisse über anthropologische Konstellationen und historische Mentalitäten entnehmen kann und der Text bloß als Beleg außertextueller Sachverhalte aufgefaßt wird.“⁷²

Vielmehr sei grundsätzlich „von der Differenz der Literatur zu anderen Texten, Diskursen und sonstigen kulturellen Manifestationen“⁷³ auszugehen. Müller definiert den weiten Raum der Literatur im diskursiven Feld.

„Literarische Texte werden als Episteme einer historischen Kultur aufgefaßt, an deren Themen und Strukturen sie teilhaben, die sie aufrufen und verändern, die sie unter bestimmten Gesichtspunkten perspektivieren und deren Alternativen sie durchspielen. Die Literatur ist ein unter spezifischen Bedingungen stehender Teilbereich des kulturellen Imaginären, der mit

⁶⁹ Peters (1992), S. 85.

⁷⁰ Er warnt davor, von den literarischen Texten – als „Teil gesellschaftlicher Ausdifferenzierungsprozesse“ – „unmittelbaren Zugang zu anthropologischen Universalien und Invarianten“ oder auch anthropologischen Wandel zu erwarten, da die Texte „nicht den Anspruch auf direkte Wirklichkeitsreferenz erheben und/oder durch größeren ‚Literarisierungs-Aufwand‘ gekennzeichnet sind“. Kiening (1996), S. 18.

⁷¹ Kiening (1996), S. 19.

⁷² Müller, J.-D. (2007), S. 7. Dort begegnet Müller auch möglichen kritischen Einwänden vonseiten einzelner Fachdisziplinen an seinem interdisziplinären Ansatz: „Trotzdem scheint mir gerade jenes ‚Zwischen‘ – zwischen den einzelnen Disziplinen und ihren theoretischen und methodischen Grundlagen – die Chance zu bieten, die Leistungsfähigkeit eines dezidiert literaturgeschichtlichen Ansatzes im Rahmen allgemeiner kulturwissenschaftlicher Fragestellungen zu erproben und mittels Analyse einzelner Beispiele und Problemkomplexe über die totgelaufene Debatte über Sinn und Unsinn eines ‚cultural turn‘ der Literaturwissenschaft hinauszukommen.“

⁷³ Müller, J.-D. (2007), S. 7.

anderen Teilbereichen im Austausch steht. Sie hat unter den übrigen Diskursen freilich einen besonderen Status, insofern sie von pragmatischen Bedingungen dispensiert ist und die jeweils aufgerufenen Themen und Strukturen nach ihren eigenen Regeln konfigurieren kann.“⁷⁴

Aufbauend auf diesen Vorannahmen, ist auch im Rahmen dieser Arbeit die historische Kontextualisierung, sind die je spezifische Entstehungs- und Gebrauchssituation der untersuchten Texte zu konkretisieren und – soweit möglich – in Beziehung zu ihren (literar-)historischen Aussagen zu setzen. Damit grenzt sich der hier gewählte Forschungsansatz deutlich von der (geringen) Bedeutung ab, die Foucault der Literatur in seinem Theoriegefüge zuweist und die sich zudem rein auf die gesellschaftliche Position moderner Literatur bezieht. Achim Geisenhanslüke hat die „Unvereinbarkeit von Foucaults programmatischen Äußerungen zur Literatur und dem theoretischen Anspruch der Diskursanalyse“⁷⁵ betont. Tatsächlich findet sich in Foucaults Schriften kein Konzept, dass der spezifisch literarischen Verfasstheit solcher Texte eine besondere Rolle in seinem diskursanalytischen Theoriegefüge zuweisen würde. Auch philologische textnahe Arbeit mit den literarischen Quellen unternimmt er nicht. Infolgedessen wird in dieser Arbeit im Rückgriff auf Ansätze des *New Historicism* versucht, im Rahmen eines diskursanalytischen Vorgehens der Literarizität der Texte Rechnung zu tragen und ihren besonderen Umgang mit den Diskursgegenständen zu analysieren. Aus dem *New Historicism*, wie ihn Stephen Greenblatt⁷⁶ begründete, wird der oben bereits erwähnte erweiterte Kulturbegriff übernommen. Im Unterschied

⁷⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 6f.

⁷⁵ Geisenhanslüke, Achim: Foucault in der Literaturwissenschaft. In: Kammler, Clemens/Parr, Rudolf (Hg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg 2007, S. 69–82, hier S. 70. Vgl. besonders seine Dissertation: Geisenhanslüke, Achim: Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung, Opladen 1997 sowie Wunderlich, Stefan: Michel Foucault und die Frage der Literatur, Frankfurt a. M. 2007 und Simons, Oliver: Literaturtheorien zur Einführung, Hamburg 2009, S. 140–144. Im Folgenden zitiert als: Simons (2009).

⁷⁶ Vgl. die wichtigste deutschsprachige Sammlung von Basistexten in Baßler, Moritz (Hg.): *New historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, 2., akt. Aufl., Tübingen/Basel 2001. Zur Bedeutung des *New Historicism* für die Altgermanistik vgl. kritisch Peters, Ursula: Zwischen *New Historicism* und Gender-Forschung. Neue Wege der Älteren Germanistik. In: DVJS 71 (1997), S. 363–396. Wieder in Peters, Ursula: *Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973–2000*. Hg. von Susanne Bürkle/Lorenz Deutsch u.a., Tübingen/Basel 2004, S. 225–256.

zur Foucaultschen Diskursanalyse steht in der literaturwissenschaftlichen Praxis des *New Historicism* zunächst die Textlektüre im Vordergrund. In der Abkehr von einem rein textimmanenten Interpretationsweg wird der historische Kontext, wird „die Geschichte [...] ebenso wie der literarische Text (als) Teil eines Netzwerks (begriffen), das der New Historicism zu rekonstruieren versucht.“⁷⁷ Geschichte wird verstanden als „pluraler Text [...], in dem verschiedene Fäden zusammenlaufen [...]“.⁷⁸ Anders als Foucault fragt der *New Historicism* nach der Bedeutung eines Textes in seinem ursprünglichen historischen Zusammenhang. Oliver Simons fasst die differenten Perspektiven von Foucault und Greenblatt prägnant zusammen:

„Der Diskursanalytiker beschreibt Aussagen, der New Historicism Bedeutungen; die Diskursanalyse sucht nach den Regeln, die Aussagen möglich machen, der New Historicism beschreibt die Wanderung eines Symbols von einem kulturellen Zusammenhang in einen anderen, die Diskursanalyse versucht die Herstellung von Referenzialität zu beobachten, der New Historicism hingegen definiert die Geschichte als bedeutungsvollen Text und universalisiert die Hermeneutik.“⁷⁹

Diese Arbeit versucht, Elemente beider Theorien für sich fruchtbar zu machen. Von beiden Positionen übernimmt sie das Bild von der Geschichte als „plurales Diskursgebilde“⁸⁰ und die Vorstellung, die tatsächlich getätigten diskursiven Äußerungen seien erst in einem komplexen, verdeckten Ringen um die Äußerungsmacht formulierbar geworden; vom *New Historicism* macht sie sich den eindeutigen Focus auf die literarischen Texte und die strikte Betonung der Bedeutung historischer Kontextualisierung für die Textinterpretation zu eigen, nicht aber seine Praxis der Darstellung, die im *New Historicism* bewusst anekdotenhaft und frag-

⁷⁷ Simons (2009), S. 145. Vgl. auch Greenblatt, Stephen: Kultur. In: Baßler, Moritz (Hg.): *New historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, 2., akt. Aufl., Tübingen/Basel 2001, S. 48–59, besonders S. 51: „Die Welt ist voller Texte, von denen die meisten praktisch unverständlich sind, sobald man sie aus ihrer unmittelbaren Umgebung entfernt. Um die Bedeutung solcher Texte wiederherzustellen, um überhaupt aus ihnen klug zu werden, müssen wir die Situation rekonstruieren, in der sie hergestellt werden.“ Im Folgenden zitiert als: Greenblatt (2001).

⁷⁸ Simons (2009), S. 146.

⁷⁹ Simons (2009), S. 146.

⁸⁰ Simons (2009), S. 144.

mentarisch gehalten ist.⁸¹ Sie tendiert, was die Funktion und Bedeutung des Autors angeht, zu Greenblatts Einschätzung,⁸² ein direkter Nachweis ist angesichts der Überlieferungssituation jedoch kaum möglich. Dem mittelalterlichen Autor wird aber mit Greenblatt durchaus die Kompetenz zugestanden, mittels seiner Dichtung aktiv Einfluss auf den Diskurs zu nehmen, während für Foucault der Autor im und hinter dem Diskurs gleichsam verschwindet.

2.4 ERZÄHLEN VON HEIRAT UND HEIL

Jan-Dirk Müller hat in seiner 2007 publizierten Untersuchung „Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik“ den besonderen Status der Literatur im gesellschaftlichen Diskurs in den Blick genommen und sogenannte „Erzählkerne“ identifiziert. Mit dem Konzept des „Erzählkerns“ der „antagonistischen Lebensformen“ hat er einen zentralen Begriff dieser Arbeit fassbar gemacht.

Basierend auf Cornelius Castoriadis' Vorstellung des „gesellschaftlich Imaginären“⁸³, stellt Müller zunächst die Bedeutung des (kollektiv) Imaginären für die Konstituierung alltäglicher, lebensweltlicher Realität fest. Das Imaginäre bewirke strukturierende Sinnstiftung und institutionelle Legitimierung und sei konstitutiv für „alle Arten von ‚gedachten Ordnungen‘, von vorreflexiven Einstellungen, von Selbst- und Fremdbildern, von Wertungen und Hierarchien“⁸⁴. Müller liest literarische Texte als „Zeugnisse des kollektiv Imaginären“⁸⁵. Er betont die Differenz in der Konfiguration des Imaginären zwischen literarischen Texten auf der ein-

⁸¹ Simons (2009), S. 145.

⁸² Greenblatt traut den Autoren als Künstler wegen ihres (sprach-)schöpferischen Vermögens die Kraft zur Manipulation des Diskurses und damit der Gesellschaft zu, vgl. Greenblatt, Stephen: Kultur. In: Baßler (2001), S. 55f.: „Sie nehmen symbolisches Material aus einer kulturellen Sphäre und bewegen es in eine andere, vergrößern dabei seine emotionale Wirkungskraft, wandeln seine Bedeutung ab, verbinden es mit weiterem Material aus einem anderen Bereich und verändern so seinen Ort in einem umfassenden gesellschaftlichen Entwurf.“

⁸³ Vgl. Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 21997 (Erstausg.: The imaginary institution of society 1975). Damit setzt sich Müller ab vom rein ästhetischen Identitätsbegriff, vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 9–17.

⁸⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 10.

⁸⁵ Müller, J.-D. (2007), S. 12.

en und „anderwärts kollektiv Gedachte[m]“⁸⁶ auf der anderen Seite, hebt aber auch hervor, dass kein Unterschied zwischen literarischen und nichtliterarischen Quellen des gesellschaftlich Imaginären hinsichtlich ihres ‚Realitätsgehalts‘ bestehe. Daraus dürfe allerdings keine methodische Gleichbehandlung literarischer Texte mit anderen Quellen resultieren.⁸⁷ Das Imaginäre manifestiert sich nach Müller in literarischen Texten nach besonderen Regeln, da die Texte an eigene „Gattungsmuster und Diskurstraditionen“⁸⁸ gebunden seien. Müller nennt literarische Texte „imaginäre Ordnungen zweiten Grades“, basierend auf „imaginären Ordnungen ersten Grades“⁸⁹. Auf letztere nähmen die literarischen Texte unterschiedlich Bezug:

„[Sie] zitieren sie, überführen sie in besondere Konfigurationen, erproben ihren Spielraum, pointieren ihre blinden Flecken oder Widersprüche und wirken auf sie zurück.“⁹⁰

Individuelle Imaginationen sind nach Müller abhängig vom kollektiv Imaginären.⁹¹ Literarische Imaginationen besäßen eine entscheidende Sonderstellung, da sie relativ frei seien von „materiellen Vorgaben und den pragmatischen Zwängen gesellschaftlichen Handelns“⁹². Daher sei in der Literatur eine freiere Entfaltung des Imaginären als in anderen Manifestationen des Imaginären möglich, allerdings nicht unabhängig „von den historisch unterschiedlichen Spielräumen literarischer Imaginationen“⁹³. Den Unterschied mache das Kriterium der Fiktionalität, definiert als „bewußte[r], von pragmatischen Zwängen entlastete[r] Einsatz von Fiktionen“⁹⁴.

Ausgehend von dem bekannten Befund, dass Alltagserfahrung narrativ organisiert und strukturiert wird,⁹⁵ legt Müller seiner These die An-

⁸⁶ Müller, J.-D. (2007), S. 12.

⁸⁷ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 12.

⁸⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 12.

⁸⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 12.

⁹⁰ Müller, J.-D. (2007), S. 12.

⁹¹ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 14.

⁹² Müller, J.-D. (2007), S. 15.

⁹³ Müller, J.-D. (2007), S. 15.

⁹⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 15.

⁹⁵ Vgl. die Zusammenfassung zu narratologischen Handlungsmodellen in Soziolinguistik, Kognitionspsychologie, Anthropologie und Geschichtswissenschaft bei Martinez, Matias/

nahme zugrunde, „narrative Strukturierungen von Alltagserfahrungen“ (wie *Scripte*) könnten „als Folie“ bei der Produktion „literarischer Narrativierungen dienen“. Die literarische Produktion erfolge abhängig von der jeweiligen Kultur und historisch nach literarischen Mustern, deren Auswahl und „Besetzung“ sich an „alltagsweltlich wirksame[n], narrativ organisierte[n] Erfahrungsmuster[n]“⁹⁶, an „Weltwissen“⁹⁷ orientiere. Müller identifiziert in der höfischen Literatur um 1200 bestimmte „Erzählkerne“, d.h. die

„regelhafte Verknüpfung eines Themas bzw. einer bestimmten thematischen Konstellation (die ihrerseits ihre Wurzeln in übergreifenden kulturellen Konstellationen hat) mit einem narrativen Potential, aus dem verschiedene narrative Konstellationen generiert werden können“⁹⁸.

Ihr häufiges Auftreten in der hochmittelalterlichen Literatur lasse auf „eine besondere Faszinationskraft“⁹⁹ schließen. Müller grenzt den Begriff „Erzählkern“ klar vom Motivbegriff ab, bei dem es mehr auf „die jeweilige inhaltliche Besetzung“ ankomme, während er mit dem „Erzählkern“ als „generatives Prinzip“¹⁰⁰ von Erzählungen dessen „narrative Entfaltung“¹⁰¹ fokussiere. Er vertritt die These, dass sich literarische Muster an „bestimmte, kulturell distinkte Erzählkerne“ anlagerten und „eine Zeitlang literarisch produktiv“¹⁰², weil aktuell gesellschaftlich relevant seien. Erzählkerne seien abhängig von der sie umgebenden historischen Kultur und wandelten sich im Lauf der Zeit.¹⁰³ Die Komplexität literarischer Texte macht Müller dabei vom Grad der „Arbeit am Muster“¹⁰⁴ abhängig, also von der Variation und Kombination verschiedener Muster, die die Texte

Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, München ⁸2009, S. 145–159. Im Folgenden zitiert als: Martinez/Scheffel (2009).

⁹⁶ Müller, J.-D. (2007), S. 18.

⁹⁷ Müller, J.-D. (2007), S. 19.

⁹⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 22.

⁹⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 22.

¹⁰⁰ Müller, J.-D. (2007), S. 29.

¹⁰¹ Müller, J.-D. (2007), S. 22.

¹⁰² Müller, J.-D. (2007), S. 23.

¹⁰³ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 23.

¹⁰⁴ Vgl. den Begriff nach Kiening, Christian: Arbeit am Muster. Literarisierungsstrategien im ‚König Rother‘. In: Heinze, Joachim/Johnson, Peter L. u.a. (Hg.): Wolfram-Studien XV (1998), S. 211–244. Im Folgenden zitiert als: Kiening (1998).

zum „Reflexionsmedium historischer Erfahrung“¹⁰⁵ machen würden, jenseits bloßer regelhafter Wiederholung des Musters. Entscheidend ist die definitorische Spannweite des Müllerschen Begriffs, gerade im Unterschied zum strukturalistischen Schemabegriff. Müller betont, dass Erzählkerne „aus wechselnden, nicht eindeutig zueinander bestimmten Komponenten“ kombiniert und damit weder definitorisch so präzise fassbar seien wie André Jolles „Einfache Formen“¹⁰⁶ noch so genau ausdifferenzierbar wie Erzählschemata nach strukturalistischer Definition.¹⁰⁷ Stattdessen verknüpften sie „Verlaufsmuster mit inhaltlichen Besetzungen“¹⁰⁸ und sorgten für deren unterschiedliche narrative Ausgestaltung. Erzählkerne dürften also nicht mit „festen Strukturmustern“¹⁰⁹ verwechselt werden, sondern stellten, vergleicht man mehrere, zum gleichen Erzählkern gehörende Texte, „grobe Vereinfachungen“¹¹⁰ dar.¹¹¹ Entscheidend für die Textauswahl dieser Arbeit ist Müllers Schlussfolgerung, wonach Texte mit

„ähnlichen Problemkonstellationen [...] einen oder mehrere Erzählkerne gemeinsam“ hätten, die unterschiedlich zueinander in Bezug gesetzt werden könnten: harmonisierend, konfrontativ oder „übereinander kopiert“¹¹².

Müller unterstreicht die gattungsübergreifende Existenz von Erzählkernen.¹¹³ Es ist daher methodisch zulässig, im Rahmen dieser Untersuchung Texte von differierender Gattungszugehörigkeit miteinander zu vergleichen. Die unzweifelhaft existenten Gattungsunterschiede dürfen dabei jedoch niemals egalisierend ausgeblendet werden, denn sie sind, so eine Grundannahme dieser Untersuchung, wohl mitverantwortlich dafür, was in einem bestimmten Text gesagt werden darf und was nicht.

¹⁰⁵ Müller, J.-D. (2007), S. 23.

¹⁰⁶ Vgl. Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen*, Tübingen 1968 (Erstausg. Halle a. d. Saale 1930).

¹⁰⁷ u. Müllers Schemabegriff vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 29f.

¹⁰⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 31.

¹⁰⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 31.

¹¹⁰ Müller, J.-D. (2007), S. 42.

¹¹¹ Zum Verhältnis von „Erzählkern“ und „Erzählschema“ zueinander vgl. näher Kap. 2.6.2.

¹¹² Müller, J.-D. (2007), S. 34.

¹¹³ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 35.

Dies betont auch Müller, wenn er vom „doppelten Bezug“¹¹⁴ spricht, in dem literarische Texte stünden: Sie bezögen sich auf ihre eigene Literaturgattung und auf die sie umgebende außerliterarische Lebenswirklichkeit.¹¹⁵ Diese zweifache Rückgebundenheit der Literatur verbiete den simplifizierenden Rückschluss auf ihren kulturellen Hintergrund.¹¹⁶ Die Attraktivität bestimmter Kulturmuster, die sich in literarischen Texten in „Erzählkernen“ manifestiere, sei zwischen den Extrempositionen der „bloße[n] Repetition“ und der „radikale[n] Alternative“¹¹⁷ denkbar. „Am ehesten wird man für die Zeit ihrer Auskristallisierung eine enge Verknüpfung von Erzählmustern mit den in einer historischen Kultur gegebenen Problemvorgaben annehmen, als deren imaginäre ‚Lösung‘ sie gelten können.“¹¹⁸ Literarische Texte suchten als „narratives Austarieren von Geltungsansprüchen“ „antagonistische Vorgaben zueinander in Beziehung zu setzen.“¹¹⁹ Dabei sind zwei Vorgehensweisen möglich, der „kritisch[e] und subversiv[e]“ Umgang mit den kulturellen Grenzen des Sag- oder Denkbaren oder ein Vorgehen, das mögliche „imaginäre Überschreitungen“ „einschränk[t] und limitier[t]“¹²⁰. Müller betont allerdings auch den Unterschied zur Rolle von Literatur in der Moderne. Vormoderne Literatur sei „nie nur Wunschtraum transgressiver Phantasmen“, „sondern immer auch Medium ihrer Integration in den vorgegebenen kulturellen Rahmen“. Daher sei sie „nie nur subversiv, sondern im besten Sinne affirmativ“; in diesem Sinne also konstituieren die Erzählkern

„höfische Kompromisse“: „Kompromisse[] zwischen divergierenden Vorgaben wie Kompromisse[] zwischen diesen und dem, was sie in der Regel ausschließen, Versuchen [...] sie zu integrieren und narrativ zu prozessieren.“¹²¹

Im Zentrum dieser Untersuchung stehen Texte, die sich um einen bestimmten Erzählkern gruppieren. Er behandelt ein Problem, das zwisch-

¹¹⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 35.

¹¹⁵ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 35.

¹¹⁶ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 35.

¹¹⁷ Müller, J.-D. (2007), S. 37.

¹¹⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 37.

¹¹⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 40. Müller weist der Literatur damit eine diskursive Position zu, die an Stephan Greenblatts Formulierung der „literarischen Verhandlungen“ erinnert.

¹²⁰ Müller, J.-D. (2007), S. 40.

¹²¹ Müller, J.-D. (2007), S. 41.

en der Mitte des 12. und im 13. Jahrhundert offenkundig Aktualität für sich beanspruchte: Wie konnten sich Angehörige des Hochadels trotz ihrer dynastischen und ‚systemrelevanten‘ Pflicht zur Prokreation einen Platz im Himmelreich verdienen, für dessen Erreichen sexuelle Askese als eine der wichtigsten Komponenten idealer christlicher Lebensführung eine nahezu unverzichtbare Zutat darstellte? Jan-Dirk Müller hat diesen Erzählkern mit dem Schlagwort der „antagonistischen Lebensformen“ bezeichnet.¹²² Die „narrative Bewältigung“ des sich aus diesem Spannungsverhältnis möglicherweise ergebenden Konflikts wird in den „einzelnen Gattungen unter unterschiedlichen Prämissen“¹²³ realisiert. Dabei steht die „volkssprachige Erzählliteratur“ im 12. und 13. Jahrhundert vor dem Problem der Akzeptanz durch die literaturtragende adelige, laikale Gesellschaftsschicht, „deren soziale Ordnung auf der legalen Produktionsgemeinschaft der Familie beruht“¹²⁴. Das habe Einfluss auf ihre Themen: Die Texte handelten davon, „wie eine solche familiäre Gemeinschaft zustandekommt, wie sie sein soll oder unter welchen Bedingungen sie verworfen werden darf.“¹²⁵ Sie müsse aber für die Aufwertung des ehelich-familiären Lebensmodells „gegenüber rigoristischen religiösen Alternativen“¹²⁶ sorgen und ihren Eigenwert in Abgrenzung von diesen definieren.

„Die volkssprachige Literatur wird damit zum Schauplatz wechselseitiger Beeinflussungen und Interferenzen der unterschiedlichen Lebensentwürfe, von Versuchen, sie zu hierarchisieren oder in eine Abfolge zu bringen. Für literarische Imaginationen der Laienwelt stellt sich die Aufgabe, den religiösen Anspruch eines sündenfreien und gottgefälligen Lebens und die feudale Praxis, gesellschaftliche Prärogative über Bluterbe zu rechtfertigen, aufeinander zu beziehen.“¹²⁷

Den forschungsleitenden Erzählkern hat Müller mit der Formel „Feudale Reproduktion und Virginität“¹²⁸ überschrieben und – neben der knappen Untersuchung der *Oswald*-Dichtungen und der Vita Kaiser Heinrichs II.

¹²² Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 107–169.

¹²³ Müller, J.-D. (2007), S. 109.

¹²⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 109.

¹²⁵ Müller, J.-D. (2007), S. 109.

¹²⁶ Müller, J.-D. (2007), S. 109.

¹²⁷ Müller, J.-D. (2007), S. 109.

¹²⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 123.

und Kaiserin Kunigundes des Ebernand von Erfurt – in *Mai und Beaflo*¹²⁹ genauso nachgewiesen wie im *Reinfrid von Braunschweig*.¹³⁰ Die deutschsprachige Variante von *Mai und Beaflo* ermögliche es, in der „Überformung der prüfungsreichen Liebesgeschichte durch implizit legendarische Erzählmuster“ „das Verhältnis von frommer Keuschheit und normgerechter Ehepraxis ohne radikal asketische Konsequenz auszuhandeln.“¹³¹ Kennzeichnend für den Text sind die Marginalisierung von Sexualität, auf deren potenzielle negativ-sündenhafte Ausgestaltung in Inzest, Prostitution und Ehebruch angespielt wird, und ein Ehemodell, das das Ehepaar Mai und Beaflo erst am Ende in „einem heiligmäßen Leben“ wieder zusammenführt. Vorgeführt wird

„die Ermöglichung dynastischer Prokreation bei weitestgehender Ausschaltung von Sexualität“; die Existenz einer „dynastische[n] Ehe [wird] nur auf dem Umweg über ihre asketische Alternative“ zugelassen.¹³²

Knapp geht Müller auf die Beziehung Yrcanes und Reinfrieds ein. Er konstatiert, dass der Erzähler das Ideal einer „höfische[n] Minnebeziehung“ ausgestalte, es aber zudem mit der Propagierung des biblisch begründeten Eigenwerts der Ehe verknüpfe, die von Gott im Paradies eingesetzt und deren institutionelle Bedeutung von Jesus bei der Hochzeit zu Kana¹³³ bekräftigt worden sei. Nicht nur darin zeige sich, dass „selbst die erotische Kultur des Hofes auf religiöse Legitimation nicht [habe] verzichten“¹³⁴ können, denn in der von Maria persönlich angekündigten Geburt des lang ersehnten Erben seien die Umstände der Geburt der Gottesmutter selbst anzitiert worden.

Die literarischen Verhandlungen über den spannungsreichen Antagonismus zwischen geistlichen und weltlichen Lebensmodellen be-

¹²⁹ *Mai und Beaflo*. Minneroman des 13. Jahrhunderts. Hg. von Christian Kiening/Katharina Mertens Fleury, Zürich 2008. Im Folgenden zitiert als: *Mai und Beaflo*.

¹³⁰ *Reinfrid von Braunschweig*. Hg. v. Karl Bartsch, Tübingen 1871 (BLV 109). Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 129–132.

¹³¹ Müller, J.-D. (2007), S. 129.

¹³² Müller, J.-D. (2007), S. 131. Müller zitiert hier Schulz, Armin/Walliceck, Wolfram: Heulende Helden. ‚Sentimentalität‘ im späthöfischen Roman am Beispiel von ‚Mai und Beaflo‘. In: Betz, Thomas/Walliceck, Wolfgang (Hg.): Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Festschrift für Volker Hoffmann, München 2005, S. 17–48, hier S. 31.

¹³³ Vgl. Joh 2,1–12.

¹³⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 131.

schränken sich in den mittelalterlichen Texten nicht auf den Aspekt hochadelliger Prokreation oder Enthaltensamkeit, der im Zentrum dieser Untersuchung steht. Wie Jan-Dirk Müller gezeigt hat, wird dieser Gegensatz vielfach literarisch produktiv. Nur schlaglichtartig soll hier anhand weniger Textbeispiele beleuchtet werden, wie dieser Antagonismus variantenreich literarisch nutzbar gemacht worden ist. Er findet sich zum Beispiel in mittelhochdeutschen Adaptionen von Marienleben und Erzählungen vom Leben der Heiligen Familie¹³⁵ ebenso ausgestaltet und erzählt wie in legendarischen Erzählungen. Ottos *Eraclius*¹³⁶ oder Konrads von Würzburg *Alexius*¹³⁷ stellen kompromisshaft dar, wie „Heiligkeit unter den Bedingungen der gewöhnlichen Welt“¹³⁸ gewonnen werden kann. „Der Heilige steht nicht von vorneherein außerhalb aller gewöhnlicher Ordnungen, sondern muß diese Ordnungen erst noch hinter sich lassen.“¹³⁹ Kennzeichnend für solche „legendarischen Hybridisierungen“ sind „die Schwächung der Vaterrolle, das Interesse an spiritueller (nicht-sexueller) Zeugung und das Motiv der langen Kinderlosigkeit, die das Kind als Werk Gottes erscheinen läßt.“¹⁴⁰ Die Ehe der Eltern dient dem Zweck der Zeugung des Helden. Während sich die Herkunftsfamilie des Eraclius durch den Tod des Vaters und den Klostereintritt der Mutter auflöst und Eraclius auch als Kaiser keine eigene Familie gründen darf, sondern sein Leben ganz auf Gott ausrichtet, entzieht sich Alexius den genealogisch-prokreativen Anforderungen seines vornehmen Standes gerade noch rechtzeitig und verlässt sein Elternhaus, um als armer Bettler Gott zu dienen. Die Rückkehr nach Hause erfolgt jedoch nicht im öffentlichen Triumph, sondern anonym in der Bettlerexistenz, in der Alexius bis zu seinem Tod noch siebzehn Jahre lebt.

„Die Rückkehr erlaubt [...] einen Kompromiss: Alexius ist der Heilige, der in der Familie ohne Familie lebt; der Sohn kehrt zu Eltern und Ehefrau zurück, ohne sich ihnen zu nähern. Die Rückkehr ins Vaterhaus bedeutet

¹³⁵ Vgl. Müller, J.-D. (2007), S. 110–116.

¹³⁶ Otte: *Eraclius*. Hg. von Winfried Frey, Göppingen 1983 (GAG 348).

¹³⁷ Konrad von Würzburg: *Alexius*, in: *Die Legenden II*. Hg. von Paul Gereke, Halle 1926, S. 1–63.

¹³⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 117.

¹³⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 117.

¹⁴⁰ Müller, J.-D. (2007), S. 117.

nicht [...] Re-integration des Verlorenen und die Wiederherstellung familialer Ordnung, sondern deren Überwindung und Überhöhung.“¹⁴¹

Eine „Prozessierung der Lebensformen“¹⁴² macht Müller in einer Reihe von Texten aus, für die hier stellvertretend die *Gute Frau*¹⁴³ erwähnt sein soll. Der Text präsentiert ein sich liebendes Ehepaar, das gemeinsam dem weltlichen Leben entsagt und damit „die Ehe selbst zum Ort der Askese macht“¹⁴⁴ – jedoch nicht ohne in diesem asketischen Leben für legitime Nachkommen zu sorgen. Die künftigen Eheschließungen der durch das Leben in Armut von ihrer Familie getrennten Guten Frau sind gekennzeichnet von Gottes Eingreifen, der sie vor der Sünde illegitimer Sexualität bewahrt, die sie in Unkenntnis des Weiterlebens ihres Mannes begehen würde. Gott lehnt also Sexualität in den neuen Ehen der Guten Frau mit dem Grafen von Bleis und dann mit dem König von Frankreich ab, verhindert jedoch diese Ehen selbst nicht. Das feudaladelige Ziel, dem französischen Thron einen Erben zu beschern, wird nach dem Tod des Königs dennoch erreicht: In ihrem Trauerjahr von neuen Bewerbern unbedrängt, sendet Gott ihren ersten, einzig legitimen Mann zur Guten Frau zurück, und die Familie ist wieder vereint: „So wird das dynastische Ziel auf dem Umweg über zwei Josefsehen mit Gottes Hilfe erreicht [...], so daß es wieder ein Herrschergeschlecht auf dem Thron von Frankreich gibt.“¹⁴⁵ Dabei propagiert der Text einen Kompromiss zwischen feudaladeligem Prokreationsanspruch und dem enthaltsamen, auf Gott ausgerichteten Leben.

„Die neue Dynastie verdankt sich religiöser Erniedrigung und Asexualität. So entsteht ein Ausgleich zwischen sexueller Enthaltsamkeit und feudaler Familienordnung. [...] Es entsteht eine dynastische Form von Heiligkeit.“¹⁴⁶

¹⁴¹ Müller, J.-D. (2007), S. 122.

¹⁴² Müller, J.-D. (2007), S. 132.

¹⁴³ *Die Gute Frau*. Diplomatic copy and critical edition. Hg. von Denis J. B. Mackinder-Savage, Auckland 1978.

¹⁴⁴ Müller, J.-D. (2007), S. 133.

¹⁴⁵ Müller, J.-D. (2007), S. 135.

¹⁴⁶ Müller, J.-D. (2007), S. 135.

Als Beispiel für den Erzählkern „Der Heilige und der Hof“ nennt Müller die Georgslegende Reinbots von Durne.¹⁴⁷ Er bietet das Modell des harmonisierten „Verhältnis[ses] von Helden- und Heiligenleben“, denn „Georg vereint bruchlos beide Rollen; er ist Heros als Heiliger und heiligmäßiger Heros.“¹⁴⁸ In diesem Text spielen Sexualität und dynastische Eheschließung keine Rolle.

2.5 TEXTCORPUS

An diesem Punkt setzt die Textauswahl dieser Untersuchung an. Sie kann nur exemplarisch den unterschiedlich gelagerten Umgang mit den Geltungsansprüchen des weltlichen und des geistlichen Lebensmodells aufzeigen. Die Texte entstanden wohl im Zeitraum zwischen 1150 und 1300 und damit, grob vereinfacht gesagt, vor dem Hintergrund der gleichen außerliterarischen Diskurse.

Als erster zu untersuchender Text wurde *König Rother* gewählt. Er stellt einen hochadligen Lebensentwurf vor, in dem ideales imperiales Herrschertum und persönliche intensive Vorsorge für das Seelenheil ‚hintereinandergeschaltet‘ und damit harmonisiert werden – ein absolut vorbildlicher, ‚gangbarer‘ Weg für adlige Rezipienten, die dafür allerdings rechtzeitig, also zu ihren Lebzeiten, für eine geordnete Herrschaftsübergabe an ihren Sohn hätten sorgen müssen. *König Rother* präsentiert – als einziger der untersuchten Texte, in dem die (fiktiven) Protagonisten nicht Heiligenrang besaßen und in dem Gott nicht durch Wunder in das Geschehen eingreift – trotz seiner Fiktionalität ein nachahmbares Lebensmodell, gewissermaßen ein Paradigma.

Ein wesentlich differenzierteres Bild des Kernproblems zeichnen die anderen drei gewählten Texte. Sie erweisen sich als ‚hybrid‘ im Sinne Armin Schulzes.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Reinbot von Durne: Der Heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften hg. v. Carl von Kraus, Heidelberg 1907.

¹⁴⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 150.

¹⁴⁹ Armin Schulz definiert den Begriff wie folgt: „In der Erzähltheorie bedeutet ‚Hybridisierung‘ eine Art der literarischen Kombinatorik, die über die bloße Montage einzelner Elemente hinausgeht, weil sich die unterschiedlichen Sinnbildungsmuster nicht bloß nacheinander ablösen (syntagmatisch), sondern wechselseitig durchdringen, indem ein Element (ein Motiv, eine Szene, eine Figur, ein Handlungsraum etc.) von mehreren Logiken her bestimmt wird, im Sinne einer Strukturellen Überdetermination.“ Schulz, Armin: Erzähl-

Zunächst wird der *Münchener Oswald*¹⁵⁰ betrachtet, ein in mehrfacher Hinsicht hybrider Text – wegen seiner ‚Gattungszugehörigkeit‘ und wegen des Handlungsverlaufs. Protagonist des Textes ist ein historischer Heiliger, Oswald von Northumbrien. Damit steht der Text der Gattung der Heiligenlegende zumindest vom Sujet her nahe, historisch nachweisbare, individuelle ‚Charakter‘züge des ‚echten‘ Oswald sind allerdings Jahrhunderte nach seinem Ableben nicht mehr erkennbar. Andererseits wurde der Text, wie auch *König Rother*, in der Forschung lange der Gattung der sogenannten ‚Spielmannsepen‘ zugerechnet, die angesichts unhaltbar gewordener Basisannahmen des 19. Jahrhunderts nur noch forschungsgeschichtlichen Wert besitzt. Wichtiger im Kontext dieser Arbeit ist allerdings, wie der unbekannte Autor sich im Spannungsfeld von Ehe und Enthaltsamkeit mit seinem Text positioniert: Oswald muss die Widrigkeiten und Gefahren einer gefährlichen Brautwerbung überstehen, um am Ende eben *keinen* Nachkommen zu zeugen: Der Zweck heiligt hier buchstäblich die Mittel.

Zeitlich ungleich näher am tatsächlichen Leben ihrer ProtagonistInnen wurden dagegen die deutschsprachigen Viten des Kaiserpaars Heinrich und Kunigunde und der Landgräfin Elisabeth von Thüringen verfasst. Mit diesen Texten wagt sich die Arbeit auf das Gebiet der Hagiografie. Dennoch wird das Leben dieser Heiligen nicht so erzählt, wie man es von Heiligenleben vielleicht erwarten könnte. Die Verfasser entheben ‚ihre‘ Heldinnen und Helden nicht etwa eindeutig und von Beginn an den weltlich-hochadeligen Bewertungskategorien; sie lassen die Heiligen eben nicht ohne Rücksicht auf deren Einbettung in den Denkhorizont des Feudaladels agieren und mit ihrer Umwelt interagieren. Genau das macht aber die Attraktivität dieser Texte für den Untersuchungsgegenstand aus: Sie thematisieren einmal mehr, einmal weniger verdeckt, wie es Angehörigen des Hochadels hätte möglich sein können, trotz ihres dynastisch-herrschaftlichen Eingebundenseins einen (individuellen) Lebensweg einzuschlagen, der dazu führte, dass sie nach ihrem Tod zur Ehre der Altäre erhoben werden konnten – allerdings nicht

theorie in mediävistischer Perspektive. Hg. von Manuel Braun/Alexandra Dunkel/Jan-Dirk Müller, Berlin/Boston 2012, S. 121. Im Folgenden zitiert als Schulz, A. (2012).

¹⁵⁰ Das Spannungsverhältnis der Lebensmodelle wird in der Münchener Fassung wesentlich deutlicher als im *Wiener Oswald*.

auf dem Weg der simplen harmonisierenden Einebnung jeglicher Widersprüche und Spannungen. Beide Texte realisieren diesen ‚Kompromiss‘, der im Falle Elisabeths sicherlich weit weniger als ‚höfisch‘ anzusehen ist, auf unterschiedliche Weise: bei Heinrich und Kunigunde durch eine konsequent von Beginn an gelebte Josefsche auf dem schmalen Grad zwischen Verheimlichung und Aufdeckung, bei Elisabeth und ihrem Mann Ludwig durch eine keusche, aber nicht enthaltsame Ehe. In ihrer Witwenzeit wendet sich Elisabeth völlig von der Adelswelt ab, baut ihr neues Leben allerdings auf ihrem früheren Status und Besitz auf.

Die Untersuchung des Erzählkerns erfolgt auf der Ebene der *histoire*. Will man die je signifikant unterschiedliche Verarbeitung und Variation des Erzählkerns der „antagonistischen Lebensformen“ in einzelnen Texten deutlich nachvollziehbar machen und damit ihr unterschiedliches Profil noch klarer konturieren, als es Müller in seinen weit ausgreifenden „Höfischen Kompromissen“ schon aus Platzgründen möglich ist, ist es notwendig, die Untersuchung auf der Ebene des *discours* anzugehen und die narrative Ausgestaltung des Erzählkerns im einzelnen Text in den Blick zu nehmen – ausgehend von der bekannten Tatsache, „daß die ästhetisch-emotionale Wirkung des Werkes von den Eigenschaften der Vermittlung beeinflusst wird“¹⁵¹. Dabei kann schon aus arbeitsökonomischen Gründen keine an – ohnehin nicht erreichbarer – Vollständigkeit orientierte narratologische Erfassung der vier untersuchten Texte angestrebt werden, sondern ein situativ eingenommener narratologischer Standpunkt, der stets der Profilierung des Erzählkerns im Einzeltext dienen soll. Deshalb sind die Unterkapitel im interpretativen Teil dieser Arbeit auch anhand der Leitfrage konzipiert, was erzählt wird; das „Wie“, also die Frage nach der Art und Weise der Darstellung, wird dort zur Analyse herangezogen, wo es Erkenntnisse zur Fragestellung verspricht.

2.6 POSITIONIERUNGEN UND EINFLÜSSE

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die konkrete Ausgestaltung des Erzählkerns in den ausgewählten Texten. Es gibt jedoch Schnittmengen zwischen den Texten, die ihren literarischen Status, die (mutmaßlichen) Rahmenbedingungen der Textentstehung und der zeitgenössischen Rezeption

¹⁵¹ Martinez/Scheffel (2009), S. 21.

sowie die Verwendung von Elementen literarischer Schemata betreffen. Weil davon ausgegangen wird, dass diese Punkte die Ausgestaltung oder Wirkungsabsicht des Erzählkerns im jeweiligen Text nicht unwesentlich beeinflussten – genauso wie die Regeln des Sagbaren im *discours* –, sollen sie im Folgenden näher untersucht werden. Um inhaltliche Doppelungen zu vermeiden, werden sie den Einzeluntersuchungen vorangestellt und textübergreifend betrachtet.

Konkret handelt es sich bei diesen Aspekten um die Frage nach den Entstehungsbedingungen der Texte und nach dem Verhältnis Autor/Erzähler (Kap. 2.6.1). Daran anschließend, wird das Erzählschema der „gefährlichen Brautwerbung“ in den Blick genommen (Kap. 2.6.2). Während sich die Analyse beim letztgenannten Punkt auf der Ebene der *histoire* bewegt, begibt sie sich zunächst auf das Feld der Untersuchung des *discours*.

2.6.1 AUTOREN, ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN, ERZÄHLSITUATIONEN

Der erste der hier behandelten Texte, *König Rother*, ist wohl auch die älteste der vier untersuchten mittelhochdeutschen Dichtungen. *König Rother* entstand nach einhelligem Forschungskonsens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und wurde in der Handschrift H – eine quasi-unikale, annähernd vollständige Überlieferung – spätestens 50 Jahre nach seiner Entstehung verschriftlicht.¹⁵² Er erzählt von der gefährlichen Brautwerbung des weströmischen Königs Rother um die Tochter des ost-römischen Herrschers Konstantin, der Etablierung Rothers am konstantinischen Hof unter falscher Vertriebenen-Identität nach der Festsetzung der Werbungsboten und der Erlangung der Königstochter durch *list*, von ihrer Rückentführung durch Untergebene Konstantins und schließlich von der endgültigen Vereinigung des Paares mit der Einwilligung Konstantins, zusätzlich versehen mit dem Motiv des Heidenkampfes. In der Forschung lange als Vorläufer der heute kanonischen Werke des Hochmittelalters mit relativ wenig Aufmerksamkeit bedacht, wurde der Text in

¹⁵² Zu Überlieferungssituation und Editionsgeschichte vgl. die Einleitung von Peter K. Stein und Ingrid Bennewitz in: *König Rother*. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hrsg. von Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Beatrix Koll und Ruth Weichselbaumer, Stuttgart 2000, S. 9–22. Im Folgenden zitiert als: *König Rother*.

der älteren Forschung mit dem Schlagwort ‚Spielmannsepos‘¹⁵³ abqualifiziert und wird unter dem Stichwort ‚Brautwerbungsdichtung‘ an vergleichsweise unbedeutender Stelle in die Literaturgeschichte eingeordnet. Kontroversen entwickelten sich in der älteren Forschung klassischerweise um Fragen der Auftraggeber¹⁵⁴ und – am heftigsten umstritten – darum, ob die Gestaltung der Rother-Figur einem historischen Vorbild folge und ein realer Herrscher wie Friedrich I. Barbarossa,¹⁵⁵ Heinrich VI.¹⁵⁶ oder der normannische Herrscher Roger II. von Sizilien (1095–1154)¹⁵⁷ in ihr dargestellt sei. All diese Versuche der zeitlichen und lokalen Fixierung des *König Rother* fußten auf einer methodisch fragwürdigen Prämisse: „Da äußere Anhaltspunkte fehlen, hat man aus der Handlungsweise und dem Charakter der fiktiven Namensträger auf die politische

¹⁵³ Zur präzisen Problematisierung des Begriffs vgl. Behr, Hans-Joachim: Spielmannsdichtung. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft (2003), Bd. 3, S. 474–476, der resümiert (S. 476): „Die neueste Forschung verwendet den Begriff ‚Spielmannsdichtung‘ mehr oder weniger nur noch als Chiffre, da er eingeführt und durch keinen treffenderen ersetzt ist.“

¹⁵⁴ Friedrich Panzers Theorie gemäß entstand der Text am Hof Welfs VI. Vgl. Panzer, Friedrich: Italische Normannen in deutscher Heldensage, Frankfurt a. M. 1925 (Deutsche Forschungen 1). Nach Klaus Siegmund gab Bischof Ekbert von Bamberg *König Rother* in Auftrag, vgl. Siegmund, Klaus: Zeitgeschichte und Dichtung im ‚König Rother‘. Versuch einer Neudatierung, Berlin 1959, bes. S. 74f., im Folgenden zitiert als: Siegmund (1959); Uwe Meves und Ferdinand Urbanek gehen davon aus, dass die Nachfahren des bayerischen Geschlechts der Tengelinger den *Rother*-Dichter beauftragt haben, vgl. Meves, Uwe: Studien zu König Rother, Herzog Ernst und Grauer Rock (Orendel), Frankfurt a. M. u.a. 1976, bes. S. 69–99 und Urbanek, Ferdinand: Kaiser, Grafen und Mäzene im „König Rother“, Berlin 1976 (Philologische Studien und Quellen; 71), passim. Im Folgenden zitiert als: Urbanek (1976). Dagegen zuletzt Graf, Klaus: Literatur als adelige Hausüberlieferung? In: Heinze, Joachim (Hg.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 14), S. 126–144, hier S. 129.

¹⁵⁵ Störmer, Wilhelm: Königtum und Kaisertum in der mittelhochdeutschen Literatur zur Zeit Friedrich Barbarossas. In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen 1992 (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte 40), S. 581–601; im Folgenden zitiert als: Störmer (1992) und Urbanek, Ferdinand: Rot-her und *Imperator Rubens* (Barbarossa) – Typus und Realität im Epos vom König Rother. In: Krohn, Rüdiger/Thum, Bernd/Wapnewski, Peter (Hg.): Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst, Stuttgart 1978 (Karlsruher Kulturwissenschaftliche Arbeiten 1), S. 132–143.

¹⁵⁶ Vgl. Siegmund (1959), passim.

¹⁵⁷ Vgl. Giunta, Francesco: Roger II. In: LexMA (2002), Bd. 7, Sp. 937f. Zur These, Rother sei das literarische Abbild Rogers, vgl. kritisch Gellinek, Christian: König Rother – kein Kaiser Rother. Ein kleiner Beitrag zur vergleichenden Namenforschung. In: ZfdPh 100 (1981), S. 338–345.

Konstellation zurückgeschlossen, die der Dichtung zugrunde liegen soll.“¹⁵⁸ Bei aller Plausibilität ist letztendlich keine der Theorien, die einen konkreten Entstehungshintergrund nachweisen möchten, anhand außer-literarischer Zeugnisse zu verifizieren. Gerade vor dem Hintergrund der diskursanalytischen Herangehensweise dieser Untersuchung wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Forschung ein wirklicher Nachweis des Auftraggebers, Dichters und Entstehungsortes gelungen wäre; da dies nicht der Fall ist, wurde entschieden, diese Aspekte aus der Interpretation auszuklammern und lediglich von Joachim Bumkes vorsichtiger Feststellung auszugehen, dass *König Rother* wohl „von einem rheinischen Dichter für ein bayerisches Publikum“¹⁵⁹ verfasst wurde. Wie am Handlungsverlauf leicht zu erkennen ist, folgen im *König Rother* zwei Handlungssequenzen aufeinander, die sich auffallend ähneln, nämlich die Brautwerbung und ‚Entführung‘ der Königstochter nach Bari als erster Abschnitt (ca. bis V. 2946, bis zur Zeugung Pippins) und danach die Rückentführung der Prinzessin, Rotherers erneute Ausfahrt und die endgültige Heimholung seiner Ehefrau. In der Forschung wurde dieser Befund im Hinblick auf die Entstehung des Textes diskutiert, zumal das Werk zeitlich am Übergang von rein mündlich zu schriftlich überlieferter literarischer Tradition angesiedelt wird:

„Die Zweiteiligkeit ist vielleicht als Schemaoption bereits auf mündlicher Stufe vorgegeben, vielleicht aber auch als Interpretation und Diskussion des ursprünglich nicht gedoppelten Schemas im Medium der Schrift zu verstehen.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Vgl. zusammenfassend Joachim Bumkes Bilanz zum Entstehungshintergrund des *König Rother*. In: Bumke, Joachim: *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300*, München 1979, S. 91–96; hier S. 91. Im Folgenden zitiert als: Bumke (1979).

¹⁵⁹ Bumke (1979), S. 95.

¹⁶⁰ Stock, Markus: *Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ‚Straßburger Alexander‘, im ‚Herzog Ernst B‘ und im ‚König Rother‘*, Tübingen 2002, S. 232. Im Folgenden zitiert als: Stock (2002). Zur Zweiteiligkeit des *König Rother* vgl. unten Kap. 4.1.1. Die These der Zweigliedrigkeit geht zurück auf einen Aufsatz von Schröder, Walter Johannes: *König Rother. Gehalt und Struktur*. In: DVJS 29 (1955), S. 301–322, wieder in: Schröder, Walter Johannes (Hg.): *Spielmannsepik*, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung; 395), S. 323–350 und wird detailliert dargelegt von Benath, Ingeborg: *Vergleichende Studien zu den Spielmannsepiken König Rother, Orendel und Salman und Morolf*. In: PBB (Halle) 84/1982, S. 312–372. Zur These über die im Rother offenbar werdende „Literarisierungsschwelle“ vgl. Kie-

Die vorliegende Untersuchung stützt sich auf die These Markus Stocks, die Zweigliedrigkeit des *König Rother* diene einer „affirmativen Doppelung“¹⁶¹. *König Rother* gilt der Forschung als Paradigma, nämlich als derjenige Text, der dem „heuristisch wertvollen Konstrukt“¹⁶² des Brautwerbungsschemas¹⁶³ am nächsten kommt. Ausführlich wird der Begriff des Erzählschemas im folgenden Kapitel thematisiert.

Die Forschung geht davon aus, dass die Geschichte *König Rother* von ihren zeitgenössischen Hörern/Lesern als historisch wahr aufgefasst wurde.¹⁶⁴ Der Autor erwähnt Quellen seiner Dichtung und unterstreicht damit den Wahrheitsanspruch des Textes. Wenn er sich auf seine Quellen bezieht, verwendet er meist das Substantiv „*bûch*“¹⁶⁵, mit „*liet*“¹⁶⁶ bezeichnet er stattdessen fast immer seinen eigenen Text. Wegen der Existenz einer „*orkunde*“¹⁶⁷ seien zudem die heldenhaften Kampfestaten von *Rother*s Vasallen um *Wolfrat von Tengelingen* auf ewig nacherzählbar. Auffällig ist, dass der Dichter seinen Erzähler immer von ‚*Büchern*‘ sprechen lässt, wenn er sich auf seine Vorlagen bezieht. Das zeigt, dass er bewusst auf den verschriftlichten Status einer wie auch immer konstruierten Vorgängerdichtung¹⁶⁸ abzielt, um damit die Glaubwürdigkeit seines Textes zu erhöhen: Einer schriftlichen Quelle wird ein höherer Wahrheitsgehalt zugebilligt als einer mündlich überlieferten Erzählung.

ning (1998) und Schmitz, Silvia: War umbe ich die rede han ir hauen. Erzählen im *König Rother*. In: Lieb, Ludger/Müller, Stephan (Hg.): Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, Berlin/New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20), S. 167–190 sowie kritisch dazu Deutsch, Lorenz: Die Einführung der Schrift als Literarisierungsschwelle. Kritik eines mediävistischen Forschungsfaszinosums am Beispiel des *König Rother*. In: *Poetica* 35 (2004), S. 69–90. Im Folgenden zitiert als: Deutsch (2004).

¹⁶¹ Vgl. Stock (2002), zusammenfassend S. 277–280. Zu Stocks These vgl. unten Kap. 4.1.6.

¹⁶² Schulz, Armin: Morolfs Ende. Zur Dekonstruktion des feudalen Brautwerbungsschemas in der sogenannten „Spielmannsepik“. In: PBB 124/2 (2002), S. 233–249, hier S. 249. Im Folgenden zitiert als: Schulz, A. (2002).

¹⁶³ Grundlegend zum Idealtyp vgl. Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur, Bern 1985 (Bibliotheca Germanica 28). Im Folgenden zitiert als: Schmid-Cadalbert (1985).

¹⁶⁴ Vgl. Stock (2002), S. 5.

¹⁶⁵ V. 16 (Plural), 3479, 4173 (Plural), 4710 (Plural). In A1^{va} 11 meint „*bûch*“ *König Rother*.

¹⁶⁶ V. 1503, 1907, 3490, 4790. In V. 1826 bezieht sich „*liet*“ auf die Quelle.

¹⁶⁷ V. 4266.

¹⁶⁸ Ausführlich zur Frage nach der Entstehungsgeschichte und der Zweiteiligkeit des *König Rother* vgl. zuletzt Stock (2002), S. 230–244.

Der sogenannte *Münchner Oswald* hat mit dem *König Rother* auf den ersten Blick viel gemein: Er wurde ebenfalls zur ‚Spielmannsdichtung‘ gezählt und war für die Forschung bisher allenfalls von randständigem Interesse. Die Mehrheit seiner modernen Editoren und Erforscher datierte ihn trotz der ausschließlich späten Überlieferung sämtlicher *Oswald*-Fassungen aus dem 14./15. Jahrhundert¹⁶⁹ wie den *König Rother* in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts,¹⁷⁰ während eine Minderheit für eine Entstehung im 14. Jahrhundert plädierte.¹⁷¹ Jüngst haben Rüdiger Brandt und im Anschluss an ihn Rabea Kohnen zahlreiche Indizien für eine Spätdatierung der in der älteren Forschung zu den ‚Spielmannsepen‘ gezählten Texte ins Feld geführt, mit Ausnahme des *König Rother*.¹⁷² Dass in dieser Frage bisher allerdings kein aktueller Forschungskonsens habe hergestellt werden können, liege laut Kohnen vor allem daran, dass die Texte in der jüngeren Forschung ohnehin wenig Beachtung finden würden, so dass auch keine breite kritische Auseinandersetzung mit dem ja als über-

¹⁶⁹ Vgl. die Übersicht über die Handschriften in der auch dieser Arbeit zugrunde liegenden Edition von Curschmann. *Der Münchner Oswald*. Mit einem Anhang: die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts. Hg. von Michael Curschmann, Tübingen 1974 (ATB 76). Im Folgenden zitiert als: *Münchner Oswald*.

¹⁷⁰ Vgl. *Münchner Oswald*, S. IX: „Kernstück dieser breiten Stoff- und Erzähltradition und authentischster Vertreter des im 12. Jahrhundert entstandenen Versepos ist der ‚Münchner Oswald‘.“ Vgl. hierzu auch Curschmann, Michael: „Münchner Oswald“ und „Wiener Oswald“. In: ²VL (1987), Bd. 6, Sp. 766–772 und ²VL Bd. 10 (1999), Sp. 1027–1031. Die Meinung basiert auf Baeseckes Überlegungen zum „Urtext“, vgl. *Der Münchener Oswald*. Text und Abhandlung von Georg Baesecke, Hildesheim/New York 1977 (Neudruck d. Ausg. Breslau 1907), S. 377ff., im Folgenden zitiert als *Der Münchener Oswald*; zusammenfassend Schröder, Walter Johannes: *Spielmannsepik*. 2., verb. Aufl., Stuttgart 1967, S. 52ff.

¹⁷¹ Vgl. unter den Prämissen sozialistischer Literaturgeschichtsschreibung und mit dem Plädoyer für die Entstehung der *Münchner* nach der Wiener Fassung Bräuer, Rolf: *Das Problem des Spielmannischen aus der Sicht der St.-Oswald-Überlieferung*, Berlin 1969, S. 121f und Bräuer, Rolf: *Dichtung des europäischen Mittelalters*. Ein Führer durch die erzählende Literatur, München 1991, S. 304. Auch Helmut de Boor meldet Zweifel an Baeseckes Datierung an und hielt eine Entstehung der *Oswald*-Dichtungen erst im 14. Jahrhundert für möglich, vgl. de Boor, Helmut: *Geschichte der deutschen Literatur* Bd. 1: *Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung*, 9. Aufl. bearb. von Herbert Kolb, München 1979, S. 267.

¹⁷² Vgl. Brandt, Rüdiger: „Spielmannsepik“. *Literaturwissenschaft zwischen Edition, Überlieferung und Literaturgeschichte*. Ein nicht immer unproblematisches Verhältnis. In: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 37 (2005), S. 9–49, im Folgenden zitiert als: Brandt (2005) und Kohnen, Rabea: *Die Braut des Königs*. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen, Berlin/Boston 2014 (Hermaea 134), im Folgenden zitiert als: Kohnen (2014).

holt anerkannten Konstrukt der ‚Spielmannsdichtung‘ mehr stattfinde.¹⁷³ Kohnen exemplifiziert die angeführten Datierungsschwierigkeiten anhand des *Orendel* und macht damit nicht nur deutlich, dass die Hauptargumente für die frühe Datierung auf problematischen Prämissen beruhen, die im Kontext der Vorstellung von der ‚spielmännischen‘ Dichtung zu finden sind (beispielsweise „spielmännische Autorschaft, mündliche Textvermittlung, klare Entwicklungslinien in der Literaturgeschichte und abbildhafter Bezug von Literatur auf kulturelle und geschichtliche Konfigurationen“),¹⁷⁴ sondern folgt zudem Brandt, der aus seiner Betrachtung der Editions-geschichte der ‚Spielmannsepen‘¹⁷⁵ und der Analyse der einschlägigen Handbuch- und Lexikonartikel resümiert:

„Die fünf Epen sind in den Textformen, in denen sie überliefert sind, literaturgeschichtlich in funktionaler, literatursoziologischer, mentalitätsgeschichtlicher, stilgeschichtlicher und manch anderer Hinsicht ausschließlich den Zeiträumen zugehörig, in welche die einzelnen Überlieferungsträger verweisen. Lediglich *stoffgeschichtlich* kann bzw. muss man von dieser Zuordnung eine Ausnahme machen. Dass es sich jedoch um ältere, zum Teil sehr alte Stoffe handelt, kann nicht dazu führen, dass man weiter mit fiktiven Vorformen operiert und diese zum Bestandteil einer deutschen Literaturgeschichte zwischen (ungefähr) 1150 und 1190 macht.“¹⁷⁶

Diese Überlegungen betreffen von den hier untersuchten Texten nicht den *König Rother*, aber den *Münchener Oswald*. Allerdings kann dieses unge löste Datierungsproblem vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit weitgehend unberücksichtigt bleiben: Der diskursive Hintergrund

¹⁷³ Vgl. Kohnen (2014), S. 13f.

¹⁷⁴ Kohnen (2014), S. 13f.

¹⁷⁵ Positiv hebt Brandt lediglich die *Rother*-Edition von Stein/Bennwitz hervor, die, unter Berücksichtigung neuerer Studien, einen Ansatz gefunden hätten, der so deutlich wie nirgendwo sonst in der einschlägigen Forschung „sowohl terminologisch als auch funktionsgeschichtlich von der ‚Spielmannsepi‘ wegführt.“ Brandt (2005), S. 42. „An die Stelle einer durch die inhaltlich schon längst als nicht mehr tauglich erwiesene Nomenklatur provozierten Blickrichtung auf diffuse mögliche Vorphasen [...] tritt eine Perspektive, die sich des synchronen literaturgeschichtlichen Stellenwerts des Textes vergewissern will.“ Brandt (2005), S. 43. Aus der Annahme, der *König Rother* sei in der Zeit seiner Überlieferung als singulär anzusehen, könne man auf neue Traditionsbildungen schließen. Wenn man zudem anhand der Überlieferungssituation der *Oswald*-Dichtungen, des *Orendel* und von *Salman und Morolf* keine einleuchtende Verbindung mehr zum *König Rother* und, wie Brandt ergänzt, auch zum *Herzog Ernst* mehr ziehen könne, dann wäre damit „die nur noch terminologisch konservierte Einheit der Gruppe endgültig aufgebrochen“. Brandt (2005), S. 43.

¹⁷⁶ Brandt (2005), S. 41. Hervorhebung im Original.

der Enthaltsamkeits- und Ehediskussion bleibt *grosso modo* zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert ähnlich, da Neuerungen kirchenrechtlich-theologischer Art im Zuge der hochmittelalterlichen Kirchenreform zu finden sind, wie in Teil 3 gezeigt werden wird, und damit für das 12. wie für das 14./15. Jahrhundert eine ähnliche Relevanz angenommen werden darf. Daher wurde entschieden, den *Münchner Oswald* in der Reihung der Texte auf seinem bislang angestammten Platz in der Entstehungschronologie der vier Werke zu belassen, ihn also nach dem *König Rother*, aber vor *Keisir unde Keisirin* zu untersuchen.

Zudem wurde kontrovers diskutiert, welchem der beiden Überlieferungsstränge, an deren Ende die nach Länge und Inhalt deutlich differierenden Fassungen des *Münchner* wie des *Wiener Oswald* stehen, in Entstehung und literaturgeschichtlicher Bedeutung die Priorität zuzugestehen sei.¹⁷⁷ Sicherheit ist über Datierung und Stemma jedoch ohnehin nicht zu erlangen, so dass diese Frage hier ausgeblendet bleiben muss. Denkbar wären aber „frühe[...] Kristallisationspunkte[...]“¹⁷⁸ der *Oswald-Überlieferung*, sind doch beide Überlieferungsstränge unterschiedlich geografisch lokalisierbar: Der *Münchner Oswald* war wohl vor allem im alemannisch-bairischen Sprachgebiet verbreitet, der *Wiener Oswald* im ostmitteldeutschen Raum.¹⁷⁹ Die Überlieferungsumgebung ist in beiden Fällen überwiegend eine hagiografische.¹⁸⁰ Mit den Fragen der Überlieferung wurde in der Forschung die Perspektive auf den Inhalt des *Münchner Oswald* eng verbunden, dennoch hat die Überlagerung von Brautwerbungserzählung, Schwankgeschichte und Heiligenvita in der Forschung lange für Irritationen gesorgt. Der Überlieferungskontext

¹⁷⁷ Kiening nennt die Frage nach dem Verhältnis der beiden Fassungen zueinander „prekär“: „Sie lässt sich nicht einfach übergehen, gehört es doch zur Spezifik mittelalterlicher Narrativik, je neu vor dem Horizont der Tradition zu erzählen. Sie lässt sich aber auch nicht einfach beantworten [...]: Kürzung oder Aufschwellung – beide Möglichkeiten sind grundsätzlich denkbar und im gegebenen Fall nicht gegeneinander auszuspielen.“ Kiening, Christian: *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens*, Würzburg 2009 (Philologie der Kultur; 1), S. 143. Im Folgenden zitiert als: Kiening (2009).

¹⁷⁸ Kiening (2009), S. 144.

¹⁷⁹ Vgl. Curschmann in ²VL (1987) Bd. 6, Sp. 766–722 und ²VL (1999), Bd. 10, Sp. 1027–1031.

¹⁸⁰ Vgl. Kiening (2009), S. 144f.: „Auch die Überlieferungskontexte zeigen also Aspekte, die für die Oswaldgeschichte konstitutiv sind: einerseits Übergangsbereiche zwischen Geistlichem und Weltlichem, andererseits Verknüpfungen von Familienthematik und Heiligungsprozess.“ Vgl. die Übersicht über den Inhalt der jeweiligen Handschriften in Curschmanns Einleitung zur Edition des *Münchner Oswald*, S. XIV–XXXII.

liefert jedoch deutliche Hinweise darauf, dass der Text – zumindest zum Zeitpunkt der Verschriftlichung in den überlieferten Handschriften – zunächst als Heiligenlegende gelesen worden ist. Im Gegensatz zum *König Rother* können sich die Oswald-Dichtungen auf eine reale historische Gestalt berufen und stehen damit, genau wie mit ihrer zeitgenössischen Zuordnung zur Hagiografie, der Elisabethvita und der Doppelvita Heinrichs II. und Kunigundes wesentlich näher als dem *König Rother*. Über den im 7. Jahrhundert regierenden König Oswald von Northumbria berichtete Beda Venerabilis in seiner 731 vollendeten *Historia ecclesiastica gentis anglorum* als Erster.¹⁸¹ Oswald repräsentiert bei Beda als typischer Königsheiliger einen spezifischen Typus von Heiligkeit, der verbunden ist mit der Idee des Sakralkönigtums und – im Kontext dieser Untersuchung bedeutsamer – dem Merkmal des Ursprungs eines christlichen Reiches: Viele der später als heilig verehrten Könige

„entstammten der Bekehrungsphase. Der König, der als erster die Taufe empfangen oder auch eine christliche Reform durchgeführt hatte, war die Verkörperung eines neuen Anfangs, des christlichen. Ihm galt Dank, und deshalb stand er von vorneherein in einer Aura der Heiligkeit.“¹⁸²

Umso auffälliger ist, dass aus einem Herrscher, der in der frühen Geschichtsschreibung christlichen Aufbruch symbolisierte, im *Münchener Oswald* ein Herrscher wurde, der bewusst das Ende seiner Dynastie herbeiführte.

Auch der Dichter des *Münchener Oswald* lässt seinen Erzähler mehrfach eine schriftliche Vorlage der Dichtung erwähnen; „*daz puoch*“¹⁸³ bzw. das „*täutsch puoch*“¹⁸⁴ wird zwar sporadisch genannt, im Vergleich zu den Quellenbemühungen der beiden anderen hier behandelten Heiligenviten ist jedoch kein besonders großer Eifer des Dichters in der Wahrheitsbeteuerung durch einen solchen Nachweis erkennbar. Weitergehende Aufschlüsse auf Selbststilisierungen des Erzählers bzw. Dichters sind, wie beim *König Rother*, aus dem Text nicht herauszulesen.

¹⁸¹ Vgl. Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des englischen Volkes. Lateinisch/Deutsch. Übers. von Günter Spitzbart. 2 Bände, Darmstadt 1982. Im Folgenden zitiert als: Beda Venerabilis: Kirchengeschichte.

¹⁸² Angenendt (2007), S. 101.

¹⁸³ Vgl. V. 6, 183, 224, 790, 1636, 2834, 3068, 3222.

¹⁸⁴ Vgl. V. 1618, 2144, 2372, 2524, 2540, 3096, 3212, 3476.

Um ein vielfaches präzisere Aussagen zu Dichter, Erzählerstilisierung, Schreibanlass und auch zur (eindeutigen) Gattungszuordnung sind aus Ebernands von Erfurt Vita Heinrichs II. und Kunigundes, *Keisir unde Keisirin*, zu gewinnen. Daher werden sie im Folgenden ausführlich vorgestellt.

Die deutschsprachige Vita Heinrichs und Kunigundes¹⁸⁵ wurde wohl um 1220¹⁸⁶ von einem Autor namens Ebernand verfasst, der in der Literaturgeschichte nur mit diesem Werk in Erscheinung tritt. Sie ist in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert unikal überliefert.¹⁸⁷ Durch Rubrizierungen und Schreiber zunichte gemacht wurde dabei das Akrostichon: „Ebernant sô heizin ich / dî Erfvrtêre irkennint mich“. Auf dessen Existenz und Auflösung verweist Ebernand am Ende des Textes selbst.¹⁸⁸ Das Akrostichon wird fortgesetzt und nennt den Titel des Werkes – „*keisir unde keisirinn*“.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Der Text wurde in der germanistischen Forschung breit rezipiert. Dabei stand vor allem die Darstellung Kunigundes im Focus. Vgl. exemplarisch Meyer, Carla: Die konstruierte Heilige. Kaiserin Kunigunde und ihre Darstellung in Quellen des 11. bis 16. Jahrhunderts. In: BHVB 139 (2003), S. 39–101, im Folgenden zitiert als Meyer, C. (2003); Bennewitz, Ingrid: Kaiserin und Braut Gottes. Literarische Entwürfe weiblicher Heiligkeit. In: BHVB 137 (2001), S. 133–148, im Folgenden zitiert als: Bennewitz (2001); Schüppert, Helga: Ebernand von Erfurt. In: ²VL (1980), Bd. 2, Sp. 290–293; Schröpfer, Hans-Jürgen: ‚Heinrich und Kunigunde‘. Untersuchungen zur Verslegende des Ebernand von Erfurt und zur Geschichte ihres Stoffs, Göttingen 1969 (GAG 8), im Folgenden zitiert als: Schröpfer (1969) sowie immer noch grundlegend: Klauser, Renate: Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg. In: BHVB 95 (1956), S. 1–211. Klauser, Renate: Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg. Festgabe des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg aus Anlaß des Jubiläums „950 Jahre Bistum Bamberg 1007–1957“, Bamberg 1957. Im Folgenden zitiert als: Klauser (1957).

¹⁸⁶ Vgl. Bennewitz (2001), S. 137. Müller, M. E. (1995), S. 158 datiert den Text um 1210. Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in Versen des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17). Im Folgenden zitiert als Müller, M. E. (1995).

¹⁸⁷ Über den Schreiber gibt die Subskriptionszeile Auskunft: „*Et sic est finis per me Caspare lewenhagin orate pro scriptore*“. Vgl. Schröpfer (1969), S. 44. Hinsichtlich der Datierung der Handschrift schloss sich George M. Priest an die zeitliche Einschätzung Reinhold Bechsteins an, da er ein Manuskript des gleichen Schreibers gefunden hatte, das auf 1443 datierbar ist. Vgl. Priest, George Madison: Ebernand von Erfurt. Zu seinem Leben und Wirken. Diss., Jena 1907, S. 42, im Folgenden zitiert als: Priest (1907). Zur Gestalt der Handschrift vgl. ausführlich Schröpfer (1969), S. 44–47.

¹⁸⁸ Die Heinrichs- und Kunigundenvita wird in dieser Arbeit zitiert nach Scott, James Walker: *Keisir unde Keisirin* by Ebernand von Erfurt. A new edition. Diss., Princeton 1971. Im Folgenden zitiert als: *Keisir unde Keisirin*. Vgl. hier V. 4445–4466.

¹⁸⁹ Fedor Bech gelang 1860 durch wenige Eingriffe in die Kapitelanfänge und die Teilung eines Kapitels die oben stehende Auflösung. Vgl. Bech, Fedor: Heinrich und Kunigunde von Eber-

Die Handschrift, die sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Besitz ihres Ersteditors Reinhold Bechstein befand, ist nicht vollständig erhalten, sondern erst ab Vers 438 – eine Tatsache, die Bechstein für relativ unbedeutend erachtet, „da das fehlende Stück in einer vollständigen Abschrift aus neuerer Zeit gerettet wurde“.¹⁹⁰ *Keisir unde Keisirin* stellt die einzige Quelle für Informationen über den Dichter selbst dar. Um den Text diskursanalytisch verorten zu können, muss sein ‚Sitz im Leben‘ zum Gegenstand dieser Untersuchung werden; dazu gehört auch der Blick auf die Mutmaßungen der Forschung zur Biografie seines Dichters. Ebernand von Erfurt, seiner eigenen Darstellung nach in Thüringen geboren,¹⁹¹ kann historisch nicht überzeugend identifiziert werden. Die diesbezüglichen Bemühungen der Literaturwissenschaft konzentrierten sich auf die Frage nach der Standeszugehörigkeit Ebernands. Erfurter Urkunden weisen den Namen Ebernand zwischen 1192 und 1229 mehrfach

nand von Erfurt. Hg. von Reinhold Bechstein. In: *Germania* V (1860), S. 488–507. Schröder korrigierte diese Lesart geringfügig, vgl. Schröder, Edward: Erfurter Dichter des dreizehnten Jahrhunderts. In: *ZfdA* 5 (1909), S. 143–156, bes. S. 146. In der Forschung entwickelte sich bis zu Schröpfer (1969) eine Diskussion über das Ende des Akrostichons. Während Reinhold Bechstein Mutmaßungen über einen fehlenden Schluss anstellte – „Die Form des letzten Wortes, welches sonst keiserin oder keiserinne lautet, veranlasst die Frage, ob im Gedichte nicht etwas fehle“; vgl. Heinrich und Kunegunde von Ebernand von Erfurt. Hg. von Reinhold Bechstein, Quedlinburg/Leipzig 1860 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 39), S. IVf.; im Folgenden zitiert als Ebernand von Erfurt: Heinrich und Kunegunde –, plädierte Schröpfer nachvollziehbar dafür, das Akrostichon anders zu lesen: „Wenn das Werk mit dem eigentlichen Schlußkapitel 60 endete, so lautete der Schluß des Akrostichons ‚keisir unde keisirin‘. Genau mit dieser Endform aber tritt, wie die zugehörigen Reime beweisen, der Titel fünfmal im Text der Legende auf [...]. Damit bliebe auch die Vierhebigkeit gewahrt, so daß das Akrostichon nunmehr aus drei alternierenden Vierhebern besteht. Weiblich volle Verse dagegen – ein solcher wäre ‚keisir unde keisirinne‘ – verwendet Ebernand in seinem Werk nirgends.“ Schröpfer (1969), S. 42f. Damit begründet er zudem seine Annahme, das in der Nachschrift an die Vita anschließende, unvollständig überlieferte „Klosterlob“ sei von einem anderen, späteren Autor verfasst worden. Scott in *Keisir unde Keisirin*, S. 8 und Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepeik, Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1), S. 107, im Folgenden zitiert als Wyss (1973) schließen sich Schröpfers Rekonstruktion des Akrostichons an.

¹⁹⁰ Ebernand von Erfurt: Heinrich und Kunegunde, S. VII. Die Vagheit dieser auf den ersten Blick harmlosen Ausführung erhält Brisanz, wie James W. Scott herausgefunden hat. Er vertritt die überzeugende These, Reinhold Bechsteins Vater Ludwig habe die Bindung einer umfangreicheren Handschrift gelöst, den Text entnommen, aber die ersten 437 Verse, die sich auf den letzten Blättern der vorangehenden Lagen befanden, abgeschrieben, dann diese Abschrift der originalen Handschrift vorangestellt und sie damit inhaltlich wieder komplettiert. Vgl. Scott in *Keisir unde Keisirin*, S. 50ff.

¹⁹¹ V. 4467: „Ich ben eyn dorringh van art geborn“.

in Varianten aus;¹⁹² Priest vermutete daher, Ebernand sei zwischen 1180 und 1185 in Erfurt geboren und die in den älteren Urkunden erwähnte Person gleichen Namens sei der Vater des Dichters gewesen; der Autor sei kurz nach 1227 gestorben.¹⁹³ Aus dem Umstand, dass ein „Ebernand“ immer unter den „*cives*“ bzw. „*burgenses*“ auf Zeugenlisten verzeichnet ist, folgert Priest, Ebernand habe dem bürgerlichen (Laien-)Stand angehört.¹⁹⁴ Diese ständische Zuordnung machte Ebernand, der vor Priests Untersuchung als Kleriker gegolten hatte, zum „ältesten mit Sicherheit nachweisbaren Bürger in der deutschen Literaturgeschichte“¹⁹⁵ – eine Zuweisung, die erst Ende der 1960-er Jahre von Hans-Jürgen Schröpfer relativiert wurde. Seine Kritik macht Schröpfer nicht nur an der Tatsache fest, dass Priests Vermutung nicht zu beweisen sei, sondern vor allem am Duktus des Textes selbst. In einer ausführlichen Analyse weist Schröpfer Ebernands klerikal-lateinischen Bildungshintergrund und seine Vertrautheit mit typisch monastischer und allgemeinkirchlicher Terminologie und Hierarchie nach.¹⁹⁶ Die Selbststilisierungen des Erzählers als unwissend, arm, sündig oder alt führt Schröpfer ebenfalls ins Feld – sie würden für die Zugehörigkeit Ebernands zum geistlichen Stand sprechen.¹⁹⁷ Schröpfer setzt hier allerdings den Erzähler mit dem Autor gleich. Abgesehen davon dürfte es sich bei diesen Selbststilisierungen um gängige mittelalterliche Autorentopoi handeln.¹⁹⁸ Zu einer vollends plausiblen Antwort auf die Frage nach Ebernands Standeszugehörigkeit gelangt er dennoch nicht. „Meiner Ansicht nach ist die Frage ‚bürgerlicher Laie‘ oder ‚Geistlicher‘ mit dem vorliegenden Material nicht überzeugend zu beantworten.“¹⁹⁹

Ebernands Vita ist kein chronikaler, sondern ein hagiografischer Text. Er folgt keinem chronologischen Verlauf, sondern erzählt episodenhaft vom Leben und postmortalen Wunderwirken der beiden Heiligen. Um 1220 lagen bereits lateinische Legendenkompilationen und Mirakel-

¹⁹² Schröpfer (1969), S. 32.

¹⁹³ Vgl. Priest (1907), S. 7–9.

¹⁹⁴ Vgl. Priest (1907), S. 9.

¹⁹⁵ Wesle, Carl: „Ebernand von Erfurt“. In : ¹VL (1933), Bd. 1, Sp. 477–480, hier Sp. 477.

¹⁹⁶ Vgl. Schröpfer (1969), S. 35.

¹⁹⁷ Vgl. Schröpfer (1969), S. 34ff.

¹⁹⁸ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 159.

¹⁹⁹ Schröpfer (1969), S. 36. Ulrich Wyss betont ebenfalls die Unmöglichkeit, Ebernands Stand eindeutig feststellen zu können. Vgl. Wyss (1973), S. 32ff.

berichte vor, so dass eine deutsche Fassung, bedenkt man den überwiegend klösterlich-klerikalen Rezeptionshintergrund mittelalterlicher Dichtung mit geistlichem Inhalt, für den Zeitpunkt zunächst nicht unbedingt erforderlich zu sein scheint. Auf die Frage nach seiner Schreibmotivation gibt der Erzähler Ebernand selbst Auskunft. Ausführlich schildert der Erzähler den ‚äußeren‘ Schreibenanlass: Er habe sein Werk auf Initiative eines Freundes verfasst.²⁰⁰ Dieser fromme Freund Reimbote²⁰¹ habe, wie am Ende der Vita berichtet wird, eine entscheidende Rolle bei den Ereignissen gespielt, die zur Kanonisation Kunigundes geführt hätten: Reimbote war zu dieser Zeit „*kerchenere / Czu babinberg, do diß geschach*“ (V. 4032f.). Dem Todkranken sei der heilige Kaiser auf dem Totenbett erschienen und habe ihm verkündet – verbunden mit dem Versprechen, Reimbote und sein ebenfalls krankes Kind würden wieder genesen –, dass es an der Zeit sei, Kunigundes Gebeine ebenfalls zur Ehre der Altäre zu erheben. „*Min vrowe, de keiserin / de legit noch in der erdin. / de heilgin und de werdin, / De solde man hebe, oz were czit!*“ (V. 4160–4164) Heinrich habe prophezeit, dass Kunigunde an „*sente petirs hochczid*“²⁰² Heilungswunder wirken werde. Reimbote, der dem Domkapitel in Heinrichs Auftrag davon berichtet habe, sei zunächst als „*Troymer*“ (V. 4233) zurückgewiesen worden. Die sich dann auch tatsächlich ereignenden Wunder hätten ihm jedoch Recht und dem Kanonisationsbegehren im Bamberger Klerus dann den entscheidenden Auftrieb gegeben, eine entsprechende Petition an den Papst zu richten. Ebernands Gewährsmann ist also Augenzeuge der Wundermächtigkeit und damit der Heiligkeit des Kaiserpaars.²⁰³ Über seine Beziehung zu Reimbote klärt der Erzähler selbst auf: Reimbote sei nach seiner Bamberger Zeit zisterziensischer Laienbruder im Kloster Georgenthal (in der Nähe von Erfurt) geworden (V. 4530–4533): „*her wonit an einer seligen stad: / Se ist an grawir closter czale / vnde heiset Sente Iorgentale; / dar ist her bruder worden.*“ Unklar ist dennoch der Entstehungsort des Werkes, Bamberg und Erfurt wurden in der Forschung diskutiert.²⁰⁴

²⁰⁰ V. 125f.: „*Min frunt, der mich des obirgink, / Daz ich de rede czu tichtende vink [...]*“.

²⁰¹ V. 4028f.: „*Sinen namen ich nicht vordagin, / her ist geheisen reymbote*“.

²⁰² V. 4181. Gemeint ist das Fest Petri Kettenfeier am 1. August.

²⁰³ Vgl. V. 5416ff.

²⁰⁴ Müller, M. E., die als „Nebenquellen neben mündlichen Berichten auch schriftliche Zeugnisse der nicht vitengebundenen Bamberger Lokalüberlieferung“ annimmt, plädiert

Zu diesen Entstehungsumständen, die sein Werk zu einer Art von Auftragsdichtung machen, formuliert der Erzähler zusätzlich seine ‚innere‘ Motivation, die ihn in seiner ganzen Frömmigkeit präsentiert. Diese gottesfürchtigen Beweggründe, die er mit den schon erwähnten, immer wieder eingeschobenen Dichtertopoi kombiniert, erinnern an den zeitgenössischen Dienst-Lohn-Gedanken des Minnesangs. Es wäre schade, so leitet der Erzähler seinen Text ein, sollte die „rede“ (V. 1), die er gelesen habe, noch länger verschwiegen werden und „ungedutet“ (V. 4) bleiben. Doch wenn er über die göttliche „günst“ (V. 5) verfügen würde, vom wundersamen Leben und Wirken der beiden Heiligen angemessen berichten zu können, wäre ihm das höchst willkommen: „Daz her mir gonde solchir kûnst / Vnde tichtens sulche fuge, / Daz uch daz mochte genughe, / Wie rechte lib mir daz were!“²⁰⁵ Der Erzähler Ebernand nutzt den gängigen Bescheidenheitstopos – das Folgende zu erzählen übersteige seine Sinne – und vertraut zugleich auf göttliche Belohnung: „Uff gnade thûn ich daz“ (V. 15). Die Hilfe Gottes, Marias und des Heiligen Geistes werde ihm bei der Abfassung seines Werkes helfen und seine ungenügenden intellektuellen Fähigkeiten kompensieren (Vgl. V. 24–26). Auffällig ist Vers 37, „Ich bin leider sundig“, mit dem der Erzähler unvermittelt ein individuell-privat erscheinendes Sündenbekenntnis einflicht. Er kehrt jedoch mit dem folgenden Vers wieder auf die topische Ebene zurück und beteuert erneut seine literarische Unbeholfenheit.²⁰⁶ Sein erneutes Gnadenersuchen bekommt vor dem Hintergrund der erwähnten persönlichen Verfehlung jetzt eine deutlich andere Motivation: Er dichtet nach eigener Angabe in der Hoffnung auf die Vergebung seiner Sünden, dabei unterstützt vom Gebet seiner Auftraggeber und mit dem Wunsch auf den Beistand seiner Zuhörer, damit das Werk zum Lobpreis seiner beiden Protagonisten ge-

für Bamberg, da Ebernand nur dort „Zugang zu seinen Vorlagen“ gehabt haben könnte. Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 158.

²⁰⁵ V. 6–9. Ulrich Wyss hat anhand dieses Prologs Ebernands „souveräne Verachtung der uns bekannten Schemata“ konstatiert: „Die Bauelemente des Dichtungseingangs sind in einem Redezusammenhang versteckt, der keinerlei theologische oder ästhetische Objektivität herzustellen fähig ist. Die Anrufungen an Gott sind nicht direkt, aber auch nicht durch die Wir-Form objektiviert, Ebernand spricht sie auf Umwegen aus“. Wyss (1973), S. 98.

²⁰⁶ V. 38f: „Vnd der schrift vnkunndig. / Tichten ist mir vnbekant“. Vgl. auch Müller, M. E. (1995), S. 159.

linge (Vgl. V. 52–60).²⁰⁷ Sein persönliches Anliegen präzisiert der Erzähler im nächsten Kapitel.²⁰⁸ Sich selbst als sündenbeladen und verderbt charakterisierend, richtet er sein ganzes Vertrauen auf die Fürbitte des Kaiserpaars vor Gott (V. 132–136): „*Sele myn, czu libe on sprich / Von warheit, so du beste mogist, / So vere du czu sprechin togist; / Von orme heilgin lebene; / Or tad, die sage vil ebene!*“ „Dichten ist [...] die dem Dichter angemessene Art der Bussausübung [sic]“²⁰⁹ – prägnanter hätte es Ebernand selbst nicht ausdrücken können. Das Motiv, sich mit literarischer Tätigkeit geistlichen Lohn erwerben zu können, ist jedoch viel älter und bereits für das 4. Jahrhundert nachweisbar. Auch wenn es im Lauf des Mittelalters topisch erstarrt, ist eine individuelle, situationsbedingte Anwendung durch die Dichter immer noch denkbar,²¹⁰ das Motiv individueller Reue und persönlichen Bußbedürfnisses also mithin nicht auszuschließen. Ulrich Wyss stellte für *Keisir unde Keisirin* einen bemerkenswerten Subjektivismus, eine „Verselbstständigung der Dichterrolle“²¹¹ fest. Der Zweck der Dichtung liegt nach Wyss ausschließlich in der Figur des Dichters selbst; die dargelegten Sünden gingen – im Gegensatz zum Sündenbekenntnis im Prolog von Hartmanns *Gregorius* – über die literarische Existenz hinaus und beträfen in ihrer personalisierten Diktion Ebernands ganzes Dasein. Das habe Folgen für den gesamten Text: „Dichten erscheint bei Ebernand ausschließlich als geistliche Aktion des Autors. Das Werk hat keinem Zweck zu dienen, der nicht durch die Person des Autors gegeben wäre, es ist keine Propagandaschrift für einen bestimmten Kult. [...] Der Autor kann seinen Arbeitsprozess als Ganzes vergegenständlichen und als Moment des theologischen Zusammenhangs, den er mitkonstituiert, ausdrücklich reflektieren, während frühere Legenden den literarischen

²⁰⁷ Ebernand spricht bemerkenswerterweise von mehreren Auftraggebern, nicht nur von Reimbote: „*Mir en sy hulffe gelobet / Von den, die desz geruchten, / Daz sie mich darczu suchten, / Daz ich dut breche in dudesch rym: / Daz ist ores eddeln gebetes lym, / Der bindet vnde loset ouch, / Ez ghet uff als ein wirouch / gebete, daz der gerehte tud.*“ (V. 44–51)

²⁰⁸ V. 97–113: „*BEdin mosz ich sie czu fromen, / Daz sie mir czu hulffe komen; / Desz ist mir weisz god sere nod, / Wan ich bin wunt bisz in den tod / Von engistlichen vunden. / Dez mosz ich mich gefrunden / Czu weme ich mag vnd wor ich kan; / Ich tun als eyn gefangin man, / Der gerne ledlig were: / Dez han ich düsse mere / Czu tichten gefangin ane, / Daz ich se moge darmede irmane, / Daz se vor mich bedin god, / Wo ich ergint sind gebod / Mit sunden han gebrochin, / Daz her daz vngerochin / Lasse dorch ore mynne, [...]*“

²⁰⁹ Wyss (1973), S. 100.

²¹⁰ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 159.

²¹¹ Wyss (1973), S. 100.

Prozess nicht von der theologischen Situation zu unterscheiden vermochten.²¹² Ganz offensichtlich ist dem Autor Ebernand die Selbststilisierung in der Erzählerfigur Ebernand gelungen, denn auch Ulrich Wyss differenziert nicht zwischen Dichter und Erzählerstimme. Seine Argumentation dagegen ist völlig plausibel: Der Autor Ebernand benutzt die Erzählerfigur, um in der Verknüpfung des Entstehungsvorgangs der Vita mit der Wundermacht der beiden Heiligen deutlich zu machen, dass sich Heinrichs und Kunigundes postmortales Wirken auch auf den Sündigsten und Geringsten erstrecken könne. Der erfolgreiche Abschluss der Vita wird damit selbst zum Beweis der Wundertaten und damit der Heiligkeit des Kaiserpaars. Diese Argumentation darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei diesem mehr als 4000 Verse umfassenden Werk um eine Auftragsdichtung gehandelt haben muss. Es ist kaum vorstellbar, dass Ebernand – ob als Kleriker oder Laie – die Entstehung eines Textes von diesem Umfang gewissermaßen als sein eigenes ‚Privatprojekt‘ hätte finanzieren können.²¹³ Eine zusätzliche, ‚echte‘ innere Motivation des Dichters Ebernand nicht auszuschließen, steht dem nicht entgegen.

Die Art der persönlichen Verfehlungen, mit denen sich der Erzähler der Fürsprache der Heiligen anempfiehlt, ist erwähnenswert vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit. In den Kapiteln 43 und 59 geht Ebernand ausführlicher darauf ein, er „umschreibt seine Defizienz allegorisch als materielle, künstlerische und intellektuelle Armut“.²¹⁴ Er stellt sich dar als nackt und bloß und bittet Heinrich frierend um eines seiner abgelegten Kleider, nämlich um „(d)er selbin waren lebe cleit“ (V. 3097), das Kleid der Keuschheit.²¹⁵ Auf Vergehen gegen das Gebot der Enthaltsamkeit bezieht er sich auch in der später im Text eingeschobenen Anrufung Kunigundes. Von ihr erfleht er, dem „γ der mūt / An wollust vnd

²¹² Wyss (1973), S. 100.

²¹³ Dazu kommt das vitale Interesse der durch die gerade erfolgte Erhebung Kunigundes zur Ehre der Altäre exklusiv ausgezeichneten Bamberger Kirche, den Kult ‚ihrer‘ Heiligen zu befördern – und vielleicht durch die volkssprachliche Fassung der Verankerung der Heiligenverehrung im Bamberger Kirchenvolk Vorschub zu leisten. Dieses Argument bleibt allerdings reine Spekulation und wäre schon mit dem Verweis auf die räumliche Distanz Ebernands von Bamberg leicht zu widerlegen.

²¹⁴ Müller, M. E. (1995), S. 159. V. 3065f: „Ich ben arm des gutes / Vnde ben vil krank des motes [...]“

²¹⁵ Die konventionelle, sexuell konnotierte Liebe steht der „waren mynne“ (V. 3094), wie sie Heinrich gelebt habe, diametral gegenüber.

an irdisch gud“ (V. 4411f.) stand, sich ein bescheidenes Ausstattungsstück: „*Cleinotes ettewaß; / Mir geczeme nictes baß / ouch ein aldis gortelin; [...]*“ (V. 4423–4425). Aufschlussreich ist ebenfalls die Wesensart des Gürtels (V. 4430f.): „*Der gortil der ist anders niet / van der kusscheite czucht.*“ Angesichts der Tatsache, dass Heinrich und Kunigunde ihren Heiligenstatus nicht zuletzt ihrer Kinderlosigkeit und deren mutmaßlich frommer Ursache, ihrer Josepsehe, verdanken, ist es auffällig, dass der Erzähler sich gerade der Sünde der Unkeuschheit bezichtigt – so, als würde er auf diesem ‚Spezialgebiet‘ der beiden Heiligen besonders auf ihre Intervention zählen können: „Dichtung als imaginäre imitatio soll befähigen zur aktiven Nachfolge auf dem vorgezeichneten Tugendpfad“²¹⁶, Heinrich wird „profilert [...] als Heros der Jungfräulichkeit“²¹⁷. So wie Reimbote von seiner körperlichen Erkrankung geheilt worden sei, erhofft sich der Erzähler auf geistig-literarischer Ebene Heilung von seiner unreinen fleischlichen Lust.²¹⁸

Ebernand schöpft sein Wissen über Heinrich und Kunigunde aus unterschiedlichen Quellen. Der Bamberger Freund Reimbote ist sicher als Quelle für die auffällige Ortskenntnis zu betrachten, die der Dichter im Bezug auf Bamberg zeigt. Er selbst nennt schriftliche Quellen, doch darüber hinaus standen ihm auch mündliche Überlieferungen – wie die Erzählungen Reimbotes – zur Verfügung, wie er betont;²¹⁹ besonders für die letzten Kapitel um Heiligsprechung und Wundertaten Kunigundes scheint er darauf zurückgegriffen zu haben. Schröpfer konnte in einem ausführlichen Textvergleich die direkten textuellen Abhängigkeiten der Vita Ebernands von den folgenden, schon durch Bechstein identifizierten lateinischen Vorgängertexten nachweisen:²²⁰ der *Vita Heinrichi* (Fassung II, mit den Mirakeln), dem *Additamentum* zur Heinrichsvita, der *Vita Sanctae Cunegundis* und der Kanonisationsbulle Papst Innozenz' III. für

²¹⁶ Müller, M. E. (1995), S. 161.

²¹⁷ Müller, M. E. (1995), S. 160.

²¹⁸ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 161.

²¹⁹ V. 80–86: „*Dit [die Fürbitte des Kaiserpaars für die Gläubigen bei Gott; C. T.-W.] wisen vnsz ore czeichen, / Der ist vele von on geschen -- / Or lebet noch gnug, die oz han geseen! / Von der munde ich osz vornam, / Wy de rede almeistig kam, / De by den selbin iaren / Vil heymelich dar waren.*“

²²⁰ Vgl. Schröpfer (1969), S. 64ff. und Ebernand von Erfurt: Heinrich und Kunegunde, S. II. Ebernand selbst bezeichnet die ihm vorliegenden Texte als „*kronike*“ (V. 137), „*schrift*“ (V. 152), „*buch*“ (z.B. V. 1002) oder „*orkonde*“ (z.B. V. 2699).

Kunigunde.²²¹ Für fast die Hälfte der Verse ist keine inhaltliche Entsprechung in den genannten Schriftquellen festzustellen.²²² Zuletzt hat Ingrid Bennewitz auf den Zwiespalt hingewiesen, in dem der Text hinsichtlich seiner literarischen Bedeutung steckt. Anhand jener Stellen, an denen sich Ebernand genau an seine lateinischen Vorlagen hält, habe ihn die Forschung als „sklavisch folgende[n] Übersetzer ohne eigene Ideen“ abqualifiziert, wohingegen ihn Abweichungen von den Quellen als „angeblich [...] unfähig, der Logik und Stringenz seiner Quellen zu folgen“, entlarvt hätten.²²³ Sie weist stattdessen darauf hin, dass derartige Beurteilungskategorien dem Text nicht gerecht würden. Zum Einen ermögliche Ebernands bewusste Entscheidung für einen Ich-Erzähler und damit für die „Subjektivierung der Erzählhaltung“ eine „kreative Souveränität im Umgang mit der ‚textlichen Basis‘“²²⁴, zum Anderen müsse berücksichtigt werden, dass der in der älteren Forschung ebenfalls kritisierte episodische Charakter des Werkes der zeitgenössischen Rezeptionssituation geschuldet gewesen sei. Die Vita sei zunächst für ein vorgebildetes Publikum verfasst worden, dem die Geschichten aus dem Heiligenleben tat-

²²¹ Die *Vita sancti Heinrici regis et confessoris* und ihre Bearbeitung durch den Bamberger Diakon Adelbert. Hg. von Marcus Stumpf, Hannover 1999 (MGH SRG in us. schol. 69), im Folgenden zitiert als: *Vita Heinrici*; *Vitae S. Heinrici additamentum*. Hg. von Georg Waitz. Unveränd. Nachdruck, Stuttgart 1981, S. 816–820 (MGH SS 4), im Folgenden zitiert als: *Additamentum Vitae Heinrici*; *Vita et miracula sanctae Cunegundis*. Hg. von Georg Waitz. Unveränd. Nachdruck, Stuttgart 1981, S. 821–828 (MGH SS 4), im Folgenden zitiert als: *Vita Cunegundis*; *Bulla Innocentii III. de Canonizatione Sanctae Cunegundis*. In: Petersohn, Jürgen: Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200). In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 37 (1977), S. 1–25, hier S. 34f. Im Folgenden zitiert als: Petersohn (1977).

²²² Vgl. Schröpfer (1969), S. 64ff.

²²³ Bennewitz (2001), S. 138. Reinhold Bechstein begründete (Ebernand von Erfurt: Heinrich und Kunigunde, S. VI) mit der Wendung von der „slavischen Abhängigkeit vom lateinischen Texte“ das ihm wortwörtlich folgende Negativurteil der Forschung in der Folgezeit. Vgl. z.B. Priest (1907), S. 38f.: „Bechsteins Schluß S. V, daß Ebernand zur Zeit des Dichtens noch verhältnismäßig jung war, und daß dies sein Erstlingswerk war, scheint mir gerechtfertigt wegen des Dichters Bescheidenheit und slavischer Abhängigkeit von seiner Quelle.“ Tatsächlich stellen sich die Abhängigkeitsverhältnisse weit weniger dramatisch dar. Wie Schröpfer durch seine versgenaue Analyse nachweisen konnte, ist für beinahe die Hälfte des Ebernandschen Textes, nämlich 45%, keine Übereinstimmung mit den lateinischen Vorgängertexten festzustellen. Vgl. Schröpfer (1969), S. 64–80 und Müller, M. E. (1995), S. 158.

²²⁴ Bennewitz (2001), S. 138.

sächlich in (für die Gattung der Legende typischen) Episoden vorgetragen worden seien.²²⁵

Wiederum anonym überliefert wurde dagegen die wohl erste mittelhochdeutsche Vita einer der populärsten Heiligen des Spätmittelalters, Elisabeth von Thüringen.²²⁶ Der mit über 10500 Versen sehr umfangreiche Text entstand wohl um 1300²²⁷ und damit nur etwa ein Jahrzehnt nach seiner Vorlage, der Elisabethvita des in Erfurt lebenden Dominikanermönchs Dietrich von Apolda, der mit seinem Werk den erfolgreichsten selbstständigen Text zu Leben, Sterben und Wundertaten der Landgräfin im gesamten Mittelalter geschaffen hatte.²²⁸ Beide Texte entstehen damit zu einem Zeitpunkt, an dem Elisabeths kontinuierlicher Aufstieg zur beliebtesten Heiligen des deutschen Spätmittelalters unaufhaltsam seinen Fortgang nimmt.

Der modern anmutende, geradezu philologisch zu nennende kritische Umgang Dietrichs von Apolda mit seinen Quellen hat auch Einfluss auf die Qualität des mittelhochdeutschen Textes, der sich inhaltlich, jedoch nicht im Duktus eng an seine Vorlage hält. Dietrich von Apolda hatten unpräzise Angaben, beispielsweise zu Orten und Personen, in den ihm vorliegenden, wesentlich kürzeren Texten über Elisabeth offensichtlich Unbehagen bereitet. Er gibt in seiner ersten Vorrede – die der

²²⁵ Vgl. Bennewitz (2001), S. 138.

²²⁶ Das Leben der Heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung. Hg. von Max Rieger, Stuttgart 1868 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart; XC). Diese Edition stellt immer noch die maßgebliche Ausgabe der Vita dar. Im Folgenden zitiert als: Elisabeth-Leben.

²²⁷ Die Vita weiß bereits vom Tod von Elisabeths jüngster Tochter, der Äbtissin Gertrud von Altenberg, zu berichten, die 1297 starb. Elisabeth-Leben, V. 2207–2212: „[...] Ein reine closter-vrouwe, / Di in der megde ouwe / Zu Aldenburg vil manegen dac / Der frouwen meisterscheft plac / Ane alle missewende / Biz an ir libes ende.“ Honemann, Volker: Die „Vita Sanctae Elisabeth“ des Dietrich von Apolda und die deutschsprachigen „Elisabethleben“ des Mittelalters. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 421–430, hier S. 423. Im Folgenden zitiert als: Honemann (2007).

²²⁸ Vgl. Honemann (2007), S. 422 und Honemann, Volker: Das Bild der heiligen Elisabeth in der Vita sanctae Elisabeth des Dietrich von Apolda. In: Honemann, Volker: Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches. Hg. von Rudolf Suntrup/Maryvonne Hagby/Franziska Küenzlen u.a., Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Medieval to Early Modern Culture. Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 11), S. 167–186 sowie Werner, Matthias: Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda (1289/94). In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 426–428. Im Folgenden zitiert als: Werner (2007e).

mittelhochdeutsche Text, ebenso wie die zweite Vorrede, nicht berücksichtigt – genau darüber Auskunft, dass die beiden ältesten Berichte über Elisabeths Leben und Sterben, die *Summa Vitae* von Elisabeths Beichtvater und geistlichem Führer Konrad von Marburg²²⁹ und die Zeugenaussagen ihrer vier Dienerinnen,²³⁰ seinem Informationsbedürfnis nicht genügt hätten.²³¹ Daraufhin habe er sich selbst auf Reisen und durch briefliche Korrespondenz weitere Zeitzeugenberichte beschafft und für seine Vita verwendet.²³² Die Forschung zu Dietrich von Apolda ist sich einig, dass als Vorlagen für seine Elisabethvita neben dem *Libellus* und der *Summa Vitae* weitere schriftliche Quellen identifizierbar sind,²³³ darunter die Kanonisationsurkunde von 1235, die Elisabethvita des Caesarius von Heisterbach²³⁴ sowie als bedeutendste Quelle zu Elisabeths

²²⁹ Konrad von Marburg: *Summa Vitae*. In: Caesarius von Heisterbach: Das Leben der Heiligen Elisabeth. *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviae Sermo de Translatione Beate Elyzabeth*. Hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67), S. 127–135. Im Folgenden zitiert als: Konrad von Marburg: *Summa Vitae*. Vgl. dazu Werner, Matthias: Die *Summa Vitae* Konrads von Marburg als die älteste Lebensbeschreibung Elisabeths. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 113f.

²³⁰ *Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth Confectus*. In: Caesarius von Heisterbach: Das Leben der Heiligen Elisabeth. *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviae Sermo de Translatione Beate Elyzabeth*. Hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; 67), S. 137–193. Im Folgenden zitiert als: *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007). Vgl. auch Würth, Ingrid: Die Aussagen der vier Dienerinnen im Kanonisationsverfahren Elisabeths von Thüringen (1235) und ihre Überlieferung im *Libellus*. In: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 59/60 (2005/06), S. 7–74. Im Folgenden zitiert als: Würth (2005).

²³¹ „Cum de vita et moribus ac morte miraculisque beate Elyzabeth perscrutari cepissem, oblata sunt mihi quedam scripta de predictis, videlicet libellus de dictis quatuor ancillarum eius confectus, littera quoque magistri Conradi de Marburgh, quam de vita et morte ac miraculis eius domino Gregorio pape nono scripsit. In quibus pura quidem et simplex fideique consona veritas continetur. Verumptamen fateor, in hiis meo non est affectui satisfactum. Non enim in eis persone et personarum genus, nomina, dignitates et officia exprimuntur, sed nec provinciarum, locorum temporumque varietates et vocabula ad hystoriam pertinencium sunt descripta. Que illi, licet nobis necessaria forent nunc, tunc sibi tamquam notissima omiserunt. Quomodo ergo legenti satisfacient incompleta?“ Dietrich von Apolda: Das Leben der Heiligen Elisabeth. Hrsg. und übers. von Monika Renner, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67), S. 24. Im Folgenden zitiert als: Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth.

²³² Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 24.

²³³ Vgl. zum Folgenden Werner (2007e), S. 427.

²³⁴ Caesarius von Heisterbach: Das Leben der Heiligen Elisabeth. *Vita Sancte Elyzabeth Lantgraviae, Sermo de Translatione Beate Elyzabeth*. Hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg

Ehemann, Landgraf Ludwig IV. von Thüringen, eine verloren gegangene Ludwigsvita des Hofkaplans Berthold. Dem Autor des „Lebens der Heiligen Elisabeth“ scheinen neben dem Text Dietrichs von Apolda mündliche Berichte und der *Libellus* direkt vorgelegen zu haben, wie Volker Honemann betont.²³⁵ Der Entstehungshintergrund bleibt vage, auffällig ist jedoch, dass der mittelhochdeutsche Text sehr bald nach der Vita Dietrichs entstanden ist – offensichtlich hat ein dringendes Bedürfnis bestanden, diesen Text schnell in der Volkssprache zur Verfügung zu haben. Dazu passt auch, dass die älteste der bislang gefundenen Handschriften vom Anfang des 14. Jahrhunderts stammt und wohl in Marburg entstanden ist – der letzten Wirkungsstätte Elisabeths, die zugleich ihr Sterbeort war und zu ihrem Memorialort wurde: Honemann vermutet, dass der Text in Marburg als Auftragsarbeit des Deutschen Ordens entstanden sein könnte, da im Orden reges Interesse daran bestanden habe, bedeutsame geistliche Texte für die Laienbrüder in die Volkssprache übersetzen zu lassen, bevorzugt in Versform.²³⁶ Im Vergleich zur mittelhochdeutschen Vita ist der Stil Dietrichs von Apolda wesentlich nüchterner und hagiografischer; auch wenn der mittelhochdeutsche Autor sich inhaltlich sehr eng an Dietrich hält, hat „die Umsetzung des lateinischen Textes in eine höfische mittelhochdeutsche Verssprache den Ton des Textes stark verändert“²³⁷. Honemann verortet den Text demzufolge in der literarischen Umgebung „des am höfischen Roman der mittelhochdeutschen Klassik geschulten Legendenromans, der die Weiterentwicklung des Romans (besonders durch Konrad von Würzburg) rezipiert“²³⁸ habe und der sich durch elaborierte höfische Sprache, reine Reime und zahlreiche Reminiszenzen an die höfische Welt bzw. höfische Metaphern auszeichne.²³⁹ Diese Höfisierung des Stoffes macht sich auch inhaltlich bemerkbar, wie im Elisabeth-Kapitel zu zeigen sein wird: Im Gegensatz zu Dietrich betont der mittelhochdeutsche Dichter immer wieder die affektive Nähe Elisabeths und Ludwigs zueinander und legt zudem Wert

2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67). Im Folgenden zitiert als: Caesarius von Heisterbach: Leben der Heiligen Elisabeth.

²³⁵ Vgl. Honemann (2007), S. 424.

²³⁶ Vgl. Honemann (2007), S. 423.

²³⁷ Honemann (2007), S. 424.

²³⁸ Honemann (2007), S. 424.

²³⁹ Vgl. Honemann (2007), S. 424.

auf die ausführliche Darstellung der höfischen Kultur am thüringischen Landgrafenhof.

„Fasst man zusammen, so kann man sagen, dass der Autor der mittelhochdeutschen Verslegende aus Dietrichs rhetorisch gestalteter, in der Regel kühler und präziser Darstellung einen historischen Roman macht, wobei die strukturellen Prämissen der Legende, also die Konstruktion des Textes mittels der Gestaltung einzelner Szenen, die chronologisch aneinander zu reihen waren, beachtet werden mussten. Zur Eigenart des volkssprachlichen Romans aber gehört, dass – bei Bewahrung der Fakten – die starke Betonung des Affektiven die historischen Fakten gewissermaßen ins Allgemeingültige, Überzeitliche erhebt und der Text sich solcherart der Legende [...] wieder annähert.“²⁴⁰

Angaben zu seiner Person macht der Dichter nicht, auch ein Hinweis auf seine Quelle(n) unterbleibt. In der *„forrede“* bietet er „klassische Exordialtopik“²⁴¹. Die Werke der verstorbenen Heiligen böten ein Vorbild für ein rechtschaffenes Leben,²⁴² mit seinem Werk wolle er *„der claren wirdekeit, / Die als ein morgenlicht uf get, / Der heren sante Elizabet / Unde ir dugentliches leben“* (V. 28–31) in deutscher Sprache kundgeben. Mit einer inständigen Bitte an das Publikum, ihn wegen seiner dichterischen Unfähigkeit – *„Vonde ich ir nicht inkan geplegen / Mit hovelichen worten“* (V. 42f.) – mit Gebeten zu unterstützen (V. 46–70), endet der Prolog konventionell.

2.6.2 BRAUTWERBUNG NACH PLAN?

Erzählungen davon, wie ein Herrscher die passende Frau für sich findet, sie erobert und heimführt, gehören zum thematischen Grundbestand „folkloristische[r] und literarische[r] Gattungen vieler Völker“.²⁴³ Die über Jahrhunderte ungebrochene Attraktivität dieses Themas²⁴⁴ hängt sicher nicht zuletzt damit zusammen, dass es eines der wesentlichen Momente

²⁴⁰ Honemann (2007), S. 424f.

²⁴¹ Honemann (2007), S. 424.

²⁴² V. 7–12: *„Des ist ein spiegel uns gegeben / Der heiligen altvedere leben, / Daz wir ein bilde mügen han / Ir werke die si hant gedan, / Wie man geziehe sich dar bi / Unde ielang dugenthafte si.“*

²⁴³ Mertens, Volker/Naumann, Hans-Peter u.a.: Brautwerbepos, Brautwerbungsmotiv. In: LexMA (2002), Bd. 2, Sp. 592–595, hier: Sp. 592.

²⁴⁴ Einen Überblick über Muster und Variationen der Brautwerbung in mittelalterlichen Texten bietet Bornholdt, Claudia: *Engaging Moments. The Origins of Medieval Bridal-Quest Narrative*, Berlin 2005 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 46). Im Folgenden zitiert als: Bornholdt (2005).

der Stabilität vormoderner ‚Staatlichkeit‘ anspricht und daher die herrschaftstragende Schicht unterschiedlicher Gemeinwesen verschiedener Epochen betraf. In diesem Sinne ist es Teil der diskursiven Verhandlungen über die rechtmäßige Ehe und damit über legitime leibliche Erben von Herrschern. Erzählmuster wie das der gefährlichen Brautwerbung sind

„gewissermaßen die ‚Narrative‘ einer Kultur, in denen diese sich ausdrückt und mit denen sie – nicht diskursiv, sondern in erzählenden Bildern, in ‚präsentativer Symbolifikation‘ – Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen unternimmt.“²⁴⁵

Das narrative Muster der ‚gefährlichen Brautwerbung‘ ist wesentlich aus drei Komponenten zusammengesetzt:

„(1) der Beste und die Schönste gehören zusammen; (2) ihre Verbindung gehorcht der Regel mehr oder weniger radikaler Exogamie und ist (3) nicht problemlos zu verwirklichen.“²⁴⁶

Gerade die beiden ersten dieser Musterprinzipien erscheinen dem historisch kundigen Leser alles andere als fremd, bedenkt man das sich im Verlauf des Mittelalters immer weiter ausprägende genealogische Bewusstsein des Adels im Bemühen um einen buchstäblich ebenbürtigen Ehepartner und die kirchlicherseits für die Eheschließung verbotenen Verwandtschaftsgrade, mittels derer die Kirche eine Verbindung von noch so entfernt verwandten Personen – sprich: Endogamie – unter Inzestverdacht stellte und damit unmöglich machte. Diese Rückkopplung der beiden ersten Schemakomponenten an die historische Wirklichkeit der rezeptiven Umgebung öffnet, wie angedeutet, die Perspektive auf den diskursiven Horizont, der Blick auf die dritte Komponente führt zurück zur spezifisch literarischen Verfasstheit der Texte. Zwar sind Schwierigkeiten bei Brautwahl und Eheverhandlungen, ganz zu schweigen von diversen ehelichen Problemen, im ‚realen‘ Hochadel deutlich und häufig aus den Quellen herauszulesen, derart verdichtet wie beispielsweise im *König Rother* sind sie dort jedoch wohl selten zu finden.

Der Schemabegriff, der in dieser Arbeit Verwendung findet, meint „die Summe narrativer Möglichkeiten zur Ausgestaltung thematischer

²⁴⁵ Schulz, A. (2012), S. 186.

²⁴⁶ Kiening (1998), S. 212.

Basisregeln“²⁴⁷, oder, anders ausgedrückt, „stereotype Handlungsmuster, die über einen individuellen Text hinaus für Textgruppen oder Gattungen charakteristisch sind.“²⁴⁸ Die (gefährliche) Werbung um die passende Braut spielt die größte Rolle in den beiden zunächst untersuchten Texten, im *König Rother* und im *Münchner Oswald*. Auf den in der Literaturwissenschaft hinlänglich bekannten Umstand,²⁴⁹ dass das sogenannte ‚Brautwerbungsschema‘ kein Erzählmuster ist, das in ‚Reinform‘ in einem Text realisiert worden wäre, bzw. dass die literarische Qualität eines Textes nicht mit der ‚Fähigkeit‘ seines Autors zusammenhängt, die Schemakomponenten möglichst vollständig nacheinander abzuhandeln, muss im Kontext dieser Arbeit noch einmal hingewiesen werden. Dabei gilt der *König Rother* in der mediävistischen Forschung sicherlich als derjenige mittelhochdeutsche Text, anhand dessen das Erzählmuster der gefährlichen Brautwerbung noch am leichtesten nachzuvollziehen ist. Narrativ deutlich anders organisiert ist dagegen der *Münchner Oswald*, wie im entsprechenden Kapitel gezeigt werden soll.

Die beiden ersten oben genannten Schemakomponenten finden sich auch in den Viten Heinrichs und Kunigundes und Elisabeths von Thüringen: Kunigunde stellt sich für Heinrich, Elisabeth für Ludwig als die bestmögliche Ehepartnerin heraus, beide Eheschließungen folgen dem Exogamiegebot. Gefährlich sind die Brautwerbungen im hagiografischen Zusammenhang jedoch nicht, auch wenn verschiedene Handlungsmuster aus dem Brautwerbungsschema auch hier begegnen, nicht zuletzt die hinter allem stehende Frage nach ehelichem Kindersegen, legitimer Erbschaft und Fortsetzung der herrschenden Dynastie.

²⁴⁷ Deutsch (2004), S. 86, damit zurückgehend auf Strohschneider, der die „Geschichtenmatrix als Ausfaltung ihrer Basisregel“ wesentlich weniger formalistisch als Schmid-Cadalbert begreift. Vgl. Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘. In: Harms, Wolfgang/Müller, Jan-Dirk (Hg.): Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag. Stuttgart/Leipzig 1997, S. 43–75, hier S. 43. Im Folgenden zitiert als: Strohschneider (1997). Stock relativiert die Bedeutung der Frage nach „Schema, Schemabearbeitung und Schemabruch“ anhand des *König Rother* und nimmt die Möglichkeit in den Blick, das Schema könne „nicht mehr als eine geeignete Folie für eine bestimmte Aussageabsicht“ sein: „Auf der narrativen Grundlage des Brautwerbungsschema [sic!] lassen sich herrschaftliche Verhaltensweisen und erfolgreiche Machtausübung gut zeigen.“ Stock (2002), S. 279.

²⁴⁸ Martinez, Matias: Erzählschema. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft (1997) Bd. 1, S. 506–509, hier S. 506.

²⁴⁹ Vgl. Schulz, A. (2012), S. 186f.

Im Zusammenhang mit dem Schemabegriff bzw. mit der begrifflichen Differenz zwischen Erzählkern und Erzählschema muss auf die Überlegungen Stephan Müllers eingegangen werden,²⁵⁰ die dieser im Anschluss an Jan-Dirk Müllers Konzept des Erzählkerns formuliert hat. Er nimmt den in der Forschung spätestens seit Christian Schmid-Cadalbert unbestrittenen „Endzweck“²⁵¹ der Brautwerbungserzählungen kritisch in den Blick, nämlich den Erhalt der Herrschaft durch Sicherstellung der dynastischen Kontinuität auf dem Wege exogamer, standesgemäßer Verheiratung – in den Worten von Armin Schulz: „Brautwerbungserzählungen sind sozusagen Staatsromane einer dynastischen Herrschaftssicherung“.²⁵² Ausgehend vom inhaltlichen Befund des *Münchener Oswald*²⁵³ und der dort nicht nur von Jan-Dirk Müller festgestellten Hybridität des Textes²⁵⁴ formuliert Stephan Müller seine Kritik: Die Hybriditäts-Annahme scheine ihm „von einem Normalfall einer Werbung aus[zugehen], die in der angesprochenen Zeugung von Nachkommen mündet, von einem Normalfall, von dem im Falle des mittelhochdeutschen *Oswald* produktiv abgewichen würde“²⁵⁵. Anhand des Blickes auf das Erzählen von Brautwerbung z.B. im *Theuerdank*, im *Tristan* oder im *Ortnit* konstatiert er seinen Eindruck, „dass Prokreationsverzicht am Ende der Werbung nicht die Ausnahme, sondern in den Brautwerbungsepen vielleicht sogar eher die Regel sein könnte“²⁵⁶, mithin andere Ziele der Brautwerbung ebenso plausibel seien:

„Gerade der *moniage* scheint mir darauf zu verweisen, dass die literarischen Sinnentwürfe der Brautwerbungsepen nicht bei der bloßen Affirmation eines adeligen Prokreationsprinzips halt machen, sondern – und durchaus um den Preis, einen Nachfolger gar nicht zu erwähnen – dieses Prinzip in seiner ganzen kulturellen Problematik zur Disposition stellen.“²⁵⁷

²⁵⁰ Müller, Stephan: Das Ende der Werbung. Erzählerkerne, Erzählschemata und deren kulturelle Logik in Brautwerbungsgeschichten zwischen Herrschaft und Heiligkeit. In: Hammer, Andreas/Seidl, Stephanie (Hg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2010 (GRM-Beiheft 42), S. 181–196, bes. S.186ff. Im Folgenden zitiert als: Müller, St. (2010).

²⁵¹ Müller, St. (2010), S. 186.

²⁵² Schulz, A. (2002), S. 234.

²⁵³ Vgl. dazu näher Kap. 4.2.5.

²⁵⁴ Vgl. Müller, J.-D. (2007), bes. S. 128f., zitiert in Kap. 4.2.5.

²⁵⁵ Müller, St. (2010), S. 186. Hervorhebung im Original.

²⁵⁶ Müller, St. (2010), S. 186.

²⁵⁷ Müller, St. (2010), S. 190. Hervorhebung im Original.

Stephan Müller stellt damit nicht das Konzept des Erzählkerns in Frage, wohl aber die Selbstverständlichkeit, von einem „harmonischen Verhältnis“²⁵⁸ von Erzählkernen und Erzählschemata zueinander auszugehen, im Falle seiner Perspektive bezogen auf das Verhältnis des Erzählkerns der antagonistischen Lebensform Heiliger vs. Herrscher und dem Brautwerbungsschema. So sei der festgestellte Schemabruch im *Münchener Oswald* – hier muss notwendigerweise dem *Oswald*-Kapitel in Teil 4 dieser Arbeit vorgegriffen werden –, den u.a. Jan-Dirk Müller konstatierte, nur dann überhaupt feststellbar, wenn die rezeptive Erwartungshaltung von vorneherein davon ausgehe, dass jede Brautwerbung konstitutiv in der Zeugung von Nachkommenschaft ihr Ziel habe:

„Das fehlende Ende der Werbung, das Fehlen des Nachkommen, beruht [...] nicht auf einem Bruch mit dem Brautwerbungsschema, das durch andere literarische Schemata absorbiert oder hybridisiert worden sei, sondern es beruht auf einer Erwartungshaltung, die mir nicht ganz gerechtfertigt zu sein scheint. Wenn ich es richtig sehe, wird hier eine Erwartungshaltung, die auf der Ebene der Erzählmuster und Erzählkerns begründet sein mag, auf die Ebene des literarischen Schemas übertragen. Erst wenn man die kulturelle Logik, die in die ‚Erzählkerns‘ eingelassen ist, als verbindlich auch für das ‚Erzählschema‘ begreift, wird der fehlende Nachkomme zum Problem.“²⁵⁹

Aus der Identifikation von Erzählkernen – die der moderne Interpret als (tatsächlich oder scheinbar) konkurrierend in der mittelalterlichen Kultur begreift – in „Narrationen [...], die schemagebunden konstruiert sind“, würde somit die Identifikation von Brüchen resultieren, „denen man aktuell nur zu gern mit Konzepten wie jenem der ‚Hybridität‘ zu Leibe“ rücke.²⁶⁰ Stephan Müller favorisiert dagegen ein deutlich weiter gefasstes Konzept des Brautwerbungsschemas, das das Schema „nicht als Form begreift, in der das kulturelle Wissen um die Formen spitzenadeliger Reproduktion und Machtkontinuierung gespeichert ist und affirmiert wird. Im Gegenteil will ich das Schema der gefährlichen Brautwerbung als einen Möglichkeitsrahmen begreifen, innerhalb dessen dieses Wissen geradezu transgrediert und dauerhaft problematisiert wird.“²⁶¹

²⁵⁸ Müller, St. (2010), S. 191.

²⁵⁹ Müller, St. (2010), S. 191.

²⁶⁰ Müller, St. (2010), S. 191.

²⁶¹ Müller, St. (2010), S. 192.

Rabea Kohnen hat in ihrer Dissertation Stephan Müllers Postulat im Hinblick auf Werke wie den *König Rother*, den *Münchner Oswald*, *Orendel* und die *Kudrun* aufgegriffen.²⁶² Auch sie fordert vehement, die Forschung solle sich „von der Vorstellung lösen, eine ‚weltliche‘, auf Prokreation hin angelegte Brautwerbungserzählung habe wie ein Hypotext im Genetteschen Sinne Texten wie dem ‚Oswald‘ oder dem ‚Orendel‘ normativ vorausgelegt“²⁶³. Vielmehr sollten die Brautwerbungserzählungen „als Versuchsanordnungen“ begriffen werden, „in denen die Grenzen des Erzählmusters ausgespekuliert werden können“²⁶⁴.

Stephan Müllers Gedanken öffnen den Blick auf die bisherige interpretatorische Bewertung von Texten, die von Brautwerbungen erzählen, und damit auch auf die bisweilen möglicherweise zu starren, buchstäblich zu schematischen Bewertungsmaßstäbe für diese Texte. Sie warnen damit vor einseitigem ‚Schubladendenken‘ im Sinne normativer Einstufungen als ‚gelungen‘ bzw. ‚misslungen‘ (Standpunkte vor allem der älteren Forschung) oder, wertneutraler, als ‚hybridisiert‘ bzw. ‚nicht hybride‘. Das Verdienst Stephan Müllers ist es also, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass das Erzählen von Brautwerbung nicht notwendigerweise ein gescheitertes Erzählen bzw. ein Erzählen von herrscherlichem Scheitern ist, weil aus der Brautwerbung keine königlichen Nachkommen resultieren. Seine Überlegungen können als Indiz dafür gelten, dass die produktive Vielfalt, die das Muster der gefährlichen Brautwerbung bietet, in der Forschung bisher nicht annähernd vollständig erfasst worden ist.

Dennoch wird in dieser Arbeit an der Auffassung von der hybriden Textkonstruktion, besonders im Hinblick auf den *Münchner Oswald*, festgehalten, gerade vor dem Hintergrund der diskursanalytischen Herangehensweise an die Texte. Hier muss nämlich differenziert werden zwischen heutiger literaturwissenschaftlich-rezeptiver Erwartungshaltung an das Konstrukt des Brautwerbungsschemas auf der einen Seite und der vermuteten zeitgenössischen Erwartungshaltung der hochadligen Rezipienten auf der anderen Seite. Sicher nicht angezweifelt wurde die immense, geradezu ‚staatstragende‘ Bedeutung, die in der mittelalterlichen Adelswelt jeder Eheschließung zukam und die dafür sorgte, dass Eheverein-

²⁶² Vgl. Kohnen (2014), bes. S. 247–259.

²⁶³ Kohnen (2014), S. 251f.

²⁶⁴ Kohnen (2014), S. 251.

barungen üblicherweise immer auf das Ziel der Konsolidierung und Erweiterung von eigener dynastischer Macht hinausliefen,²⁶⁵ bevorzugt auf dem Wege der Zeugung von Erben. Sie bestimmte damit aber den rezeptiven Horizont, vor dem die Texte verstanden wurden. Auch wenn andere Beweggründe der Protagonisten, wie z.B. die Missionierung im *Münchener Oswald*, das Motiv der Brautwerbung zum Zweck der Fortsetzung der eigenen Dynastie und damit auch der Abwehr möglicher Unruhen bei der Nachfolgeregelung im Heimatreich des Brautwerbers im Verlauf der Handlung oder planvoll von Anfang an in den Hintergrund drängen oder es suspendieren: Wenn die Schlüsselkonstellation ‚junger Herrscher sucht passende Ehefrau‘ aufgerufen wird, ist für zeitgenössische Rezipienten der diskursive Hintergrund des Werbungsziels dynastischer Kontinuität sicherlich zunächst präsent. Über eine mögliche Enttäuschung der Erwartungen der zeitgenössischen Hörer/Leser an den Handlungsverlauf bzw. über die vielfältigen Variationsmöglichkeiten im Hinblick auf Schema-Elemente oder Werbungsziel und deren Realisierung im jeweiligen Text – z.B. unter dem Stichwort der ‚Hybridisierung‘ – ist damit noch keine Aussage getroffen.

2.7 IN GENERATIONEN DENKEN

2.7.1 GENERATION ‚GENERATIONSEINHEIT‘? DIE POPULARITÄT DES GENERATIONENBEGRIFFS

In den letzten 20 Jahren ist der Begriff der ‚Generation‘ im öffentlichen Diskurs und in den historisch arbeitenden Disziplinen zu einem allgegenwärtigen Erklärungsmodell avanciert. Diese ‚Karriere‘ basiert auf der Renaissance des soziologischen Generationenkonzepts, das Karl Mannheim in den 1920-er Jahren entwickelte.²⁶⁶ Seiner hohen Anschlussfähigkeit verdankt es dieser Begriff, dass er in den Feuilletons in unterschiedlichen Kontexten zum Schlagwort für (z.T. recht mühevoll konstruierte) Vergemeinschaftungen und stilprägende Zeiterscheinungen wurde.

²⁶⁵ Vgl. die Belege in Teil 3.1 dieser Arbeit.

²⁶⁶ Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 7 (1928), S. 157–184. Hier zitiert nach Mannheim, Karl: Wissenssoziologie. Hg. von Kurt H. Wolff, Neuwied 1964, S. 509–565.

Auf Florian Illies' Buch „Generation Golf“²⁶⁷ folgten in Deutschland in rascher Folge (Selbst-)Benennungen wie „Generation Ally“²⁶⁸, „Generation Praktikum“²⁶⁹ oder „Generation C 64“²⁷⁰; sie stellen – in Anlehnung an Mannheims Diktum – postulierte Generationseinheiten dar: gemeinsame Elemente in der Lebensführung, in der beruflichen Entwicklung oder in der Affinität zu den Neuen Medien sollen ein übergreifendes, identitätsbildendes und handlungsleitendes Bewusstsein und Verhalten einer Gruppe ungefähr Gleichaltriger erklären.²⁷¹ Die Omnipräsenz und – im Hinblick auf sein Erklärungspotenzial für aktuelle gesellschaftliche Probleme – scheinbare Omnipotenz dieses Generationenbegriffs führte jedoch zu einem gewissen Theorie-Defizit bei seiner Verwendung²⁷² und birgt die Gefahr eines Geschichtsmodells, das das generationelle als singuläres Erklärungsmuster für gesellschaftlichen Wandel heranzieht.²⁷³ Die unterschiedlichen Semantiken des Begriffs ‚Generation‘ finden im deutschen Alltagssprachlichen Gebrauch kaum Niederschlag, wohl aber in der wissenschaftlichen Arbeit, der die ‚Generation‘ mit unterschied-

²⁶⁷ Illies, Florian: Generation Golf. Eine Inspektion, Berlin 2000.

²⁶⁸ Kullmann, Katja: Generation Ally. Warum es heute so kompliziert ist, eine Frau zu sein, Frankfurt a. M. 2002.

²⁶⁹ So der Titel eines Artikels in der „Zeit“ vom 31.03.2005 von Matthias Stolz. Vgl. http://www.zeit.de/2005/14/Titel_2fPraktikant_14 [18.03.2015]

²⁷⁰ Dieser Begriff für diejenigen, die mit den ersten Home-PCs und Computerspielen in den 1980-er Jahren aufwuchsen, wurde von Christian Stöcker in einem Artikel auf der Internet-Plattform Spiegel-Online im Juni 2009 populär gemacht. Vgl. Stöcker, Christian: Streit um Internet-Filter. Die Generation C 64 schlägt zurück. <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,628017,00.html> [18.03.2015]

²⁷¹ Vgl. Jureit, Ulrike/Wildt, Michael: Generationen. In: Jureit, Ulrike/Wildt, Michael (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 7–26, hier S. 12: „Bis heute gilt ‚Generation‘ als wissenschaftlich anerkannte und aussagekräftige Kategorie zur Systematisierung und Deutung gesellschaftlicher Wandlungsprozesse, insbesondere zur Erklärung historischer Dynamik.“ Im Folgenden zitiert als: Jureit/Wildt (2005b).

²⁷² Jureit/Wildt (2005b), S. 16: „Generationenforschung kommt also ohne die Reflexion genealogischer, generativer und geschlechtergeschichtlicher Aspekte nicht aus, was in soziologisch orientierten Studien häufig als Desiderat zu bemerken ist.“

²⁷³ Vgl. Weigel, Sigrid: Generation, Genealogie, Geschlecht. Zur Geschichte des Generationenkonzepts und seiner wissenschaftlichen Konzeptualisierung seit Ende des 18. Jahrhunderts. In: Musner, Lutz/Wunberg, Gotthard (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen Wien 2002, S. 161–190, bes. S. 163ff.), im Folgenden zitiert als: Weigel (2002b) sowie Parnes, Ohad/Vedder, Ulrike/Willer, Stefan: Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte, Frankfurt a. M. 2008, S. 10ff. Im Folgenden zitiert als: Parnes/Vedder/Willer (2008).

lichen Schwerpunkten und Implikationen zum Forschungsparadigma wurde.²⁷⁴

2.7.2 BEGRIFF UND BEDEUTUNGEN

Sigrid Weigel spricht vom „kurzen Gedächtnis des Generationendiskurses“²⁷⁵ und meint damit, dass in der gegenwärtigen (feuilletonistischen) Diskussion die Geschichte des Begriffs außer Acht gelassen werde. Tatsächlich geht der heute dominierenden soziologisch-gesellschaftlichen Begriffsdefinition²⁷⁶ eine reiche „Wort-, Begriffs- und Metapherngeschichte“²⁷⁷ voraus, beginnend bei den antiken Wurzeln von *generatio* im Lateinischen bzw. *genesis/genos* im Griechischen²⁷⁸ und mit je bedeutsamen, voneinander abweichenden Übersetzungen des Fremdworts in die neueren europäischen Sprachen.²⁷⁹ Die für diese Arbeit benutzte Auflage des „Deutschen Universalwörterbuchs“ aus dem Duden-Verlag führt vier Bedeutungen auf, die die Hauptaspekte des Generationenbegriffs ansprechen: genealogisch-familiär, biologisch, soziologisch-gesellschaftlich, generativ und technologisch.²⁸⁰ Sie beweist das große Anschlusspotenzial

²⁷⁴ Vgl. neben dem Bamberger Graduiertenkolleg „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“ z.B. Forschungen im Projekt „Generationen in der Erbgemeinschaft“ am Berliner Zentrum für Literatur- und Kulturforschung sowie im Graduiertenkolleg „Generationengeschichte. Generationelle Dynamik und historischer Wandel im 19. und 20. Jahrhundert“ der Georg-August-Universität Göttingen.

²⁷⁵ Weigel, Sigrid: *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München 2006, bes. S. 107–142. Im Folgenden zitiert als: Weigel (2006). Näher dazu auch Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 21–39.

²⁷⁶ Vgl. Jureit, Ulrike: *Generationenforschung*, Göttingen 2006. Die Arbeit aus dem Bereich der Neuesten Geschichte kann als Beispiel für den Alleinvertretungsanspruch des soziologischen für den Generationsbegriff insgesamt angesehen werden. Im Folgenden zitiert als: Jureit (2006).

²⁷⁷ So die Formulierung bei Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 21.

²⁷⁸ Vgl. die Zusammenfassung bei Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 26–36.

²⁷⁹ Vgl. Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 22–32.

²⁸⁰ Duden Deutsches Universalwörterbuch. Hg. von der Dudenredaktion. 6., überarb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig u.a. 2007, S. 670: „[...] 1. a) einzelnes Glied der Geschlechterfolge, bei der Großeltern, Eltern, Kinder, Enkel unterschieden werden [...]; b) (Biol.) Gesamtheit der in der Entwicklung einer Tier-, Pflanzenart zum Prozess der Fortpflanzung gehörenden Tiere, Pflanzen [...]. 2. (bes. Soziol.) Gesamtheit der Menschen ungefähr gleicher Altersstufe [mit ähnlicher sozialer Orientierung u. Lebensauffassung] [...]. 3. ungefähr die Lebenszeit eines Menschen umfassender Zeitraum; Menschenalter [...]. 4. in der technischen Entwicklung auf einer bestimmten Stufe stehende, durch eine bestimmte Art der Konzeption u. Konstruktion gekennzeichnete Gesamtheit von Geräten o. Ä. [...]“ [Hervorhebungen im Original]

und die aktuelle Relevanz des Generationenbegriffs für ganz unterschiedliche Disziplinen wie Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychoanalyse,²⁸¹ Gentechnik und Bio-Ethik.²⁸² In der zeitgeschichtlichen Forschung und den Arbeiten zur Neueren bzw. Neuesten Geschichte prägt das soziologische Deutungsmuster eindeutig die Beschäftigung mit der ‚Generati-on‘; thematische Schwerpunkte liegen in der Erforschung der (Vor-)Geschichte des Ersten Weltkrieg und der Krisenjahre der Weimarer Republik als generationell prägende Ereignisse,²⁸³ der NS-Täter-Forschung²⁸⁴ sowie in der aktuellen demografischen Entwicklung der Bundesrepublik unter den Stichworten ‚Generationengerechtigkeit‘ und ‚Generationen-vertrag‘.²⁸⁵ Sigrid Weigel hat mit ihren Arbeiten gezeigt,²⁸⁶ dass Begriffe wie ‚Generation‘, ‚Geschlecht‘, ‚Erbe‘ oder ‚Tradition‘ Wissensordnungen umfassen, die in den Natur- und in den Kulturwissenschaften verwendet werden; entgegen der Forschungspraxis verbindet beide Wissenschaften in diesen Konzepten also mehr als sie trennt. Eine Perspektivierung über die Fachgrenzen hinaus eröffnet neue Möglichkeiten der Erkenntnis.

²⁸¹ Vgl. Faimberg, Haydée: Die Ineinanderrückung (Telescoping) der Generationen. Zur Genealogie gewisser Identifizierungen. In: Jahrbuch der Psychoanalyse 20 (1987), S. 114–142 und Krejci, Erika: Innere Objekte. Über Generationenfolge und Subjektwerdung. Ein psychoanalytischer Beitrag. In: Jureit, Ulrike/Wildt, Michael (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 80–107.

²⁸² Vgl. Weigel (2006), S. 235–262.

²⁸³ Vgl. z.B. Kater, Michael: Generationskonflikt als Entwicklungsfaktor in der NS-Bewegung vor 1933. In: Geschichte und Gesellschaft 11 (1985), S. 217–243 sowie Mommsen, Hans: Generationenkonflikt und politische Entwicklung in der Weimarer Republik. In: Reulecke, Jürgen (Hg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, München 2003, S. 115–126 oder mit Blick auf den *gender*-Aspekt der Generationentheorie Benninghaus, Christina: Das Geschlecht der Generation. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930. In: Jureit, Ulrike/Wildt, Michael (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 127–158.

²⁸⁴ Vgl. exemplarisch Herbert, Ulrich: Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft, 1903–1989, Bonn 1996 und Wildt, Michael: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes, 1., durchges. und erg. Aufl., Hamburg 2003.

²⁸⁵ Vgl. Kaufmann, Franz Xaver: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a. M. 1997 sowie Bude, Heinz: „Generation“ im Kontext. Von den Kriegs- zu den Wohlfahrtsgenerationen. In: Jureit, Ulrike/Wildt, Michael (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005, S. 28–44.

²⁸⁶ Vgl. bes. Weigel (2006) und den Sammelband Weigel, Sigrid/Parnes, Ohad u.a. (Hg.): Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie, München 2005.

2.7.3 GENERATION UND GENEALOGIE

Die Diversifikation des Generationenbegriffs gebietet es, vor seiner Verwendung zunächst festzulegen, was im jeweiligen Kontext mit ‚Generation‘ überhaupt bezeichnet werden soll. Diese Bestimmung erscheint im mediävistischen Untersuchungsfeld besonders bedeutend, da das Wort „Generation“ in mittelalterlichen Texten nicht zu finden ist und erst im 18. Jahrhundert als Fremdwort in den deutschen Sprachschatz aufgenommen wurde.²⁸⁷ In dieser Arbeit kann sinnvollerweise nur ein genealogischer Generationenbegriff Verwendung finden, blickt man auf ihre Leitfragen. Damit wird ein Deutungsrahmen für die Beschäftigung mit den Diskursen des 12. und 13. Jahrhunderts abgesteckt. Er soll im Folgenden näher erläutert werden und leitet sich vornehmlich aus den Arbeiten Beate Kellners²⁸⁸ und Sigrid Weigels²⁸⁹ ab. Kellner hat in Anlehnung an Howard Bloch²⁹⁰ herausgearbeitet, dass Genealogien aufzufassen sind

„als historisch gebundene kulturelle Konstruktionen [...], als Selbstbeschreibungsmodele, die in den verschiedenen mittelalterlichen epistemischen Ordnungen einer traditional organisierten Gesellschaft verankert sind, in Wissensformen also, in denen ‚Wahrheit‘, ‚Wert‘ und ‚Legitimität‘ durch Kontinuität, lange Dauer, Alter und schließlich die Orientierung auf den Ursprung hin verbürgt werden“²⁹¹.

Die literarischen Texte, die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, greifen Problemstellungen auf, die sich im Kontext der Durchsetzung von Machtansprüchen gerade um die Fragen nach Legitimität und Kontinuität drehen. Versinnbildlicht im Stammbaum, dienen Genealogien zum Nachweis von Auserwähltheit und rechtmäßigem Herrschaftsanspruch.²⁹² Das Bild des Stammbaums evoziert dabei einerseits eine rein ‚naturgegebene‘ Abstammung und verdeckt damit den Blick auf die Konstru-

²⁸⁷ Vgl. Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 40f.

²⁸⁸ Vgl. Kellner (2004).

²⁸⁹ Vgl. besonders Weigel (2006) und Weigel (2002).

²⁹⁰ Bloch versteht Genealogie als „zentrales, die verschiedenen Textsorten und Diskurse kreuzendes mittelalterliches Ordnungsmuster, ja [...] als dominante ‚mental structure‘“. Kellner (2004), S. 91. Vgl. Bloch, Howard: *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago/London 1983.

²⁹¹ Kellner (2004), S. 92.

²⁹² Vgl. Kellner (2004), S. 104ff. sowie näher Kap. 3.1 dieser Arbeit.

iertheit von Ursprungsmythen und Abstammungsmodellen,²⁹³ verweist mit seiner biologischen Metaphorik aber andererseits auch darauf, dass genealogische Abfolgen in der Realität simplen biologischen Zufällen ausgeliefert sind, die den Blick weg vom Ursprung auf die Zukunft lenken und – zurückführend zum Gegenstand dieser Untersuchung – durch Ereignisse und Phänomene wie Kindstod, Unfruchtbarkeit, Zeugungsunfähigkeit oder eben auch -unwilligkeit das ‚Weiterwachsen‘ dieses Baumes verhindern. Generation meint hier die Eltern-Kind-Abfolge über die rein generativ-biologische Grundtatsache hinaus in ihrer gesellschaftstragenden und -stabilisierenden Funktion innerhalb des adlig-genealogischen, herrschaftlichen Bezugsflechts.

Ein denkbar fruchtbares Untersuchungsfeld bieten Texte, die im Kern von Brautwerbungen erzählen,²⁹⁴ denn die Suche nach einem geeigneten Ehepartner für Erbsohn oder -tochter bzw. den verwaisten jungen Herrscher durch seine Ratgeber ist eng verflochten mit dem Moment des Herrschaftsübergangs, der idealtypisch stets mit einem Generationswechsel verbunden ist. Die Brisanz eines solchen Herrschaftsübergangs wird dann virulent, wenn bei seiner Vorbereitung die geschilderten Probleme der Sicherung der dynastischen Kontinuität im Amt auftreten. Der Generationswechsel wird zum Generationenkonflikt, wenn sich der alte Brautvater und der junge König, der um die Erbtöchter wirbt, unversöhnlich gegenüberstehen.²⁹⁵ Weigert sich der Throninhaber oder -prätendent gegenüber den Eltern oder denjenigen, die deren Rolle als Berater übernommen haben, sich zu verheiraten oder die Ehe zu vollziehen, wird im Konflikt zwischen den Generationen der Antagonismus zwischen enthaltsamer Religiosität und Fortbestehen des Adelshauses offensichtlich.²⁹⁶ In diesem Sinne liegen hier ‚Generationenkonflikte‘ vor.

Mit diesem Begriff hier nicht gemeint ist eine Auseinandersetzung zwischen älterer und jüngerer Generation, die auf der Tatsache der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen generationellen Erfahrungsgemeinschaften beruht, aus der verschiedene Mentalitäten resultieren. Darauf muss

²⁹³ Vgl. z.B. Kellner, Beate/Webers, Linda: Genealogische Entwürfe am Hof Kaiser Maximilians I. (am Beispiel von Jakob Mennels Fürstlicher Chronik). In: LiLi 2007, S. 122–149.

²⁹⁴ Vgl. dazu grundlegend Schmid-Cadalbert (1985) und kritisch Schulz (2002).

²⁹⁵ So im *König Rother* und im *Münchner Oswald*, vgl. unten Kap. 4.1 und 4.2.

²⁹⁶ Vgl. besonders die Vitentexte zu Heinrich, Kunigunde und Elisabeth, vgl. unten Kap. 4.3 und 4.4.

an dieser Stelle besonders hingewiesen werden, entsteht doch diese Definition des ‚Generationenkonflikts‘ aus dem Kern der Mannheimschen Theorie und perspektiviert die allermeisten Forschungsansätze zu Generationen als Deutungsmuster für gesellschaftliche Veränderungen.²⁹⁷ Genau diese Semantik der Vorstellung beständiger „Futurisierung“, eines „in die Zukunft gerichteten gesamtgesellschaftlichen Fortschrittsprojek[t]es], das von der jeweils jungen Generation entscheidend befördert und vorangetrieben werden soll“²⁹⁸, ist den gewählten mittelhochdeutschen Texten fremd.

Die jungen Herrscher, die die Machtkrise auslösen, gründen ihre Legitimität gerade auf den Anspruch, das Werk ihrer Vorfahren und Vorgänger fortzuführen; sie reihen sich in deren Traditionslinien und Geblütsreihen ein, um mit diesem Postulat ungebrochener Kontinuität die Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaftsansprüche zu beweisen.

In den Figuren dieser Adligen prallt deshalb der Gegensatz von Kontinuitätsanspruch und bewusst in Kauf genommenem Aussterben der Dynastie besonders hart aufeinander. Um ihre eigene Macht zu sichern, berufen sich die Protagonisten auf eben jenen Herrschaftsauftrag, der auf ihre Geblütszugehörigkeit rekurriert und den an eigene Nachfahren sie dann weiterzugeben verweigern.

²⁹⁷ Vgl exemplarisch Jureit (2006), *passim*.

²⁹⁸ Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 12f. Sie betonen allerdings auch, dass dieser Fortschrittsoptimismus nicht mehr vorherrscht: „Wenngleich diese Vorstellung seither durch zahlreiche grundlegende Krisen gegangen ist, speist sie doch den Generationsdiskurs nach wie vor. Dabei geht es aber nicht allein darum, mit der Generation als Schlüsselbegriff emphatisch Zukunft zu beschwören, sondern auch darum, mit der Generation als Algorithmus kalkuliert Zukunft zu berechnen.“ Parnes/Vedder/Willer (2008), S. 13.

3 GRUNDLAGEN

3.1 VERSTETIGTE HERRSCHAFT

3.1.1 NÜTZLICHES ERINNERN, KALKULIERTES VERGESSEN

Die literarischen Texte, die in dieser Arbeit in den Blick genommen werden, haben hochadelige Protagonisten, die von den Autoren unterschiedlich im Spannungsfeld von Prokreationsanspruch und geistlicher Berufung positioniert werden. Dieser ebenso simple wie bedeutsame Umstand hat zur Folge, dass man auf die Konstruktion ‚realer‘ adeliger Identität blicken muss, will man den diskursiven Hintergrund ausleuchten, vor dem die Texte wohl entstanden sind und rezipiert wurden. Aus der historischen Forschung spätestens seit Karl Schmid's monumentalen Arbeiten²⁹⁹ hinreichend bekannt³⁰⁰ ist dabei die Tatsache, dass adeliges Eigenbewusstsein während des gesamten Mittelalters über eine genealogische Verortung³⁰¹ hergestellt wurde: Die Identität der Adeligen³⁰²

²⁹⁹ Vgl. Schmid, Karl: Geblüt, Herrschaft, Geschlechterbewußtsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1961; im Folgenden zitiert als: Schmid (1961) sowie Schmid, Karl: Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema ‚Adel und Herrschaft‘ im Mittelalter. In: Schmid, Karl: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge, Sigmaringen 1983, S. 183–244.

³⁰⁰ Vgl. z.B. Oexle, Otto Gerhard: Fama und Memoria. Legitimation fürstlicher Herrschaft im 12. Jahrhundert. In: Luckhardt, Jochen/Niehoff, Franz (Hg.): Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Katalog zur Ausstellung 1995 in Braunschweig, 3 Bde, München 1995, Bd. 2, S. 62–68; Melville, Gert: Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft. In: Schuler, Peter-Johannes (Hg.): Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit, Sigmaringen 1987, S. 203–309, im Folgenden zitiert als: Melville (1987); Morsel, Joseph: Geschlecht und Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion im fränkischen Adel des späten Mittelalters. In: Oexle, Otto Gerhard/von Hülsen-Esch, Andrea (Hg.): Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, Göttingen 1989 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), S. 259–325.

³⁰¹ Vgl. Freise, Eckhard: Genealogie. In: LexMA (2002), Bd. 4, Sp. 1215–1221.

³⁰² Vgl. Kellner, Beate: Aspekte der Genealogie in mittelalterlichen und neuzeitlichen Versionen der Melusinengeschichte. In: Heck, Kilian/Jahn, Bernhard (Hg.): Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Tübingen 2000 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80, S. 13–38, hier S. 21: Sie konstatiert, dass „die Frage nach einer

wuchs gewissermaßen am eigenen Stammbaum.³⁰³ Das ideale Paradigma der Forschung bildete angesichts ihrer Fülle, Dichte und langen Geschichte die Hausüberlieferung der Welfen.³⁰⁴ Die eigene Herkunft wurde dem Adligen zur konstitutiven Basis seines Machtanspruchs;³⁰⁵ dieser Bedeutung entsprechend orientierte sich die Formulierung dieser Forderung im Rahmen einer dynastischen Genealogie auch nicht (nur) an den tatsächlichen biologischen Geschlechterfolgen, sondern konstruierte je nach situationem Nutzen Abstammungslinien und verwandtschaftliche Netze zum „zweckgebundenen Erinnerungswissen“³⁰⁶ und mit dieser vermeintlichen „Rekonstruktion“ auch erst das Adelshaus selbst.³⁰⁷ Die genealogischen Um- und Ausgestaltungen offenbaren einmal mehr die überragende Bedeutung verwandtschaftlicher Bindungen für das Legitimitätsdenken der herrschaftstragenden Schicht des Mittelalters:

„Das historische Interesse orientierte sich [...] an der Kontinuität von Besitz und Herrschaft; dem wurde die Geschlechterfolge und der Zweck des Gedächtnisses angepaßt. Die Selektion von Genealogie und Vergangenheit

Person im Rahmen mittelalterlicher Identitätskonstruktionen überhaupt nur als Frage nach der genealogischen Herkunft angelegt sein kann“. Im Folgenden zitiert als: Kellner (2000).

³⁰³ Zur Tradition der Stammbaum-Metapher vgl. Macho, Thomas: Stammbäume, Freiheitsräume und Geniereligion. Anmerkungen zur Geschichte genealogischer Systeme. In: Weigel, Sigrid (Hg.): Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte, Berlin 2002, S. 15–43 und Weigel (2006), bes. S. 29–37 sowie ferner Berns, Jörg Jochen: Baumsprache und Sprachbaum. Baumikonographie als topologischer Komplex zwischen 13. und 17. Jahrhundert. In: Heck, Kilian/Jahn, Bernhard (Hg.): Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Tübingen 2000 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80), S. 155–176.

³⁰⁴ Vgl. aus der reichen Forschungsliteratur exemplarisch Kellner (2004), bes. S. 297–393 sowie Oexle, Otto Gerhard: Adliges Selbstverständnis und seine Verknüpfung mit dem liturgischen Gedenken – das Beispiel der Welfen. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 134 (1986), S. 47–75; Schmid, Karl: Welfisches Selbstverständnis. In: Schmid, Karl: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge, Sigmaringen 1983, S. 424–453; Schneidmüller, Bernd: Die Welfen. Herrschaft und Erinnerung (819–1252), Stuttgart / Berlin u.a. 2000. Im Folgenden zitiert als: Schneidmüller (2000a).

³⁰⁵ Vgl. Kellner (2004), S. 473: „Mithin führte die Rekonstruktion der genealogischen Diskurse immer wieder und weit über die Frage nach der Herstellung und Sicherung von gentilem Heil und Ansehen hinaus auf die Problematik von Legitimität und Legitimierbarkeit von Herrschaft im Mittelalter überhaupt.“

³⁰⁶ Kellner (2004), S. 17.

³⁰⁷ Vgl. Kellner (2004), S. 17.

erwuchs [...] aus den Bedürfnissen und historischen Sehnsüchten der Gegenwart.“³⁰⁸

Die genealogische Absicherung von Machtansprüchen ist mit zwei Leitbegriffen fassbar, die Beate Kellner griffig formuliert hat – „Ursprung und Kontinuität“.³⁰⁹

In der Konkurrenz um Machtpositionen innerhalb des Reiches oder des eigenen Verwandtschaftsverbandes war für die Argumentation entscheidend, „wie und wie weit in die Vergangenheit eine Genealogie zurückreichte und wie lückenlos das Heil von einer Generation in die nächste übertragen wurde.“³¹⁰ Dieser argumentativen Strategie liegt ein Denkmuster zugrunde, das die „transpersonale Kontinuität von Herrschaft über die Zäsur des Generationenwechsels hinweg in der Kontinuität des Sippenkörpers“³¹¹ garantiert und eng verknüpft ist mit Vorstellungen von der Weitergabe „persönliche[r] Vorzüge und Fähigkeiten der Vorfahren“³¹² über das Blut: „Im Nachfahren wird das Heil vergangener Generationen vergegenwärtigt.“³¹³ Beate Kellner weist auf die damit korrespondierende und in der zeitgenössischen Diskussion verbreitete Theorie aus dem mittelalterlichen medizinischen Diskurs hin, wonach sich im Zeugungsakt der lebensspendende Samen aus Blut bilde, der „eigentliche[n] Essenz der Vererbung und Kontinuität“.³¹⁴ Dieser Umstand erklärt die Notwendigkeit genealogischer Kontinuität, denn ein Herrschaftsanspruch konnte nur dann geltend gemacht werden, wenn der Nachfolger eines Amtsträgers auch der tatsächliche biologische Nachfahre war.³¹⁵ Innerhalb des Adels, der seine besondere Stellung bis weit in die Neuzeit über seine Abstammung definierte,³¹⁶ wurde dabei nach der

³⁰⁸ Schneidmüller (2000a), S. 26. Siehe auch Melville (1987), S. 214: „Woran lag die Durchsetzungsfähigkeit der herrschenden Geschlechter? [...] Ein wesentlicher Schlüssel zum ‚Geheimnis‘ liegt in der dynastischen Selbstdarstellung“.

³⁰⁹ Vgl. Kellner (2004), bes. S. 104–127.

³¹⁰ Kellner (2004), S. 104.

³¹¹ Kellner (2004), S. 104.

³¹² Kellner (2004), S. 105.

³¹³ Kellner (2004), S. 104.

³¹⁴ Kellner (2004), S. 105.

³¹⁵ Vgl. Melville (1987), passim.

³¹⁶ Vgl. Kellner (2004), S. 106.

„Potenz des Geblüts“³¹⁷ unterschieden; je edler die Abstammung, desto berechtigter erschien der Anspruch auf höchste Ämter.³¹⁸

In der Praxis der genealogischen Herleitung nutzte man verschiedene Möglichkeiten, Kontinuität herzustellen oder in einem ‚Spitzenahn‘ einen exklusiven Ursprung für die eigene Dynastie in Anspruch zu nehmen: die (selbst)bewusste Erinnerung an ‚nützliche‘ Vorfahren agnatischer wie kognatischer Linie, die Ansippung an Heilige,³¹⁹ sagenumwobene Geschlechter wie das trojanische³²⁰ oder das der Melusine³²¹ sowie umgekehrt die selbstverständliche Entfernung von tatsächlichen Vorfahren zweifelhafter bzw. unzweifelhaft niederer Abkunft aus der Herkunftsreihe. Was die Konstruktion eines herausgehobenen Urahns angeht, ergab sich zunächst ein Problem, das mit der Formel ‚Egalität versus Ebenbürtigkeit‘ beschreibbar ist – der argumentative Konflikt, dass theoretisch jede genealogische Linie bis zurück zum ersten Menschen Adam gezogen werden könnte und damit die Gleichheit aller Menschen in die Argumentation hätte integriert werden müssen, was aber „den beschriebenen Exklusivitätsanspruch gerade einzuebnen“³²² drohte.

³¹⁷ Kellner (2004), S. 105.

³¹⁸ Vgl. Schmid (1961), S. 18: „Was mit dem Ausdruck Geblüt angesprochen wird, übersteigt den biologisch-genealogischen Bereich. Die Behauptung von Personen und Familien, gemeinsames Blut mit andern zu besitzen, hat nur Sinn, wenn die Gemeinsamkeit einen Wert darstellt. Man behauptet also, edles Blut zu haben. Dessen Kraft lag darin, daß es weitergegeben und weiter veredelt werden konnte. Jedem, der edles Blut hatte, war dieser Besitz selbstverständlich. Sein Geblüt war eine dauernd gegebene Potenz. Im Bewußtsein dieser Potenz mußte ein Anspruch liegen, der Anspruch der Qualität. Im Mittelalter lebte [...] die Überzeugung, kraft Geblüts Macht zu erhalten, kraft edleren Geblüts größere Macht, kraft königlichen Geblüts königliche Macht.“

³¹⁹ Vgl. grundlegend Hauck, Karl: Geblütsheiligkeit. In: Bischoff, Bernhard/Brechter, Suso (Hg.): Liber Floridus, Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1950, S. 187–240, im Folgenden zitiert als: Hauck (1950) sowie zusammenfassend Althoff, Gerd: Verwandte, Freunde, Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990, S. 67–77. Im Folgenden zitiert als: Althoff (1990).

³²⁰ Vgl. z.B. Kellner (2004), bes. S. 131–296; Borgolte, Michael: Europas Geschichten und Troia. Der Mythos im Mittelalter. In: Troia – Traum und Wirklichkeit. Hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart 2001, S. 190–203; Graus, Frantisek: Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter. In: Erzgräber, Willi (Hg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1989, S. 25–43.

³²¹ Vgl. z.B. Kellner (2004), bes. S. 397–472 und Kellner (2000).

³²² Kellner (2004), S. 108: „Radikal zugespitzt bedeutet dies, daß das genealogische Denksystem in der Gefahr steht, in eine Aporie zu münden und damit seine legitimatorischen Funk-

Kellner identifiziert zwei differente Strategien, die im mittelalterlichen Adel bei der Rückführung auf einen genealogischen Ursprung verwendet wurden. Zunächst ist die „Ansippung einer Dynastie an ein besonders privilegiertes älteres Geschlecht“³²³ zu nennen – als besonders wirkungsmächtig galt beispielsweise im Spätmittelalter die Ansippung an die Karolinger und von dort über die Trojaner bis in die Antike und/oder über biblische Genealogien bis zurück zu Adam.³²⁴ Diese Vorgehensweise hatte den Vorteil, „das Problem des Ursprungs einer Genealogie [zu entschärfen], indem sie ihren Beginn versch[ob], ihn sozusagen im Modus einer Kontinuität umsch[r]ieb“³²⁵, doch löste sie gerade damit das oben dargelegte Problem der Parität der Menschen nicht –

„insofern st[and] die gesamte Konstruktion in der [...] Gefahr, den Anspruch, auf den sie eigentlich zielt[e], nämlich die Legitimierung eines Geschlechts als eines besonderen, eines herausragenden, gerade wieder einzubüßen“³²⁶.

Dem Postulat eigener Auserwähltheit wesentlich dienlicher war die zweite mögliche Strategie, den Ursprung zu setzen. Hier wurde im Ursprung eine deutliche Zäsur gesetzt,

„welche die entstehende genealogische Ordnung aus der größeren Gemeinschaft des Menschengeschlechts ausgrenzt[e] und ihr ihre Unverwechselbarkeit verl[ieh]. Daher mu[s]ste mit dem ‚Spitzenahn‘ gewissermaßen gegen die Logik genealogischer Sukzession ein Neubeginn inszeniert werden, indem dieser Ahn zu einem Gründer stilisiert w[urde], der besonderes Legitimationspotential mit- und einbringen k[onnte].“³²⁷

Das Argumentationsmuster bereicherte die Genealogie, die zur Legitimierung ja auf *stabilitas* und „Geltung seit jeher“³²⁸ setzte, in einem bewussten Einschnitt mit einem Moment erwünschter Transzendenz, wa-

tionen mit den Mitteln seiner eigenen Logik zu unterlaufen: Die große, die universale Geschichte vom Ursprung der Welt und der Menschheit konfligiert mit den partikularen Erzählungen vom Ursprung einzelner Gruppen.“

³²³ Kellner (2004), S. 108.

³²⁴ Vgl. Kellner (2004), S. 108 und mit dem Beispiel der Genealogie des burgundischen Herrschers Philipp der Gute Melville (1987).

³²⁵ Kellner (2004), S. 109.

³²⁶ Kellner (2004), S. 109.

³²⁷ Kellner (2004), S. 109f.

³²⁸ Kellner (2004), S. 112.

ren diese ‚Spitzennahmen‘ doch als „vertikal in die Nähe des Göttlichen gerückt [...] mit besonderem mythischem Heil ausgestattet“³²⁹, das durch den Transfer im Geblüt auf die Nachfahren übertragen wurde. Zum „Spitzenahn“ konnte, wie bereits erwähnt, ein aus der antiken Mythologie bekannter Halbgott oder Held, ein Angehöriger des Gralsgeschlechts, ein Heiliger oder eine dämonische Figur wie Melusine gewählt werden – ob heidnisch oder heilig, spielte zunächst eine untergeordnete Rolle; entscheidend war, dass die Genealogie so weit wie möglich zurückreichte.³³⁰ Da eine direkte genealogische Herleitung von Gott im christlichen Glauben ja nicht möglich ist, erzielte man mit der Auswahl eines christlichen Heiligen als ‚Spitzenahn‘ die größtmögliche Nähe zum Göttlichen. Die Exorbitanz des Heiligen übertrug sich in der „Verschmelzung von Geblüt und Heiligkeit“ auf die Genealogie und wurde in der Teilhabe der Nachfahren „am Charisma eines heiligen Vorfahren“³³¹ zur „Geblütsheiligkeit“³³².

„Gemeinsam und offensichtlich zentral für den legitimatorischen Diskurs der Herrschaftsbegründung war [...] in den beschriebenen Mustern die Bindung der Macht an einen durchaus unterschiedlich besetzten transzendenten Raum.“³³³

Beate Kellner hat als zweites wichtiges „Konstruktionsprinzip“ mittelalterlicher Genealogien das Bestreben nach Kontinuität ausgemacht.³³⁴ Sie weist auf den hier schon mehrfach erwähnten Umstand hin, dass jeder Generationswechsel im mittelalterlichen ‚Personenverbandsstaat‘³³⁵ eine „notorisch labile Phase“ bedeutet habe, in der dem Problem der Legitimität von Machtansprüchen damit begegnet wurde, „den Eindruck von Kon-

³²⁹ Kellner (2004), S. 110.

³³⁰ Vgl. Kellner (2004), S. 111: „Ganz offensichtlich wurde das Skandalon einer heidnisch begründeten Genealogie von dem Wunsch nach langer Dauer, Kontinuität und damit verbunden einer antik vornehmen und berühmten Abkunft dominiert.“

³³¹ Kellner (2004), S. 112.

³³² Vgl. Hauck (1950).

³³³ Kellner (2004), S. 112.

³³⁴ Vgl. Kellner (2004), bes. S. 119–127.

³³⁵ Zur Geschichte und Kritik des von Theodor Mayer 1933 geprägten Begriffs vgl. Althoff (1990), S. 5–9, hier S. 9, der betont, dass „die in einer bestimmten historischen Situation entstandene Sicht vom Personenverbandsstaat des Mittelalters zu relativieren ist, da im Mittelalter alle Bereiche des Lebens, nicht nur die staatlichen, durch die Existenz und Tätigkeiten von Personenverbänden charakterisiert sind.“

tinuität zu erzeugen.“³³⁶ Dabei ist zunächst zu differenzieren zwischen einem genealogischen Entwurf, der „primär auf den gemeinsamen Vorfahren und damit auf der Kontinuität der Blutslinie beruht[e]“, und der lückenlosen Kette nach dem „Prinzip der Amtssukzession“, ³³⁷ in der die Vorgänger nicht unbedingt biologische Vorfahren sein mussten.

Wird Kontinuität über die Amtsvorgänger hergestellt, basiert diese Strategie auf der Vorstellung „transpersonaler Kontinuität“³³⁸, die in der spätmittelalterlichen Korporationslehre zur vollen Entfaltung kam, aber in den Diskursen früherer Jahrhunderte wurzelte.³³⁹

„Ausgangspunkt der Reflexionen waren dabei die Bedingungen einer überzeitlichen Verfaßtheit menschlicher Einrichtungen oder [...] des überzeitlichen Konnexes zwischen menschlichen Individuen im Flusse der Zeit. Der hierzu aufrufbare Leitsatz, fußend auf theologischen Prämissen und dann in juristischer Anwendung fruchtbar auf alle korporativ-institutionellen Gebilde bezogen, lautete: *Nihil in hoc seculo potest esse perpetuum nisi per surrogationem*. Gemeint war damit näherhin die offensichtliche Aporie, angesichts der Vergänglichkeit menschlich-irdischer Existenz dennoch Beständigkeit und Dauer menschlicher Einrichtungen fordern zu müssen. Sie sah sich gelöst eben durch *surrogatio*, d.h. den Eintritt eines Nachfolgenden in die Stelle eines Abgetretenen, die die Wirkung der Sterblichkeit aufhob zugunsten gleichsam einer Unsterblichkeit des Institutionellen.“³⁴⁰

Die Herrschaftsansprüche, die auf eine biologische Nachfahrenschaft gründen, unterscheiden sich zunächst deutlich von denjenigen, die auf Amtssukzession basieren:

„Das gleiche Blut stiftet eine somatische Verbindung zwischen den individuellen Körpern eines Verwandtschaftsverbandes, während die überzeitliche Organisation der *universitas* gerade von der Konstitution und Zeitlichkeit der einzelnen Menschen absehen kann“³⁴¹.

Das Argument der Verwandtschaft beinhaltet bei genauerem Hinsehen ebenfalls ein Moment „von Überzeitlichkeit, ja Transpersonalität“³⁴²,

³³⁶ Kellner (2004), S. 119.

³³⁷ Kellner (2004), S. 120.

³³⁸ Kellner (2004), S. 120.

³³⁹ Vgl. grundlegend Kantorowicz, Ernst: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

³⁴⁰ Melville (1987), S. 249f. Hervorhebungen im Original.

³⁴¹ Kellner (2004), S. 123. Hervorhebung im Original

³⁴² Kellner (2004), S. 123.

handelt es sich bei der Theorie von der Weitergabe herrschaftlicher Potenz über das Blut doch ebenfalls um „eine letztlich kulturelle Konstruktion, die auch mit der Anschauung zusammenhängt, daß *virtus* und *nobilitas* grundsätzlich zusammengehören.“³⁴³ Beate Kellner hebt den flexiblen, zweckrationalen Umgang bei der Zeichnung einer genealogischen Linie hervor. Sie ergebe sich nämlich nicht aus einer „als natürlich zu betrachtenden Linie des Blutes“ quasi von selbst, sondern werde erst entworfen

„durch die Akzentuierung und Umakzentuierung der Verwandtschaftsverhältnisse, den Wechsel zwischen verschiedenen Verwandtschaftsbegriffen sowie deren divergierenden Legitimierungsgründen und auch durch unterschiedliche Ein- und Abgrenzungen von Verwandtschaft.“³⁴⁴

In Anlehnung an Kantorowicz' Diktum von den „zwei Körpern des Königs“ spricht Kellner von einem dualen Konzept von Verwandtschaft im flexiblen, gleichsam überzeitlichen Rahmen mittelalterlicher Genealogien, vom

„Körper der Verwandtschaft und den Körpern der einzelnen Verwandten, dem Körper der Sippe und den Sippengliedern“, von der „Dualität einer überindividuellen Idee der ‚Verwandtschaft‘ und deren Erfüllung durch individuelle, sterbliche Glieder“.³⁴⁵

3.1.2 MIT KINDERN GESEGNET

Im mittelalterlichen europäischen Herrschaftsgefüge war vornehme Abkunft zur Durchsetzung eigener Machtansprüche unverzichtbar; herrschaftliche Maßnahmen waren nur konsensual³⁴⁶ in Abstimmung mit

³⁴³ Kellner (2004), S. 123. Hervorhebungen im Original.

³⁴⁴ Kellner (2004), S. 123f. Für Melville ist eine Dynastie in diesem Zusammenhang definiert „als das, was sich als Filiationsverband des Blutes in fortgesetzter Wahrnehmung einer Herrschaft oder in Ableitung von einem Spitzenahn als Vorbild an Herrschertum seit unvordenklicher Zeit herausgebildet hatte, und umgekehrt eine Herrschaftsinstitution als das, was durch eine Dynastie als deren Substrat über die Zeit hinweg Bestand hatte.“ Melville (1987), S. 220.

³⁴⁵ Kellner (2004), S. 124.

³⁴⁶ Vgl. Schneidmüller, Bernd: Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter. In: Heinig, Paul-Joachim/Jahns, Sigrid/Schmidt, Hans-Joachim u.a. (Hg.): Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000 und Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, passim.

den Großen eines Reiches umzusetzen. Dass die Söhne und vor allem die Töchter dabei Verfügungsgut ihrer Familien waren, um mit ihrer gezielten Entsendung als Ehepartner in möglichst vornehme andere Sippenverbände den eigenen Einfluss auszuweiten und zu festigen, gehört mittlerweile zum Allgemeinwissen über Mittelalter und frühe Neuzeit³⁴⁷ und ist über den europäischen Kulturkreis hinaus als im Wesentlichen universales Verhaltensmuster³⁴⁸ anzusehen. Die Chance, mittels kalkulierter Heiratspolitik verwandtschaftliche Netze zu knüpfen und damit Bündnispartner fest an sich zu binden, rückte Frauen und Kinder ins Zentrum dynastischer Politik und betonte die Bedeutung verwandtschaftlicher Bindungen als Grundgerüst der mittelalterlichen Gesellschaft: Unterstützung durch Verwandte konnte bedeuten, Vorzüge bei der Vergabe von Ämtern und Gebetshilfe zu genießen sowie, was besonders für Früh- und Hochmittelalter von Bedeutung war, in eine „Fehde- oder Rachegemeinschaft“³⁴⁹ eingebettet zu sein, die im Konfliktfall überlebenswichtig werden konnte.³⁵⁰ Dabei waren Interessenkonflikte nicht auszuschließen, war es doch häufig der Fall, dass „ein verheirateter Mann Verpflichtungen gegenüber mindestens drei ‚Sippen‘ hatte, der eigenen, der seiner Mutter und der seiner Frau.“³⁵¹ Wie Althoff prägnant am Beispiel der liudolfingisch-ottonischen Dynastie gezeigt hat, ist für die einzelnen Dynastien eine „gezielte Heiratspolitik“ nachweisbar: Im Falle der Nachfahren Liudolfs sind das kalkuliert „supragentile[s] Heiraten“³⁵² der Söhne in den vornehmsten Adel des Reiches und die Verheiratung der Töchter ebenfalls nur in die mächtigsten Familien mit einer konsequenten Abschottung gegenüber Rangniedrigeren oder, wenn eine standeserhöhende Verbindung nicht möglich war, stattdessen der Übergabe der Töchter an den geistlichen Stand.

³⁴⁷ Vgl. Althoff (1990) oder z.B. Schulze, Hans K.: Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, Band 2. Familie, Sippe und Geschlecht, 2., verb. Aufl., Stuttgart/Berlin u.a. 1992. Im Folgenden zitiert als: Schulze (1992).

³⁴⁸ Vgl. mit kulturvergleichender Perspektive Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003.

³⁴⁹ Althoff (1990), S. 31.

³⁵⁰ Vgl. Althoff (1990), bes. S. 31–34.

³⁵¹ Althoff (1990), S. 36.

³⁵² Althoff (1990), S. 51ff.

Um die „herausragende Bedeutung“³⁵³, die man verwandtschaftlichen Bindungen beimaß sowie das bedrohliche Szenario ungewollter Kinderlosigkeit hier zumindest im Ansatz zu verdeutlichen, sollen im Folgenden zwei einschlägig bekannte Quellen die Problemkonstellation fassbarer machen. Sie schildern familiäre Konstellationen des 11. und 12. Jahrhunderts und geben damit Einblick in die diskursiven Horizonte am Beginn des Entstehungszeitraums der in Teil 4 untersuchten literarischen Texte.

In den Annalen des österreichischen Stifts Klosterneuburg³⁵⁴ wird in der Schilderung der Familie seines Gründers, des später heiliggesprochenen Markgrafen Leopold III. (1073–1136)³⁵⁵, das kinderreiche Ideal³⁵⁶ präsentiert. Zunächst erhält der fromme Leopold für seinen gottesfürchtigen Lebenswandel quasi als göttliche Belohnung eine gleichfalls gottesfürchtige Ehefrau, nämlich Agnes, die Tochter Kaiser Heinrichs IV.³⁵⁷ Durch Gottes Gunst wird dem Ehepaar die stattliche Anzahl von 18 Kindern geschenkt.³⁵⁸ Die Kinder erscheinen als Geschenk Gottes und Beweis seiner Fürsorge für die frommen Eltern. Sieben der Kinder sterben jedoch bereits im Kindesalter. Die übrigen Kinder, sechs Söhne und fünf Töchter,³⁵⁹ darunter der bekannte Bischof Otto von Freising,³⁶⁰ nehmen durchweg standesgemäße Positionen in der mittelalterlichen Gesellschaft ein, die Töchter als Ehefrauen in ebenbürtigen Verbindungen. Der Chronist gibt schließlich – für dieses Kapitel aufschlussreich – bekannt, warum er diese knappe Familiengeschichte dokumentierte, und eröffnet

³⁵³ Althoff (1990), S. 31.

³⁵⁴ Vgl. MGH SS IX, S. 609–612.

³⁵⁵ Vgl. Dienst, Heide: Leopold III. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 1899.

³⁵⁶ Vgl. Schulze (1992), S. 14: „Die Zeugung legitimer Erben war letztlich das Ziel der Eheschließung. Man strebte danach, die Fortdauer des eigenen Geschlechts durch die Geburt von legitimen Söhnen zu sichern. Familiensinn und Geschlechterstolz waren [...] in den adligen [...] Geschlechtern besonders ausgeprägt [...]“. Vgl. auch Opitz, Claudia: Vom Familienzwist zum sozialen Konflikt. Über adlige Eheschließungspraktiken im Hoch- und Spätmittelalter. In: Becher, Ursula A. J./Rüsen, Jörn (Hg.): Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt a. M. 1988, S. 116–149.

³⁵⁷ MGH SS IX, S. 610: „*Accedat ad hoc quod huius pietatis gratia Deus sibi providit coniugem piissimam et aequae bonam, de regia prosapia ortam, Agnetem nomine, imperatoris Heinrichi IV. filiam, genuina virtute omnino claram.*“

³⁵⁸ MGH SS IX, S. 610: „*Deo enim favente marchioni duobus minus quam viginti liberos genuit [...]*“

³⁵⁹ Vgl. MGH SS IX, S. 610.

³⁶⁰ Vgl. Schnith, Karl: Otto von Freising. In: LexMA (2002), Bd. 6, Sp. 1581ff.

damit gleichzeitig Einblicke in die zeitgenössische Auffassung von Sinn und Zweck einer Ehe im Hochadel:

*„Denique hoc nosse debes, quod haec omnia de marchione Liupoldo idcirco scripserim, ut videas et intelligas quantum divina gratia ob meritum pietatis illi contulerit, et quantum antiqua illa Domini Creatoris benedictio: Crescite et multiplicamini in illo operata sit.“*³⁶¹

Mit der Erfüllung des „alten Segenswunsches“, des imperativen *„Seid fruchtbar, und vermehrt euch“*³⁶², belohne Gott das fromme Paar. Die Argumentation bewegt sich damit ganz auf der Linie des Alten Testaments: „Fruchtbarkeit ist [hier] immer Zeichen für Gottes Segen, Gewähr dafür, daß eine Familie das Heil des Messias erleben wird.“³⁶³

Umgekehrt ergeben sich gravierende Probleme und Belastungen für die Ehepartner, wenn in der Eheverbindung der ersehnte Nachwuchs ausbleibt. Das prominenteste Beispiel für die bedrohte Position einer Ehefrau ohne Nachkommenschaft stellt Beatrix von Burgund³⁶⁴ dar, die Frau Friedrichs I. Barbarossa. Sie wendet sich – mittelbar in einem Schreiben von fünf burgundischen Zisterzienseräbten – mit ihrem Anliegen an Hildegard von Bingen um Hilfe und Fürsprache:

„Die Überbringerin dieses Briefes ist aber eine adlige Frau und die Gattin eines geliebten Mannes. Sie kommt in tiefer Frömmigkeit zu dir, sehr schlicht, obgleich sie zu Pferd und mit großem Gefolge reisen könnte. Der Grund ihres Kommens ist folgender: Schon lange Zeit blieb sie unfruchtbar, obwohl sie zu Anfang einigen Knaben das Leben schenkte. Da diese aber starben und sie keine weiteren Kinder gebar, sind sie und ihr Gatte tief betrübt. Das ist es, weshalb sie zu dir, der Magd und Vertrauten Christi, ihre Zuflucht nimmt. Sie hofft zuversichtlich, du werdest durch deine Verdienste und Bitten bei Gott erlangen, daß sie noch fruchtbar werde und die gesegnete Frucht ihres Leibes zur Fortpflanzung ihres Geschlechtes Christi darbieten könne. Daher ersuchen auch wir dich, gebeten von

³⁶¹ MGH SS IX, S. 612. Hervorhebungen im Original.

³⁶² Gen 1, 28. Alle Bibelzitate aus: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 1995.

³⁶³ Dienst, Heide: Dominus vir. Von der Herzogin-Markgräfin Agnes und anderen adeligen Frauen des hohen Mittelalters. In: Das ewige Klischee. Zum Rollenbild und Selbstverständnis bei Männern und Frauen. Hg. von der Autorinnengruppe Uni Wien, Wien/Köln u.a. 1981, S. 20–44, hier S. S. 22. Im Folgenden zitiert als: Dienst (1981).

³⁶⁴ Vgl. Herrmann, Hans-Walter: Beatrix von Burgund. In: LexMA (2002) Bd. 1, Sp. 1742f.

*ihr und ihrem Gemahl, du wollest in diesem Anliegen für sie bei Gott eintreten, auf daß sie gewürdigt werden, zu erlangen, wonach sie sich sehnen.*³⁶⁵

Die weitere Reichsgeschichte zeigt, dass die Gebete der Herrscherin und ihrer Fürsprecher anscheinend erhört wurden; die Quelle selbst bekundet, wie eng der Konnex zwischen Kinderlosigkeit und der Verweigerung göttlicher Gnade gesehen wurde. Der Druck der ‚Bringschuld‘, der auf Frauen wie Beatrix lastete, war damit sicherlich nicht ‚nur‘ ein äußerlicher. Mit den materiell-dynastischen Gründen, die Nachkommenschaft dringend erforderlich machten,³⁶⁶ war – bei aller Vorsicht im Hinblick auf die Interpretation mittelalterlicher Gefühlswelten – dadurch wohl innerer emotionaler Druck verbunden, zusätzlich belastet mit der Frage nach der eigenen Gottgefälligkeit, die im Zusammenhang stand mit der im Folgenden vorgestellten zeitgenössischen christlichen Eheauffassung.

3.2 WACHSEN UND MEHREN

Während im vorangehenden Kapitel die feudaladeligen Einstellungen zum Themenkomplex Ehe/Familie im Mittelpunkt standen, widmet sich dieser Abschnitt Auffassungen aus klerikaler Perspektive. Auch er soll damit den diskursiven Hintergrund erhellen, vor dem die Rezeption der später untersuchten Texte wohl anzunehmen ist. Dabei kann es sinnvollerweise weder darum gehen, eine möglichst ‚vollständige‘ Darstellung der christlichen Ehe-Auffassung des Mittelalters zu geben noch darum, trennscharf zu differenzieren zwischen den verschiedenen mittelalterlichen kirchlichen Disziplinen (Kanonistik, Seelsorge, Theologie etc.) und den ihnen angehörenden Quellengattungen wie Dekretalen, Schriften der Kirchenväter, Predigtsammlungen oder Bußbüchern; in dieser Arbeit

³⁶⁵ Hildegard von Bingen. Briefwechsel. Hg. und übers. von Adelgundis Führkötter, Salzburg 1961, S. 146f. Vgl. Hildegard von Bingen: *Epistula LXII*. In: *S. Hildegardis Abbatis: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (Migne PL 197), Sp. 292ff., hier Sp. 293. Vgl. auch Dienst (1981) sowie Opitz, Claudia: Zwischen Fluch und Heiligkeit – kinderlose Frauen im späteren Mittelalter. In: Neuwirth, Barbara (Hg.): Frauen, die sich keine Kinder wünschen. Eine liebevolle Annäherung an die Kinderlosigkeit, Wien 1988, S. 78–120 (Reihe Frauenforschung 8).

³⁶⁶ Das Erbfolge-Instrument der Primogenitur, das eine Zersplitterung des Besitzes und damit die Schwächung der Machtposition eines Geschlechts verhindern sollte, verstärkte den Prokreationsdruck zusätzlich, vgl. Althoff (1990), S. 56f.

interessieren originär kirchlich-theologische Meinungen in ihrer Gesamtwirkung auf die laikal-adeligen Rezipienten, die in den Texten Angehörige ihrer Gesellschaftsschicht als ProtagonistInnen wiederfanden und gemäß den ihnen geläufigen, aus weltlicher wie kirchlicher Sicht vermittelten Perspektiven beurteilten.

Dennoch gilt, was Rüdiger Schnell eindringlich betont hat: Bei der Beurteilung der Wirkmächtigkeit auch von Texten geistlicher Provenienz inmitten des zeitgenössischen Diskursgeflechts ist stets ihr Entstehungshintergrund, sind Verfasser, Adressat, Verbreitung, Weitergabe und das Wechselspiel mit anderen Texten zu beachten, da diese Aspekte die durchaus unterschiedlichen Bewertungen des Verhältnisses von Sexualität und Ehe in den herangezogenen Quellentexten entscheidend beeinflussten.³⁶⁷

Ausgeklammert aus den folgenden Ausführungen bleiben jene Aspekte, die die Fragestellung dieser Arbeit allenfalls am Rande berühren, z.B. kirchliche Meinungen zu Ehescheidung, Impotenz oder Kindererziehung oder Ausführungen zur ‚Friedelehe‘ und zum germanischen Eherecht. Wenn sie dennoch partiell für die Argumentation in Teil 4 relevant sind, werden sie dort erwähnt.

Die Gliederung dieses Kapitels gaben grob jene beiden biblischen Familiengefüge vor, die den größten Einfluss auf Theologie und Kirchenrecht entfalteten: Adam und Eva und die Frage nach der körperlich-geschlechtlichen Dimension ihrer Beziehung im Paradies und nach dem Sündenfall³⁶⁸ sowie im unvergleichlichen, weil unmittelbar göttlichen Gegenentwurf die menschliche Familie Jesu, die Heilige Familie um die

³⁶⁷ Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln/Weimar u.a. 2002, S. 30f. mit Bezug auf das Thema seiner Abhandlung, aber auch für diese Arbeit gültig: „Angesichts widersprüchlicher Konzepte in verschiedenen Textsorten und Diskursbereichen in Mittelalter wie Früher Neuzeit kann eine Erforschung der Geschichte der (Diskursivierung der) Gefühle – gerade auch der emotionalen Beziehungen in der Ehe – keinesfalls auf eine differenzierte Erfassung der einzelnen Textsorten verzichten. Die unterschiedlichen Texttypen ermöglichen und beschränken in ganz unterschiedlicher Weise das Sprechen über Emotionales und Intim-Sexuelles.“

³⁶⁸ Vgl. u.a. Pagels, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek b. Hamburg 1991; im Folgenden zitiert als: Pagels (1991) sowie Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991 oder Müller, Michael: Die Lehre des Heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954. Im Folgenden zitiert als: Müller, M. (1954).

jungfräuliche Mutter Maria, ihren göttlichen Sohn und die gewissermaßen doppelt besetzte Vaterstelle.³⁶⁹

3.2.1 MACHTKONSTELLATIONEN

Die untergeordnete Stellung, die die christliche Theologie im Wesentlichen bis heute der Frau im Vergleich zum Mann zuweist, wurde abgeleitet aus der Sündenfall-Erzählung der Genesis. Sie erwies sich als derart wirkmächtiges „Grundparadigma aller menschlichen Gesellschaftsordnung“³⁷⁰, dass sie in diesem ersten Unterkapitel im Mittelpunkt stehen muss. Über Sexualität, Ehe und Geschlechterrollen wurde seit den ersten Jahrhunderten des Christentums meist indirekt geredet, wie Elaine Pagels festgestellt hat, nämlich in der Diskussion über

„Gottes Wort an die ersten Menschen: ‚Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde‘, über die göttliche Einsetzung der Institution Ehe bereits im Paradies, über Adams vergebliche Ausschau in der Tierwelt nach einer passenden ‚Gehilfin‘ (1. Mose 2,20) und seine anschließende Begegnung mit Eva mit ihren sattsam bekannten katastrophalen Folgen.“³⁷¹

Die Geschichte der menschlichen Ureltern setzte sowohl einen „ideengeschichtlichen“ als auch einen „hermeneutischen Prozeß“ in Gang, in dessen Rahmen die Erzählung als „Gedanken- und Artikulationsmedium für Problemthemen wie die menschliche Sexualität, die menschliche Freiheit und die menschliche Natur“³⁷² fungierte. Aus der Reihenfolge der Erschaffung Adams und Evas durch Gott und die Reihenfolge der Verführung durch die Schlange leitete man die Inferiorität des Weiblichen ab, wie am deutlichsten und höchst einflussreich auf die kirchliche Praxis im deuteropaulinischen 1. Timotheus-Brief formuliert wurde.³⁷³ „Hier-

³⁶⁹ Vgl. Koschorke, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch, Frankfurt a. M. ³2001. Im Folgenden zitiert als: Koschorke (2001). Koschorke (2001), S. 38: „Die Entwicklung der Institution Familie im Abendland lässt sich nicht ohne die stetige Auseinandersetzung mit ihrem neutestamentlichen Vorbild verstehen.“

³⁷⁰ Pagels (1991), S. 211.

³⁷¹ Pagels (1991), S. 22f.

³⁷² Pagels (1991), S. 26.

³⁷³ Vgl. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 261f. Im Folgenden zitiert als: Angenendt (1997). 1 Tim 2, 11–15: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach

aus entwickelte sich in der Folgezeit ein misogynyes Potential, das der Frau den Weg in die Öffentlichkeit und den Zugang zum Amt versperrte.³⁷⁴ Dennoch ist, wenn schon nicht die Gleichbehandlung, so doch die prinzipiellen Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Christentum zu konstatieren, denn Frauen sind genauso erlösungsfähig wie ihr männliches Pendant, was Jesus selbst durch die ebenbürtige Behandlung der beiden Geschlechter bewiesen hatte.³⁷⁵ Über die soziale Wirklichkeit im Verhältnis zwischen Mann und Frau bis in die Gegenwart hinein ist damit jedoch nichts gesagt. Sie stand auch in der mittelalterlichen Gesellschaft und Theologie³⁷⁶ in eklatantem Widerspruch zu diesem Befund.³⁷⁷ Erst die bedeutenden Vertreterinnen weiblicher Mystik vermochten in der Entdeckung „spezifische[r] Züge weiblicher Überlegenheit“ als asketische „Famulae Dei“ die bisherige Theorie von der weiblichen Unterordnung in Teilen zu kompensieren und Frauen auf diesem Gebiet einen gleichwertigen Zugang zu Gott zu verschaffen.³⁷⁸

Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.“ Die gottgewollte Unterordnung der Frau, aber auch ihre notwendige Existenz als ‚Gegenstück‘ zum Mann betont 1 Kor 11, 3–12: „Ihr sollt aber wissen, daß Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi. [...] Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann. [...] Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott.“

³⁷⁴ Angenendt (1997), S. 262.

³⁷⁵ Vgl. Angenendt (1997).

³⁷⁶ Angenendt (1997), S. 265 bringt dies im Bezug auf die Scholastik auf die prägnante Formel: „Gleiche Seele bei ungleichem Körper, also Gleichheit in dem, was den Kern des Menschen angeht, und Ungleichheit nur in der weniger belangvollen Körperlichkeit.“ Diese nachrangige körperliche Ungleichrangigkeit verwies dennoch auf die folgenschwere Dichotomie des Menschengeschlechts: die Geschlechterhierarchie stellte den vernunftgeleiteten Mann über die von ihrer Sinnlichkeit gelenkte, schwache und verführbare Frau. Damit konnte legitimiert werden, warum Frauen männlicher Führung und Fürsprache bedurften. Vgl. Angenendt (1997), S. 265.

³⁷⁷ Vgl. Angenendt (1997), S. 262–266.

³⁷⁸ Vgl. Angenendt (1997), S. 266–269 sowie besonders Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1996. Im Folgenden zitiert als: Bynum (1996).

3.2.2 WER VATER ODER MUTTER MEHR LIEBT ALS MICH (Mt 10,37)

Misst man die Wertschätzung Jesu für die Institution Familie an den ihm zugeschriebenen Aussagen des Neuen Testaments, kommt man nicht umhin, „familienfeindliche Tendenzen“³⁷⁹ der neuen Lehre festzustellen, die den familienbewussten Anhängern der traditionellen jüdischen Religion geradezu als skandalös erscheinen mussten.³⁸⁰ Jesus forderte von seinen Anhängern den radikalen Bruch mit ihren Angehörigen und das unerschrockene Bekenntnis zu seiner Lehre. Sie sollten *„um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker“* (Mk 10,29) verlassen; die Christusunachfolge und Erlösung verlangte es, die eigenen Familie „gering [zu] achte[n]“,³⁸¹ wie es Jesus selbst am Beispiel des Umgangs mit seinen eigenen Verwandten vorlebte.³⁸² Jesus ersetzte die Zugehörigkeit zu seiner Herkunftsfamilie durch die spirituelle Verwandtschaft der Gläubigen,³⁸³ die in der eschatologischen Erwartung eine geistige Familie bilden, deren Vaterstelle Gott selbst besetzt. *„Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.“*³⁸⁴ Jesus kündigte die rücksichtslose Zerstörung der althergebrachten familiären Bindungen im Zuge der kommenden Verfolgung der neuen Glaubenslehre an. Die persönliche Einstellung zu seiner Lehre bewirkt die Trennung zwischen Erlösten und Verdammten; die Grenze verläuft dabei mitten durch die Familien.³⁸⁵ Mit

³⁷⁹ Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, S. 52.

³⁸⁰ Vgl. Pagels (1991), S. 52.

³⁸¹ Lk 14,26: *„Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein.“*

³⁸² Mk 3,31–33: *„Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausrufen. Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?“* Vgl. auch die schroffe, jegliche Konvention verletzende Behandlung Marias durch ihren Sohn bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,3f.): *„Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein mehr. Jesus erwiderte ihr: Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“*

³⁸³ Mk 3, 34f: *„Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“*

³⁸⁴ Mt 23,9.

³⁸⁵ Mt 10, 21f: *„Brüder werden einander dem Tod ausliefern und Väter ihre Kinder, und die Kinder werden sich gegen ihre Eltern auflehnen und sie in den Tod schicken. Und ihr werdet um meines Namens willen von allen gehaßt werden; wer aber bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet.“*

„apokalyptische[m] Furor“³⁸⁶ kündigte Jesus die Konsequenzen der Christusunachfolge an.³⁸⁷

Paulus³⁸⁸ präziserte in der Folge die Substitution der „natürlichen“ durch die christliche Glaubensfamilie weiter und ebnete damit zunächst den Weg zu einer „christliche[n] Staatsreligion“ und schließlich zu einer universalen Einsicht, nämlich zu „jene[r] übergentile[n] Einheit und Gleichheit in Europa [...], wie sie heute zur politisch gültigen Weltformel geworden ist.“³⁸⁹ Am deutlichsten formulierte der Apostel diesen Anspruch im Epheserbrief.³⁹⁰

Mit seinen Worten entpflichtete Jesus seine Anhänger von den traditionellen Aufgaben der Sorge um die eigenen Angehörigen; mit ihnen eng verbunden sind – und darauf kommt es im Kontext dieser Arbeit besonders an – weitere Forderungen, deren Einfluss auf die Entwicklung des Christentums gar nicht hoch genug einzuschätzen ist. Dabei handelt es sich zum einen um das von Jesus verfügte Verbot der Ehescheidung und damit das Gebot zur Monogamie (vgl. Mk 10,2–12) und die Hintanstellung des alttestamentlichen Auftrags „*Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde*“ (Gen 1,28), also der Verpflichtung, Nachkommen zu zeugen, hinter die dringendere Aufgabe, angesichts des nahenden Weltenendes für das eigene Seelenheil Sorge zu tragen. Jesus propagierte den entscheidenden Paradigmenwechsel. Er machte

„sich zum Fürsprecher – und lebenden Exempel – einer neuen Wahlmöglichkeit, die nach seiner Darstellung die beste von allen ist und darin besteht, in seiner Nachfolge freiwillig auf Ehe und Fortpflanzung zu verzich-

³⁸⁶ Koschorke (2001), S. 27.

³⁸⁷ Mt 10,34–37: „*Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.*“

³⁸⁸ Zu den Wurzeln der paulinischen Ansichten über Ehe und Sexualität in der stoischen und kynischen Philosophie vgl. Deming, Will: Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7, Cambridge 1995.

³⁸⁹ Angenendt (1997), S. 299.

³⁹⁰ Eph 4,2–6: „[...] und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ Hervorhebungen im Original.

ten, um durch ein zölibatäres Leben um so eher in das kommende neue Zeitalter einzugehen.“³⁹¹

Elaine Pagels macht darauf aufmerksam, dass der Autor des Matthäusevangeliums wohl bewusst durch wesentlich konziliantere Formulierungen als der Autor des Lukasevangeliums diskret den Weg zu zwei unterschiedlichen Möglichkeiten der Christusbefolgung wies:

„So vermittelt er seiner Leserschaft den Eindruck, daß die Extremforderungen von Jesu Lehre und Glaubensgemeinschaft nicht unbedingt für alle Gläubigen gelten, sondern nur für diejenigen, die sich zum spirituellen Heldentum berufen fühlen – anders gesagt, dazu berufen fühlen, nach Jesu Gebot, ‚vollkommen [zu] sein‘ (Matth. 5,48), zu leben.“³⁹²

Als Beispiel soll die abgeschwächte Formulierung der Position des Christen gegenüber seinen Eltern gelten – *„wer Vater oder Mutter mehr liebt“* in Mt 10,37 anstelle von *„und nicht Vater und Mutter [...] gering achtet“* in Lk 14,26 –, die demonstriert, wie die radikalen Worte zu einer für die Gläubigen in der Realität leichter zu befolgenden Anweisung gemildert wurden.³⁹³

„Wer indes lieber zu Hause bei seinem Ehegatten und den Kindern bleiben oder weiterhin seine gebrechlichen Eltern versorgen möchte, kann sich dem Matthäusevangelium zufolge getrost derlei Familienaufgaben widmen, denn er bleibt trotzdem ein vollwertiges Mitglied der christlichen Glaubensgemeinschaft.“³⁹⁴

Das asketische und damit sexualfeindliche Potenzial, das dennoch in diesen Grundpositionen lag, entfaltete sich im Zuge der Ausbreitung des Christentums und der Ausdifferenzierung der christlichen Theologie mit größtmöglichem Einfluss und wird in Kapitel 3.3 näher erläutert werden.

³⁹¹ Pagels (1991), S. 63. Sie betont auch, dass, wortwörtlich befolgt, aus Jesu Anspruch heraus keine Weltreligion hätte entstehen können. Seine Lehre wäre auf ein „kleines Fähnlein der alleraufrichtigsten und allereifigsten Proselyten“ beschränkt gewesen – von seinem Religionsstifter selbst zum Aussterben verpflichtet. Pagels (1991), S. 74.

³⁹² Pagels (1991), S. 75.

³⁹³ Vgl. Pagels (1991), S. 74f.

³⁹⁴ Pagels (1991), S. 75.

3.2.3 FAMILIENMODELLE

Zwei biblische Familien ‚konkurrieren‘ um die Position der christlichen Modellfamilie und prägen die christlichen Einstellungen zu Ehe und Sexualität. Ihre Grundkomposition schließt zwar von vornherein ihre Vergleichbarkeit aus, sie wurden einander im Nachdenken der antiken und mittelalterlichen Theologen über Familie und Fortpflanzung aber dennoch immer wieder gegenübergestellt und typologisch-interpretativ miteinander verschränkt. Gerade diese Verflechtung scheint die divergierenden Ergebnisse des theologischen Nachdenkens zu erklären, weshalb in diesem Kapitel auf die christliche Sinnsuche nach dem Zweck der Ehe vor dem Hintergrund der Interpretation dieser beiden Familien, der Urfamilie um Adam und Eva und der Heiligen Familie, eingegangen wird.

3.2.3.1 BEZIEHUNGEN IM DREIECK

In der unwiederholbaren Konstellation der ‚Patchwork-Familie‘ um Maria, Josef und Jesus hat Albrecht Koschorke zahlreiche Aporien und Irritationen festgestellt, die es verwunderlich erscheinen lassen, dass diese so ganz und gar nicht gewöhnliche Familie mit ihren geradezu „familienfeindliche[n] Züge[n]“ „zu einer abendländischen Modellkonstellation geworden ist“³⁹⁵. In ihr überlagern sich drei verschiedene Beziehungsdreiecke: Maria – Josef – Jesus; Maria – Heiliger Geist – Jesus; über und hinter der „Ökonomie der beiden anderen Triangulierungen“³⁹⁶ schließlich die göttliche Dreifaltigkeit: Gottvater – Heiliger Geist – Christus. Sie setzen die Figuren auf höchst differente Weise miteinander in Beziehung. Diese komplexen Bezüge sind durch ein Versagen der konventionellen Geschlechterzuordnungen gekennzeichnet, ist diese Familie doch einer „Logik des Spirituellen“ unterworfen, die charakterisiert ist von der „Abwesenheit von Sexualität“³⁹⁷.

In der Gestalt Marias zeigt sich am eindrucksvollsten eine Mehrdimensionalität in ihrer Beziehung zum dreifaltigen Gott.³⁹⁸ Da sie ihr Kind vom Heiligen Geist empfangen hat, fungiert sie gewissermaßen als ‚Frau‘

³⁹⁵ Koschorke (2001), S. 40.

³⁹⁶ Koschorke (2001), S. 22.

³⁹⁷ Koschorke (2001), S. 23.

³⁹⁸ Vgl. Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994, passim. Im Folgenden zitiert als: Schreiner (1994).

Gottes. Da der von ihr geborene Sohn mit dem Vater wesenseinig ist, ist Maria also zudem nicht nur Mutter Christi, sondern gleichzeitig die Braut ihres Sohnes – ein Umstand, der in der christlichen, besonders mittelalterlichen Kultur zur Quelle einer intensiven Glaubenserfahrung vor allem in der Mystik geworden ist.³⁹⁹ Das *sponsa-Christi*-Motiv, sowohl die Beziehung der einzelnen gläubigen Seele zu Gott als auch „das institutionelle Verhältnis zwischen den geistlichen Würdenträgern und der Kirche“⁴⁰⁰ versinnbildlichend, macht auch Christen männlichen Geschlechts zu ‚Bräuten‘ Christi und hebt so die üblichen Geschlechterrollenzuweisungen auf. Es findet sich wieder an einigen wichtigen Textstellen in Teil 4 dieser Arbeit.

Kehrt man darüber hinaus die Perspektive um, ist Gott in seiner Trinität Vater seiner Braut und Bräutigam seiner Mutter.⁴⁰¹ Im personellen ‚Mobile‘ der Heiligen Familie ist die Vaterstelle doppelt besetzt: Für den göttlichen Jesus wird der Zimmermann Josef zum menschlichen Ziehvater. Er stand in Theologie und Ikonografie bis ins Spätmittelalter im Schatten seiner Familienangehörigen. Vormalis blasser Greis im Hintergrund, wurde er gewissermaßen verjüngt und zu einer tatkräftigen Zentralfigur im Heilsgeschehen stilisiert, der in der Frühen Neuzeit dann der Aufstieg zum Vorbild des christlichen Familienoberhauptes gelang.⁴⁰² Dort, wo das Neue Testament über die angebliche Genealogie Jesu informierte (Mt 1,1–17 und Lk 3,23–38), spielte die Figur Josefs eine ebenfalls nicht unbedeutende Rolle. Im Mittelalter wurde sie häufig bildlich dargestellt, zumeist in Evangelienhandschriften und in der „Monumentalkunst“⁴⁰³. Auffällig ist, dass diese davidische Genealogie über Josef verlief, den Mann Marias, aber bekanntlich eben nicht leiblichen Vater Jesu – ein „genealogische[s] Dilemma“⁴⁰⁴, denn der Beweis der Abkunft Jesu von König David und damit der Erfüllung der messianischen Heilserwartung in seiner Person erscheint nur unter der Prämisse schlüssig,

³⁹⁹ Vgl. zum *sponsa-Christi*-Motiv Schreiner (1994), S. 52–56 sowie Scheffczyk, Leo: Brautsymbolik. I. Christliche Theologie. In: LexMA (2002), Bd. 2, Sp. 589ff.

⁴⁰⁰ Koschorke (2001), S. 54.

⁴⁰¹ Dieser Umstand gab im 20. Jahrhundert im Rahmen psychoanalytischer Deutungen der christlichen Basisfamilie zu einer ödipalen Lesart Anlass. Vgl. Koschorke (2001), S. 85–103.

⁴⁰² Vgl. Koschorke (2001), S. 168–174 und Schreiner (1994), S. 42–47.

⁴⁰³ Nilgen, Ursula: Genealogie Christi. In: LexMA (2002), Bd. 4, Sp. 1221f.

⁴⁰⁴ Koschorke (2001), S. 33.

dass man Josef und Jesus eine tatsächliche Blutsverwandschaft unterstellte.⁴⁰⁵ Die Evangelien

„operieren mit einer Geste, die [in der Unzugehörigkeit Jesu zu dieser patrilinearen Tradition] das Judentum aus sich selbst heraus überbietet, sich aber in ihrem Vollzug gewissermaßen überschlägt und damit ihre eigenen Prämissen hinfällig werden lässt.“⁴⁰⁶

Der Versuch der Kirchenväter, diesen offenkundigen genealogischen Widerspruch mit der Adoption Jesu durch Josef ‚wegzuerklären‘, konnte jedoch nicht über das Problem hinwegtäuschen, dass das Rechtsinstrument der Adoption zwar im römischen Recht Gültigkeit besaß, nach dem jüdischen Recht der Zeit jedoch, außer im Falle einer Leviratsehe, nicht möglich war.⁴⁰⁷ Sie lieferten mit dieser Konstruktion einen Lösungsvorschlag, der für antike Christen glaubhaft sein konnte und somit eine

„*petitio principii*: Die Vaterschaft im übertragenen Sinn, die Jesus zum Zielpunkt alttestamentarischer Heilserwartungen erheben soll, musste dem jüdischen Mann Joseph sozusagen im Vorgriff auf die neue Zeit untergeschoben werden.“⁴⁰⁸

In Jesus erfüllte und erschöpfte sich die Funktion der Heiligen Familie, mit ihm gelangte sie an ihren Endpunkt; herkömmliche Hoffnungen auf eine genealogische Fortsetzung der eigenen Linie können in dieser Familie keinen Platz haben, ihrem „Konstruktionsprinzip“ und auch der Lehre Jesu entsprechend, der zumindest „im Bewusstsein des Abendlandes“⁴⁰⁹ zölibatär gelebt hatte. Orientierte sich der Christ an Jesus selbst, musste dieser Umstand notwendigerweise zu einer hierarchischen Abstufung zwischen ehelos-enthaltsamem und ehelich-familiärem Lebens-

⁴⁰⁵ Vgl. Koschorke (2001), S. 33f.: „Es besteht hier eine Art Zielkonflikt in der Darstellung der Evangelisten [...]: Soll Jesus der im Alten Testament angekündigte Messias der *Juden* sein, so muss er dem Stamm Davids entspringen, und zwar in der allein gültigen väterlichen Linie; soll er aber der *christliche* Messias sein, so gilt der Bericht über die Jungfrauengeburt und damit der Ausschluss Josephs von der Vaterschaft, dessen in den Evangelien überlieferte Stammbäume folglich die legitimierende Funktion, die sie beanspruchen, nicht mehr erfüllen.“ Hervorhebungen im Original.

⁴⁰⁶ Koschorke (2001), S. 34.

⁴⁰⁷ Vgl. Koschorke (2001), S. 43.

⁴⁰⁸ Koschorke (2001), S. 34f. Hervorhebungen im Original.

⁴⁰⁹ Koschorke (2001), S. 29.

modell führen. In der Heiligen Familie hatten also die beiden alttestamentlich definierten Basisaufgaben der Familie keinen Ort: die rechtmäßige Zeugung von Nachkommenschaft und die Sicherung genealogischer Kontinuität.⁴¹⁰

Deshalb mag es zunächst überraschen, dass die ja unmöglich nachzuahmende Heilige Familie zum Modell für die christliche Familie wurde.⁴¹¹ Allerdings trägt „das Numinose, das Unnabare, Abgründige, Durchbrochene, Liminale“ dieser Familie nicht dazu bei, ihre

„soziale Anschließbarkeit zu vermindern. Denn gerade die Unschärferelation, die der christliche Familienmythos zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen offen hält, gewährt einen breiten Spielraum für Aneignungsakte und Bedeutungstransfers.“⁴¹²

Innerhalb dieses „dichte[n] Gewebes empirisch-sakraler Beziehungsoptionen“ ist eine „unüberschaubare Vielfalt von symbolischen Anverwandlungen“ möglich,⁴¹³ über Geschlechts- und Altersgrenzen hinweg. Aus dieser Fülle an Möglichkeiten, sich die Mitglieder der Heiligen Familie zum Vorbild zu machen, sei hier exemplarisch auf einige hingewiesen. So leitete das Christentum aus der Symbolfigur Maria für den weiblichen Part ein Rollenvorbild ab, dessen Muttersein weit über die biologische Funktion hinausgeht. Damit hält es für Maria einen gewissen Ausgleich für die ihr sonst abverlangten ‚Verzichtsleistungen‘ bereit: Sie gilt als „Einlassstelle der Heiligkeit in die profane Welt“⁴¹⁴. In Anlehnung an Joseph, dem Gott selbst die weltliche Verantwortung für seinen Sohn übertrug, konnte wiederum der Familienvater die patriarchale Sozialordnung begründet sehen. Dazu kommt ein weiterer wichtiger sozialgeschichtlicher Aspekt. Er betrifft die Entwicklung der Familie vom losen Sippenverband zur gattenzentrierten Kleinfamilie im Verlauf des Mittelalters. Auch wenn diese Theorie neuerdings wieder in die Diskussion geraten ist,⁴¹⁵ ist nicht zu leugnen, dass zu Beginn der Frühen Neuzeit ein

⁴¹⁰ Vgl. Koschorke (2001), S. 28f.

⁴¹¹ Vgl. Koschorke (2001), S. 42.

⁴¹² Koschorke (2001), S. 42.

⁴¹³ Koschorke (2001), S. 42.

⁴¹⁴ Koschorke (2001), S. 65.

⁴¹⁵ Vgl. Jussen, Bernhard: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung fünfundzwanzig Jahre nach Jack Goodys „Entwicklung von Ehe und Familie in Europa.“ In: Spieß, Karl-

Ideal entsteht, das sich ganz klar an der Heiligen Familie orientiert: In den Mittelpunkt einer „konjugalen Kernfamilie, die sich als autarke Einheit versteht und aus dem Geflecht der Sippenbindungen herausgebitt“⁴¹⁶, rückt das Kind, die *raison d'être* der Heiligen Familie. An dieser Stelle sei lediglich erwähnt, dass die Frage nach dem Charakter der Ehe Marias und Josefs, also danach, ob ihre Beziehung auch eine sexuelle Komponente besaß, in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts breit diskutiert wurde und Einfluss auf die Einstellungen zur Gültigkeit einer Ehe nahm: Ging man davon aus, dass Maria und Josef enthaltsam miteinander gelebt haben, musste man anerkennen, dass zu einer vollgültigen Ehe das Merkmal ‚Geschlechtsverkehr‘ nicht dazugehören müsse, wollte man der menschlichen Familie Jesu nicht eine ‚uneheliche‘ Basis unterstellen.⁴¹⁷

3.2.3.2 VERLORENE UNSCHULD

In der antiken und mittelalterlichen Theologie wurde, wie bereits erwähnt, über das Thema Sexualität meistens anhand des Beispiels von Adam und Eva verhandelt. Jesus selbst wird in den Evangelien nur eine einzige Aussage über Adam und Eva zugeschrieben, im Kontext seiner Forderung nach dem Verbot der Ehescheidung (Mt 19,3–6).⁴¹⁸ Paulus nahm auf die Genesis Bezug, als er die Gemeinde von Korinth dazu aufrief, von der „Unzucht“ mit einer „Dirne“ Abstand zu nehmen, da man sonst eins mit ihr werde – es heiße ja *„die zwei werden ein Fleisch sein“* (1 Kor 6,15f.).⁴¹⁹ In diesen Worten des Paulus scheint eine kalkulierte Provo-

Heinz: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters, Ostfildern 2009 (Vorträge und Forschungen 71), S. 275–324.

⁴¹⁶ Koschorke (2001), S. 137.

⁴¹⁷ Vgl. Gold, Penny: The Marriage of Mary and Joseph in the Twelfth-Century Ideology of Marriage. In: Bullough, Vern L./Brundage, James (Hg.): Sexual Practices and the Medieval Church, New York 1982, S. 102–117, im Folgenden zitiert als Gold (1982). Zur Josefsche vgl. ausführlich unten Kap. 3.3.4. Zur Konsensstheorie vgl. unten Kap. 3.2.3.3.

⁴¹⁸ „Da kamen Pharisäer zu ihm, die ihm eine Falle stellen wollten, und fragten: Darf man seine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen? Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.“ Vgl. nahezu wortgleich auch Mk 10,2–9.

⁴¹⁹ Zur Paulinischen Eheauffassung vgl. knapp Duby (1985), S. 29–32.

kation zu liegen, wandte er doch genau die Formel aus dem Schöpfungsbericht, mit der üblicherweise die „göttliche Einsetzung der Ehe“ begründet wurde, auf das Verhältnis zu einer Prostituierten an.⁴²⁰ Dieser negativ konnotierten Einswerdung setzte er die spirituelle Vereinigung des Christen mit Gott entgegen: „*Wer sich dagegen an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm.*“⁴²¹ Hier findet sich also ein wichtiger Hinweis auf den Dualismus von sexuell aktivem Leben auf der einen und sexuell enthaltsamem Leben in Einheit mit Gott auf der anderen, der besseren Seite.

Auf die Schöpfungserzählung bezog sich Paulus im ersten Korintherbrief noch einmal, als er, wie in Kapitel 3.3.1 bereits vorgestellt, detailliert erläuterte, wie die Frau sich im Gottesdienst zu verhalten habe (1 Kor 11, besonders 7–12). Diese Texte bestätigten die traditionelle Ehe und die These, dass Frauen wegen ihrer in Eva erwiesenen, naturgemäßen Schwachheit in Unterordnung und stiller Bescheidenheit in der Familie ihren natürlichen Platz haben und ihre Aufgaben über die Kindererziehung nicht hinausgehen sollten. „So wurde mit Hilfe der Paradiesgeschichte die patriarchalische Ordnung des Gemeindelebens gefestigt.“⁴²²

Die paulinischen Briefe bezeugen höchst widersprüchliche Meinungen zum Stellenwert von Ehe und Sexualität im Leben der Gläubigen. Dem Propagandisten radikalen Asketentums, als der sich Paulus in einigen dieser Texte präsentierte, steht ein ‚gemäßigter‘, in Dingen der Familie und Sexualität konservativer Apostel gegenüber. Wie die exegetische Forschung nachweisen konnte, ist dieses zwiespältige Paulusbild damit zu erklären, dass einige der Paulus zugeschriebenen Briefe (1 und 2 Tim, Tit, Eph, Kol, 2 Thess) wohl erst nach seinem Tod verfasst wurden. Am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts hatten sich die moderaten Anhänger des Christentums gegenüber den Verfechtern kompromissloser (sexueller) Askese mit der Aufnahme der Deutero-Paulinen in den ab jetzt verbindlichen Schriftkanon der Bibel ein für alle Mal durchgesetzt⁴²³ – der Verfasser dieser Briefe zeigte sich

„weit davon entfernt [...], seine christlichen Glaubensgenossen zum Zölibat vergattern zu wollen, sondern [vertrat] in Fragen von Ehe und Familie

⁴²⁰ Pagels (1991), S. 64.

⁴²¹ 1 Kor 6,17. Hervorhebung im Original.

⁴²² Pagels (1991), S. 30.

⁴²³ Vgl. Pagels (1991), S. 80.

lediglich eine maßvoll strengere Auffassung [...], als das Judentum sie bisher gewohnt war.“⁴²⁴

Der erste Timotheusbrief beispielsweise hielt Männer und Frauen offensiv dazu an, die Ehe einzugehen und für leibliche Nachkommen zu sorgen.⁴²⁵ Um verwitwete junge Frauen vor Gerede und Verdächtigungen zu schützen, regte er die Wiederheirat von Witwen an.⁴²⁶ Der Hebräerbrief „bek[annte] sich zu respektvoller Wertschätzung der Ehe und zumal der sexuell regen und rührigen Ehe“.⁴²⁷ Die Christen von Ephesus wurden sogar mit Ausführungen zur hierarchischen, aber liebevollen christlichen Familienordnung⁴²⁸ ausdrücklich zu einer Abkehr von asketischen Praktiken ermahnt.⁴²⁹ Hier wurde also die körperliche Kasteiung vehement zurückgewiesen und sogar als Dummheit dargestellt. Der Autor

„schreckt[e] noch nicht einmal davor zurück, Paulus zu unterstellen, er habe im Verhältnis von Adam und Eva und damit in der Ehe als solcher das ‚Geheimnis [...] von Christus und der Gemeinde‘ präfiguriert und symbolisiert gesehen (Eph. 5,29.32).“⁴³⁰

In Kapitel 7 des ersten Korintherbriefs spiegeln sich die Ansichten des „echten“ Paulus zur christlichen Ehe wider.⁴³¹ Es erlangte enorme Bedeu-

⁴²⁴ Pagels (1991), S. 76f.

⁴²⁵ 1 Tim 4,1–4, wohl gegen die zeitgenössischen Anhänger der asketischen Lebensweise gerichtet: „Der Geist sagt ausdrücklich: In späteren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen, sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden. Sie verbieten die Heirat [...]. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet.“

⁴²⁶ 1 Tim 5,9–14: „Eine Frau soll nur dann in die Liste der Witwen aufgenommen werden, wenn sie mindestens sechzig Jahre alt ist [...]. Jüngere Witwen weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen (das sie Christus gegeben haben) untreu geworden zu sein. [...] Deshalb will ich, daß jüngere Witwen heiraten, Kinder zur Welt bringen und dem Gegner keinen Anlaß zu übler Nachrede geben.“

⁴²⁷ Pagels (1991), S. 79. Hebr 13,4: „Die Ehe soll von allen in Ehren gehalten werden, und das Ehebett bleibe unbefleckt; [...]“

⁴²⁸ Eph 5,24f.: „Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat [...]“

⁴²⁹ Denn „[k]einer hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes“ (Eph 5,29f.)

⁴³⁰ Pagels (1991), S. 79.

⁴³¹ Seiner Relevanz entsprechend, soll hier ein Großteil des Briefes im Wortlaut zitiert werden (1 Kor 7,1–11): „Nun zu den Anfragen eures Briefes! Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren. Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren

tung für die theologische Formulierung der Ehezwicke in den folgenden Jahrhunderten⁴³² wie auch – stets die Kehrseite der Überlegungen über Ehe und Familie – für die Überhöhung der enthaltsamen Lebensweise.⁴³³ Paulus gab hier zwar seinem Wunsch Ausdruck, jeder Mensch würde so enthaltsam leben können wie er selbst. Er verdammt jedoch die Ehe nicht, war diese untrennbare Verbindung doch für ihn der einzige Ort legitimer sexueller Betätigung, in dem zur Vermeidung von ‚Unzucht‘ beide Partner einander zur Verfügung zu stehen hätten.

Clemens von Alexandria,⁴³⁴ ein Anhänger der gemäßigten Perspektive, fand Argumente für die von ihm favorisierte Richtung in den deuteropaulinischen Texten, versuchte sich allerdings auch synoptisch an den unter dem Namen des Paulus festgehaltenen Briefen und kam dabei zu dem Schluss, dass Paulus sowohl die Ehe als auch das zölibatäre Leben befürwortet habe.⁴³⁵ In seinem Bemühen, die sexuelle Betätigung in der Ehe gegenüber der asketischen Bewegung aufzuwerten, dachte Clemens über den Charakter der Ursünde Adams und Evas nach. Er bestritt, „daß die Sünde der Ureltern in der Ausübung des Geschlechtsaktes bestanden habe“⁴³⁶, eine Meinung, die etwa Tatian vertrat, der sich auf Genesis 3,7

Mann haben. Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau. Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt. Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot. Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so. Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren. Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen – wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann –, und der Mann darf die Frau nicht verstoßen.“

⁴³² Vgl. unten Kap. 3.2.3.3.

⁴³³ Vgl. unten Kap. 3.3.1.

⁴³⁴ Zu Clemens von Alexandria (ca. 150–215) vgl. Méhat, André: Clemens von Alexandrien. In: TRE 8 (1981), Berlin u.a., S. 101–113. Vgl. die Übersetzung der maßgeblichen Stellen: Clemens von Alexandrien: Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin, München 1936–1938 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Band 17, 19, 20) <https://www.unifr.ch/bkv/buch48.htm> [20.01.2015]

⁴³⁵ Vgl. Pagels (1991), S. 82f.

⁴³⁶ Pagels (1991), S. 83.

berief.⁴³⁷ Für Clemens jedoch war der Geschlechtsverkehr ein Element der ursprünglichen Schöpfung und daher gut und gottgefällig; die Ursache der Vertreibung aus dem Paradies habe stattdessen allein im Ungehorsam gelegen, dessen sich die Urmenschen schuldig gemacht hätten – wenn auch in diesem ersten Fall manifestiert durch die sexuelle Handlung zweier quasi Minderjähriger, die nicht auf die göttliche Aufforderung dazu warten wollten.⁴³⁸ Kirchenvätern wie Clemens von Alexandria oder Irenäus von Lyon⁴³⁹ modern anmutenden Liberalismus zu unterstellen, ginge jedoch völlig an ihrer Intention vorbei.⁴⁴⁰ Sie haben mit der Relativierung von Jesu radikalem Aufruf zur Askese und der gleichzeitigen Aufwertung des Ehelebens zum „der göttlichen Gnade teilhaftigen Lebenswandel“⁴⁴¹ erreicht, dass das Christentum für Menschen in ganz verschiedenen Familiensituationen attraktiv wurde. Sie wussten sich in Übereinstimmung mit der Mehrheit ihrer Mitchristen.

Dabei ließen sie in ihren Ausführungen aber keinen Zweifel daran, dass Geschlechtsverkehr ausschließlich in der Ehe und ausschließlich zur Zeugung von Nachkommen stattfinden darf; Clemens untersagte nicht nur fortpflanzungsuntaugliche Sexualpraktiken, sondern auch bestimmte Zeiten zur Ausübung (Menstruation, Schwangerschaft etc.). Die sexuell aktive Ehe sah er als zweifach moralisch unterlegen an: zum einen gegenüber der enthaltsamen, zölibatären Ehe, in der die Ehepartner „in den uranfänglichen Zustand spiritueller Gleichheit zurück[kehren], den Adam und Eva im Sündenfall einbüßten“⁴⁴², zum anderen gegenüber dem prinzipiell jungfräulich-enthaltsamen Lebensmodell in Ehelosigkeit, das den „bei weitem heiligmäßigeren Weg zur Gnade“⁴⁴³ darstellte. Die Kirchenväter mit clementinischer Geisteshaltung ergriffen somit die Chance der Heterogenität der neutestamentlichen Formulierungen, um

„eine eigenartig zwiespältige Einstellung zu Ehe und Zölibat zu entwickeln, derzufolge jeder und jede Verheiratete, der oder die Clemens’

⁴³⁷ „Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren.“

⁴³⁸ Vgl. Pagels (1991), S. 83f.

⁴³⁹ Zu Irenäus von Lyon (ca. 130–200) vgl. Minns, Dennis: Irenaeus. An introduction, London/New York 2010.

⁴⁴⁰ Zum folgenden Absatz vgl. Pagels (1991), S. 86–90.

⁴⁴¹ Pagels (1991), S. 89.

⁴⁴² Pagels (1991), S. 88. Vgl. genauer unten Kap. 3.3.4.

⁴⁴³ Pagels (1991), S. 89.

Maßstäbe übernimmt, kraft ebendieser Maßstäbe sich für moralisch mehr oder minder unvollkommen halten muß.“⁴⁴⁴

Die größte Strahlkraft entfalteten die Theorien des Augustinus, der im Nachdenken über die Geschichte der biblischen Ureltern zu seiner Meinung über die verschiedenen Aspekte des menschlichen Geschlechtslebens und der Menschennatur an sich gelangte.⁴⁴⁵ Augustinus propagierte die Sündhaftigkeit sexuellen Begehrens, die Erbsünde, die bereits im Mutterleib auf den ungeborenen Menschen übertragen werde, und die generelle Verderbtheit des Menschen durch den Sündenfall Adams.⁴⁴⁶ In einer Reihe von z.T. selbstreflexiven Schriften und im ständigen Streit mit den Pelagianern, vor allem mit Julian von Aeclanum, entwickelte Augustinus seine Theorien zur Sexualethik. Er fragte, ob Adam und Eva schon vor dem Sündenfall miteinander Geschlechtsverkehr gehabt hätten, und beantwortete diese Frage mit einer „phantasievollen Rekonstruktion“⁴⁴⁷, in der er die sexuelle Vereinigung als „Quelle der Fortpflanzung“⁴⁴⁸ anerkennt: Adam habe sein Geschlechtsorgan im Paradies mit seinem Willen vernünftig steuern können so wie jedes andere Körperglied und begierdelos seine Bewegungen kontrolliert; das Urpaar habe ohne Tod und Schmerzen, Mühsal und Arbeit gelebt. Der Mensch nach dem Sündenfall dagegen sei, von der Ursünde behaftet, so sehr ein Sklave seines Geschlechtstriebes und seiner Lust, dass er während des Geschlechtsverkehrs völlig die Kontrolle über sich verliere. Im Gegensatz zum Rigoristen Hieronymus⁴⁴⁹ verdammt Augustinus die Ehe nicht per se, sondern erklärte sie zum einzigen Ort, an dem Sexualverkehr erlaubt sei.

⁴⁴⁴ Pagels (1991), 89.

⁴⁴⁵ Vgl. Pagels (1991), S. 207–304.

⁴⁴⁶ Vgl. Pagels (1991), S. 207–304 sowie für den folgenden Abschnitt aus der reichen Sekundärliteratur exemplarisch: Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. 2., durchges. u. erw. Aufl., Stuttgart 1994; Fuhrer, Therese: Augustinus, Darmstadt 2004, im Folgenden zitiert als: Fuhrer (2004); Brown, Peter: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erw. Neuaufl., München 2000; Børresen, Kari Elisabeth: Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Mainz 1995 (Erstausg. Oslo 1968); Müller, Michael: Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954.

⁴⁴⁷ Vgl. Pagels (1991), S. 272.

⁴⁴⁸ Müller, M. (1954), S. 275.

⁴⁴⁹ Vgl. Kap. 3.3.3.

In seiner „Dreigüterlehre“ definierte Augustinus die Merkmale einer vorbildlichen Ehe.

„Gemäß sowohl paganer wie christlicher Tradition [schrieb] er der Ehe die Funktion der Erzeugung von Nachkommen (*proles*) zu; hinzu [kamen] die ‚Güter‘ der Treue (*fides*) und des ‚heiligen Geheimnisses‘ (*sacramentum*), welches das Bündnis [...] unauflöslich besiegelt.“⁴⁵⁰

Im Idealfall waren nach Augustinus die Ehepartner miteinander so in Freundschaft verbunden und geistig vereint, dass ihr sexuelles Verlangen jegliche Relevanz einbüßte und ihre Ehe dem Ideal der lustfreien „Paradiesesehe“⁴⁵¹ folgte. Wenn in einer Ehe die Bedingungen der „drei Güter“ erfüllt seien, stellte sie gemäß dem Kirchenlehrer „immerhin die zweitbeste Lösung für einen Lebensentwurf“⁴⁵² dar. Die beste Lösung sah Augustinus dagegen, wenig überraschend, im zölibatären Leben:

„Da die Erbsünde bei der Zeugung von Kindern übertragen [werde], [biete] der Zölibat eine Möglichkeit, wenigstens in dieser Hinsicht dem prälapsaren, also begierdelosen Zustand des Menschen näher zu kommen.“⁴⁵³

Die ganze Menschheit war für Augustinus bereits in Adam vorhanden, daher

„hatte [dessen Sünde] für die Menschheit als ganze nicht nur die universelle Sterblichkeit, sondern ebenso auch eine universelle, dem Einzelwesen vorgeordnete, von ihm aus eigener Kraft unabwendbare und unaustilgbare Sündhaftigkeit zur Folge.“⁴⁵⁴

Sünde und Sündenschuld würden auf die nachfolgenden Menschengenerationen über den Samen weitervererbt. Der Ungehorsam der Sexualorgane des postlapsaren Menschenpaars gegen ihre Vernunft ist nach Augustinus als Spiegelstrafe des vorangehenden menschlichen Ungehorsams gegen Gott anzusehen und die am deutlichsten wahrnehmbare Konsequenz des Sündenfalls.⁴⁵⁵ Die zuerst verführte Eva, ihrem Mann

⁴⁵⁰ Fuhrer (2004), S. 168. Hervorhebungen im Original. Vgl. Børresen (1995), S. 120–123.

⁴⁵¹ Fuhrer (2004), S. 169.

⁴⁵² Fuhrer (2004), S. 168.

⁴⁵³ Fuhrer (2004), S. 168.

⁴⁵⁴ Vgl. Pagels (1991), S. 226.

⁴⁵⁵ Vgl. Pagels (1991), S. 228ff.

deshalb in Zukunft untergeordnet, habe mit der Übertretung des Verbots die Gefahren und Mühen der Schwangerschaft und die Schmerzen des Gebärens selbst über sich gebracht.⁴⁵⁶ Was Augustinus' Einstellung zur Ehe angeht, muss aber festgehalten werden, dass der Ehestand in seinem Theoriegebäude zwar als weniger verdienstvoll als das zölibatäre Leben angesehen wurde, aber trotzdem ein Gutes besitzt: Der sexuelle Verkehr in Unzucht ist Todsünde. In der Ehe jedoch wird er zur lässlichen Sünde und kann Vergebung beanspruchen. Sie besitzt in der Vermehrung des Menschengeschlechts und in der Zügelung der Sinnlichkeit durchaus nützliche, ja gottgewollte Funktionen,⁴⁵⁷ ist sie doch „als ‚sacramentum‘ die in Christus Fleisch gewordene Bundestreue Gottes“⁴⁵⁸ im menschlichen Fleisch.

Allerdings hat die Augustinische Erbsündenlehre – „Agnoszierung der sexuellen Begierde als Manifestation und zugleich Sühne der Erbsünde“⁴⁵⁹ – weitreichende Folgen. Sie führte dazu, dass das (biologische) Geschlecht als Wurzel allen Übels identifiziert und in Theologie und kirchlicher Rechtsprechung in den nächsten Jahrhunderten konsequent daran gearbeitet wurde, den Bereich der Sexualität so weit wie möglich von dem des Heiligen abzugrenzen.⁴⁶⁰ Ein Echo dieser Anstrengungen ist auch in den hier untersuchten literarischen Texten zu finden.

3.2.3.3 EHEZWECKE UND KONSENSFORDERUNG

Bis zum Hochmittelalter wurde die theologische Ehe Theorie weiter ausdifferenziert, und die Kirche bemühte sich um eine allmähliche Monopolisierung der Zuständigkeit für die Ehe-Rechtssprechung zu ihren eigenen Gunsten.

Ein Konzil, das 829 in Paris unter der Leitung Kaiser Ludwigs des Frommen stattfand, fasste in zehn Lehrsätzen die karolingische Eheauffassung zusammen, die im Wesentlichen „drei Vorschriften [umfaßte]: Monogamie, Exogamie, Unterdrückung der Lust“. „[D]ie Verpflichtung,

⁴⁵⁶ Vgl. Fuhrer (2004), S. 169.

⁴⁵⁷ Vgl. Duby (1985), S. 34.

⁴⁵⁸ Knoch, Wendelin: Ehe. A. Theologie und Liturgie I. Biblisch-theologisch-sakramentale Eheauffassung. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1616–1618.

⁴⁵⁹ Pagels (1991), S. 231.

⁴⁶⁰ Vgl. Duby (1985), S. 35.

bis zur Hochzeitsfeier jungfräulich zu bleiben und die Gattin zu lieben und zu ehren, erscheinen dagegen sehr nebensächlich.“⁴⁶¹

Der wenige Jahrzehnte später schreibende Hinkmar von Reims (845–882)⁴⁶² forderte noch keine kirchlichen Rechtssprechungskompetenzen in Eheangelegenheiten. Das erscheint verständlich, wenn man bedenkt, dass die Bibel selbst zwar moralische Wertmaßstäbe bereit hielt, aber keine Vorgaben für eine kirchliche Eherechtssprechung machte.⁴⁶³ Für Hinkmar war die Ehe „eine gesellschaftliche Einrichtung, die in die Sphäre des Naturrechts“ gehörte, und dabei eine Einheit „ungleicher Partner“. ⁴⁶⁴ Die Ehe hatte für ihn eine befriedende gesellschaftliche Funktion, da durch privatrechtliche Vereinbarungen die „Verteilung der Frauen“⁴⁶⁵ friedlich geregelt⁴⁶⁶ und Frauenraub vereitelt werden könne.⁴⁶⁷ In der vor-ehelichen Verlobungsvereinbarung (*desponsatio*) sollte die Übereinkunft zwischen dem Brautpaar oder vielmehr ihren Verwandtschaftsgruppen verbindlich fixiert werden.⁴⁶⁸ Hinkmar sah in der für ihn ganz und gar der weltlichen Sphäre zugehörigen Institution der Ehe einen Ort nötiger Harmonie zwischen dem Mann und der ihm selbstverständlich untergeordneten Frau.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ Duby (1985), S. 38.

⁴⁶² Vgl. Schieffer, Rudolf: Hinkmar, Erzbischof von Reims. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 29f.

⁴⁶³ Vgl. Mikat, Paul: Dotierte Ehe – Rechte Ehe. Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit, Opladen 1978, S. 12.

⁴⁶⁴ Duby (1985), S. 40. Vgl. Hinkmars Schriften in *Hincmari Archiepiscopi Rhemensis: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1852 (Migne PL 125), Sp. 619–772, hier S. 657.

⁴⁶⁵ Duby (1985), S. 40.

⁴⁶⁶ Vgl. darüber hinaus die Reziprozitätsthese nach Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss. Gemäß ihren Theorien haben Gesellschaften ihre Beziehungen nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit organisiert, indem sie existenziell notwendige, aber knappe Güter (wie Frauen) untereinander tauschten. Damit in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander, stabilisierten sie durch diesen Tausch ihre Beziehungen zueinander. Inzest- und Endogamieverbot sind also elementare Grundvoraussetzungen für die Bildung von Gesellschaften. Vgl. Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. ⁸2009 (Erstausg.: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1925) und Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt a. M. ³2009 (Erstausg. Structures élémentaires de la parenté, 1949).

⁴⁶⁷ Hinkmars Überlegungen erinnern stark an die Grundbedingungen, mit denen das sogenannte Brautwerbungsschema die Problematik der Wahl des richtigen Ehepartners literarisch produktiv gemacht hat, vgl. oben Kap. 2.6.2.

⁴⁶⁸ Vgl. Duby (1985), S. 40.

⁴⁶⁹ „Certe enim apostolicis viris tanta inter virum et uxorem, et tam praecipua atque excellens dilectio commendatur, salva tamen in ipso conjugio praelatione viri, et subiectione feminae, ut in illa conjunctione semel a Deo instituta, et legitime conciliata, major esse nec debeat, nec possit.“

Georges Duby konstatiert für das karolingische Frankenreich der Folgezeit einen zwar langsamen, aber stetigen Prozess hin zur Sakralisierung der Ehe. Wenn auch nicht für das Eheschließungszeremoniell zuständig, hätten die Geistlichen zwei Forderungen aufgestellt, die zukünftig für die Beantwortung der Frage nach der Gültigkeit einer Ehe zentral werden sollten. Diese seien mit dem weltlichen Normensystem kollidiert, das auf mündlich tradierten Grundsätzen beruht habe, die noch vor der christlichen Bekehrung entstanden seien⁴⁷⁰ und die Unauflöslichkeit der Ehe und das immer mehr Beachtung findende Verbot betroffen hätten, „eine Cousine diesseits des siebten Verwandtschaftsgrades zu heiraten.“ Diese nach germanischer Zählung aufgestellte Auflage habe es dem verwandtschaftlich eng verflochtenen Adel in den folgenden Jahrhunderten schwergemacht, in engerer geografischer Umgebung einen „erlaubten“ Partner zu finden; sie sei erst durch die Herabsetzung des Eheverbotes auf den vierten Verwandtschaftsgrad durch das IV. Laterankonzil 1215 entschärft worden.⁴⁷¹

Um die Jahrhundertwende verfasst, wurde das Dekret Bischof Burchards von Worms (ca. 965–1025)⁴⁷² in den nächsten Jahrzehnten oft kopiert und erlangte so großen Einfluss.⁴⁷³ Er forderte von den Laien Monogamie ein und betrachtete die Ehe als „Heilmittel gegen sexuelle Begierde“, das „reguliert, [...] diszipliniert [und] den sozialen Frieden aufrecht [erhält].“⁴⁷⁴ Burchards Werk enthält einen Fragenkatalog, der bei Visitationen in seinem Bistum benutzt werden sollte. Mehr als ein Viertel davon behandelt den Bereich Ehe/Unzucht und führt verschiedene mögliche Versündigungen auf diesem Gebiet auf (Ehebruch, Konkubinat, Inzest, Entführung, Bruch der Verlobungsvereinbarung etc.).⁴⁷⁵ Die Ehe interes-

Hinkmar von Reims: *De Divortio Lotharii regis et Tetbergae Reginae*. In: *Hincmari Archiepiscopi Rhemensis: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1852 (Migne PL 125), Sp. 619–772, hier: Sp. 657.

⁴⁷⁰ Duby (1985), S. 44f. Vgl. oben Kap. 3.1.

⁴⁷¹ Vgl. Weigand, Rudolf: Ehe. B Recht II. Kanonisches Recht. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1623–1625.

⁴⁷² Vgl. Kaiser, Reinhold/Kerner, Max: Burchard I., Bischof von Worms. In: LexMA (2002), Bd. 2, Sp. 946–951.

⁴⁷³ Vgl. Duby (1985), S. 69–88.

⁴⁷⁴ Duby (1985), S. 73.

⁴⁷⁵ Vgl. Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti. Decretorum Liber Primus*. In: *Burchardi Vormatiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1880 (Migne PL 140), Sp. 539–618, hier Sp. 573–579. Vgl. Duby (1985), S. 72f.

sierte Burchard, ähnlich wie Hinkmar von Reims, vor allem „als Faktor eines geregelten sozialen Zusammenlebens“⁴⁷⁶, als dessen Wahrer er sich in seinem Amt als Bischof begriff. Burchards Frauenbild bietet hinlänglich bekannte misogynen Stereotypen: Frauen seien treulos und betrügerisch, schwach, saumselig, schwatzhaft, leichtsinnig und lüstern.⁴⁷⁷ Nach dem Bußbuch des Wormser Bischofs sollten Frauenraub und Ehebruch⁴⁷⁸ im Vergleich zu anderen Verfehlungen mit den strengsten Strafen geahndet werden.⁴⁷⁹ In seinem Bestreben, Frieden und Ordnung zu erhalten, legte Burchard die Merkmale fest, die für ihn eine Ehe rechtsgültig machten: die Hochzeit sollte öffentlich stattfinden, die Eheschließung ostentativ sein.⁴⁸⁰ Von einer allgemeingültigen kirchlichen Benediktion schrieb Burchard nichts und auch seine „Anspielung auf den wechselseitigen Konsens der Brautleute“⁴⁸¹ blieb leise, deutlich hob er hingegen die Bedeutung des Vertrages zwischen den Verwandtengruppen hervor.

Aus Georges Dubys Forschungen zum Frankreich des 11. Jahrhunderts ist zu erkennen, dass die Kirche in dieser Zeit versuchte, Einfluss auf den Akt der Eheschließung zu gewinnen.⁴⁸² Während in den meisten Fällen das Eheschließungsritual selbst noch über lange Zeit rein in der profanen Sphäre verortet war (abgesehen von königlichen Ehen),⁴⁸³ scheinen Kleriker seit dieser Zeit am Ritual der *desponsatio* teilzunehmen.

⁴⁷⁶ Duby (1985), S. 76.

⁴⁷⁷ Vgl. Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti. Decretorum Liber Decimus Nonus*. In: *Burchardi Vormatiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1880 (Migne PL 140), Sp. 943–1014, hier Sp. 957–977, passim.

⁴⁷⁸ Vgl. Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti. Decretorum Liber Decimus Nonus*. In: *Burchardi Vormatiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1880 (Migne PL 140), Sp. 943–1014, hier Sp. 957f.

⁴⁷⁹ Vgl. Duby (1985), S. 79f.

⁴⁸⁰ Das Problem von Heimlichkeit und Öffentlichkeit im Kontext der Eheschließung wird relevant v. a. für die Interpretation des König Rother und der Vita Heinrichs und Kunigundes. Vgl. Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti. Decretorum Liber Nonus*. In: *Burchardi Vormatiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1880 (Migne PL 140), Sp. 815–830, hier Sp. 815f.

⁴⁸¹ Vgl. Duby (1985), S. 84f.

⁴⁸² Vgl. Duby (1985), S. 174–178.

⁴⁸³ Vgl. Duby (1985), S. 175.

Ab dem 12. Jahrhundert kann nach Duby von einem „kohärente[n] liturgische[n] System“, ⁴⁸⁴ von einer „bescheidenen Sakralisierung“ ⁴⁸⁵ die Rede sein:

„Vor der Kirchentür wird der Ring gesegnet, die Dotierungsurkunde verlesen, der wechselseitige Konsens erfragt, und zwar alles durch den Priester. Von nun an wirkt er bei Eheschließungen mit.“ ⁴⁸⁶

Im Werk Ivo von Chartres (ca. 1040–1116) ⁴⁸⁷ findet sich die Hauptforderung, die Laien müssten sich der klerikalen Autorität in allen Fragen der Sitte und Moral beugen und die Kontrolle durch die Kleriker dulden. Damit wurde erstmals in aller Deutlichkeit der kirchliche Anspruch auf die exklusive Zuständigkeit in Dingen der Sexualität formuliert. Ein einheitliches, normatives Paket von Rechtssätzen sollte den Klerikern helfen, über die ihnen unterbreiteten Eheprobleme zu entscheiden. ⁴⁸⁸ Ivo propagierte in Übereinstimmung mit sämtlichen Kirchenlehrern vor ihm die Unauflöslichkeit der Ehe, wichtig war ihm jedoch auch die Betonung der „wesentlich geistlichen Natur“ ⁴⁸⁹ der Paarbeziehung.

„Von daher erg[ab] sich die doppelte Pflicht der Prälaten, zum einen den Akzent auf das gegenseitige Gelöbnis der Brautleute zu legen, zum anderen die Regungen des Fleisches zu unterdrücken und kategorisch zu verurteilen, was mit dem Blut zusammenh[ing]: Unzucht und Inzest.“ ⁴⁹⁰

Ivo von Chartres identifizierte vier zentrale Aspekte einer gültigen Eheschließung: Zunächst war die Anwesenheit eines Priesters bei den öffentlichen „ehebegründenden Zeremonien“ ⁴⁹¹ unbedingt erforderlich, dann hatte der Konsensaustausch (also die Verlobung) Vorrang vor dem elter-

⁴⁸⁴ Duby (1985), S. 177.

⁴⁸⁵ Duby (1985), S. 178.

⁴⁸⁶ Duby (1985), S. 177.

⁴⁸⁷ Vgl. Becker, Alfons: Ivo von Chartres. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 839f.

⁴⁸⁸ Vgl. Ivo von Chartres: *Panormia*. In: *Sancti Ivo Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 1041–1344. Vgl. zu Ivo von Chartres Duby (1985), S. 187.

⁴⁸⁹ Duby (1985), S. 188.

⁴⁹⁰ Duby (1985), S. 188.

⁴⁹¹ Duby (1985), S. 189. Vgl. Ivo von Chartres: *Panormia. Liber VI*. In: *Sancti Ivo Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 1243–1278, hier Sp. 1246: „Nuptiae publice celebrati debent.“

lichen Willen – „weder die durch die Hand ihres Vaters übergebene Braut noch der Bräutigam, der sie in seine Hand nimmt, dürfen passiv bleiben“⁴⁹². Die Verbindung habe aus eigenem Willen der Brautleute zu erfolgen, deshalb müssten sie bei der *desponsatio* mindestens sieben Jahre alt sein.⁴⁹³ Für Ivo war bereits die Verlobung unverbrüchlich, da er die „Hochzeit [als] etwas Akzidentielles [betrachtete, in dem] die Gatten miteinander vereint sind, bevor ihre Leiber es sind.“⁴⁹⁴ Nicht erst die körperliche Vereinigung machte also für Ivo eine Ehe vollgültig. Der einzige Zweck des ehelichen Sexualaktes lag für ihn in der Zeugung von Kindern, dem verdammungswürdigen Ehebruch setzte er Wollust und Unmäßigkeit im Ehebett als Zeichen von Unzucht gleich.⁴⁹⁵ Die notwendige Unterordnung der Frau unter ihren Ehemann leitete Ivo aus der weiblichen Sinnlichkeit und der Sündenfallerzählung ab, wonach Adam durch Eva betrogen worden war. In eherechtlicher Hinsicht lassen sich Ivos Forderungen knapp zusammenfassen: Ivo verlangte Monogamie und die Abschaffung des Konkubinats, das Verbot einer Wiederverheiratung nach einer Scheidung (da zwischen den Eheleuten nur das fleischliche, nicht das „geistige Band“⁴⁹⁶ zerschnitten werde) und für die Kirche das Monopol auf Ehescheidung, die nur im Falle von Ehebruch, „geistlicher Unzucht“⁴⁹⁷ und Inzest erfolgen könne.

Gemäß seiner Überzeugungen profilierte sich Ivo von Chartres als Gegner der Eheschließungspraktiken des französischen Königs Philipp I. und forderte, das kirchliche Eherecht zur vollen Geltung kommen zu lassen.⁴⁹⁸ Am Ende des 11. Jahrhunderts wurden von (männlichen) Vertre-

⁴⁹² Duby (1985), S. 189. Vgl. Ivo von Chartres: *Panormia. Liber VI*. In: *Sancti Ivoris Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 1243–1278, hier Sp. 1246f.

⁴⁹³ Vgl. Ivo von Chartres: *Panormia. Liber VI*. In: *Sancti Ivoris Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 1243–1278, hier Sp. 1246: „*si non sint iuniores quam septem annus*“.

⁴⁹⁴ Duby (1985), S. 189.

⁴⁹⁵ Vgl. Duby (1985), S. 189f. Vgl. Ivo von Chartres: *Decretum*. In: *Sancti Ivoris Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 47–1022, hier Sp. 593.

⁴⁹⁶ Duby (1985), S. 191.

⁴⁹⁷ Duby (1985), S. 191.

⁴⁹⁸ Duby (1985), S. 191ff. Philipp I. hatte nach der Verstoßung seiner Ehefrau die bereits mit dem Grafen von Anjou verheiratete Bertrada von Montfort entführen lassen und geheiratet. Dies hatte eine mehr als zehnjährige Exkommunikation des Königs zur Folge.

tern des Adels zahlreiche Inzestprozesse vor kirchlichen Gerichten angestrengt, die das Ziel hatten, unliebsame oder unfruchtbar gebliebene Ehefrauen mit dem Verweis auf zu nahe Verwandtschaft aus der Ehe entlassen zu können und sich erfolversprechender neu zu verheiraten. Die Ausbreitung dieser Verfahren „stimulierte das genealogische Gedächtnis“, sie

„verstärkten das agnatische Zusammengehörigkeitsgefühl und beförderten [...] [das] Umkippen des Bildes, das Adelshäuser [...] von ihrer Verwandtschaft hatten, von der Horizontalen in die Vertikale.“⁴⁹⁹

In Rahmen der Kirchenreform bemühten sich die Vertreter der Frühcholastik um eine Ausformung der Theologie der Ehe.⁵⁰⁰ Die wesentlichen Fragen waren die nach der sexuellen Gestaltung der Paradiesesehe und der Rolle der sexuellen Lust dabei, die moralische Bewertung der Motive zum sexuellen Verkehr auf einer Skala der Sünden von „sündelos“ bis „Todsünde“ und die Aufgabe, die der Ehe im Rahmen des Geschlechtslebens zukam. Sie sorgten für eine „Präzisierung des Sakramentsbegriffs“⁵⁰¹ hin auf dem Weg zur Aufnahme der Ehe unter die kirchlichen Sakramente, die in der Zeit der Hochcholastik erfolgte, als Thomas von Aquin (ca. 1225–1274)⁵⁰² schließlich die Ehe „zu den gnadenvermittelnden Heilszeichen des Neuen Bundes“ rechnete und damit der „endgültigen lehramtlichen Bestätigung“⁵⁰³ der Sakramentalität der Ehe auf dem Konzil von Lyon (1274) vorgriff.

Hugo von St. Viktor (gest. 1141)⁵⁰⁴ zeichnete ein neues, einflussreiches Bild vom Wesen der Ehe.⁵⁰⁵ Sie stellte für ihn eine von Gott ein-

⁴⁹⁹ Duby (1985), S. 201.

⁵⁰⁰ Vgl. Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühcholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973. Im Folgenden zitiert als: Zeimentz (1973).

⁵⁰¹ Zeimentz (1973), S. 206.

⁵⁰² Vgl. Elders, Leo J.: Thomas von Aquin. In: LexMA (2002), Bd. 8, Sp. 706–711.

⁵⁰³ Knoch, Wendelin: Ehe. A. Theologie und Liturgie I. Biblisch-theologisch-sakramentale Eheauffassung. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1616–1618, hier Sp. 1618.

⁵⁰⁴ Vgl. Ehlers, Joachim: Hugo von St. Viktor. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 177f.

⁵⁰⁵ Vgl. Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*. In: *Hugonis de S. Victoris: Opera omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1854 (Migne PL 176), Sp. 857–876. Im Folgenden zitiert als: Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*. Vgl. Müller, M. (1954), S. 75–84 sowie Zeimentz (1973), passim; Elliott (1993), S. 137–139.

gesetzte Liebesgemeinschaft dar; da Eva weder aus dem Kopf noch den Füßen Adams geschaffen worden sei, solle sie weder Herrin noch Magd Adams sein, sondern seine Gefährtin. Die Lehre der „doppelten Sakramentalität“, ⁵⁰⁶ die Hugo entwickelte, besagte, dass die Ehe als Liebesgemeinschaft ein Symbol der Gemeinschaft zwischen Gott und Seele sei. ⁵⁰⁷ Die körperliche Vereinigung – Aufgabe der Ehe und *sacramentum* – versinnbildliche die Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Daraus leitete Hugo ab, dass das eheliche Liebesbündnis nur durch einen Konsens der Partner begründet werden könne. ⁵⁰⁸ Der Geschlechtsverkehr mache nicht das Wesen der Ehe aus, ganz im Gegenteil: Die enthaltsam gebliebene Ehe sei heiliger und vollkommener als die vollzogene. In dieser Aussage kann bereits eine Legitimationsbasis für die Josefsehe gesehen werden.

In einem Traktat zur Jungfräulichkeit Marias erläuterte Hugo die göttliche Motivation, die Ehe einzusetzen. Der Mann solle seine Eltern verlassen und für immer in ungeteilter Liebe mit seiner Frau verbunden sei. Die Aufgabe der Fortpflanzung habe Gott alleine einer solchen Verbindung übertragen. ⁵⁰⁹ Sündeloser Sexualverkehr sei jedoch nach der Vertreibung aus dem Paradies nicht mehr möglich; seither gebe es nur noch schuldhaften Sexualverkehr, der entweder gesühnt werden könne (wie im Falle des Verstoßes gegen das Gebot des rechten Maßes) oder ohne Verzeihung als lässliche oder schwere Sünde gelte (beispielsweise bei der Ausübung in widernatürlicher Form).

Petrus Lombardus (ca. 1095–1160) ⁵¹⁰ übernahm die Thesen des Augustinus zur Paradiesesehe und betonte, dass der Geschlechtsverkehr zur Zeugung oder Pflichterfüllung keine Sünde darstelle, aber eine lässliche Sünde sei, wenn er zur Erfüllung des Begehrens vollzogen werde. Ähnlich wie bei Hugo von St. Viktor präsentierte sich Petrus Lombardus als Anhänger der Konsensforderung; Geschlechtsverkehr war für ihn kein

⁵⁰⁶ Müller, M., (1954), 78.

⁵⁰⁷ Vgl. Allard, Henri A. J.: Die Eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, Sittard 1963, S. 79ff. Im Folgenden zitiert als: Allard (1963).

⁵⁰⁸ Vgl. Allard (1963), S. 40–45.

⁵⁰⁹ Vgl. Allard (1963), S. 83.

⁵¹⁰ Vgl. Hödl, Ludwig: Petrus Lombardus. In: LexMA (2002), Bd. 6, Sp. 1977f.

entscheidendes Kriterium für eine gültige Ehe.⁵¹¹ Während die gleichzeitig auftretenden Häretiker wie Katharer oder Waldenser Ehe und Prokreation samt und sonders verbannten und absolute Enthaltbarkeit zum Ideal erhoben, wiesen die Theologen in ihrer Auseinandersetzung mit diesen Irrlehren auf den sittlichen Wert der Ehe hin.

„Grundlegend für die Scholastik war Augustins Theorie von der idealen Paradiesesehe und deren Kehrseite, daß die sexuelle Erregung mit ihrer Lust eine Folge des Sündenfalls sei. Eingeklemmt zwischen den beiden Sätzen: die Ehe ist gut, die Lust aber ein Übel, zog die Schule Anselms von Laon einen Trennungsstrich zwischen der von Gott eingesetzten und darum guten Ehe und der nach dem Sündenfall eingetretenen Lust. [...] In der Bewertung der Lust herrschte freies Spiel der Meinungen. Die Rigoristen – und sie sind in der Mehrzahl – erachten die Geschlechtslust und um ihrer willen jeglichen Verkehr für eine Sünde. Die Vertreter der gemäßigten Richtung erklären den Verkehr wenigstens dann als sündfrei, wenn die Zeugung beabsichtigt oder die eheliche Pflicht geleistet wird. [...] Die Folgezeit wird beweisen, daß die lustfeindliche Theorie bereits so fest dem wissenschaftlichen Betrieb eingebaut [...] war, daß ihre Beseitigung größte Anstrengung kostete.“⁵¹²

Die Diskurse der Moralthologie beschäftigten auch die Dekretisten und Kanonisten. Gratian (gest. ca. 1150), der Kompilator der wichtigen Rechtssammlung, die den Namen „*Decretum Gratiani*“ erhielt, präsentierte sich ebenfalls als Anhänger der augustinischen Theorie zur Paradiesesehe und äußerte sich über die Sündhaftigkeit oder Sündlosigkeit des ehelichen Verkehrs.⁵¹³ Die Ersteinsetzung der Ehe im Paradies sei nur zur Fortpflanzung geschehen, die zweite Einsetzung nach dem Sündenfall dagegen, um „die zu schändlichem Fall geneigte menschliche

⁵¹¹ „*Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permutationem corporum, sic Ecclesiae Christo copulatur voluntate et natura qua idem vult cum eo; et ipse formam sumpsit de natura hominis, Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, id est, charitate ac conformitate naturae. Hujus utriusque copulae figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spirituales Christi et Ecclesiae, quaerit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quaerit per naturae conformitatem.*“ Petrus Lombardus: *Liber IV*. In: *Petri Lombardi Magistri Sententiarum, Parisiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 188 (Migne PL 192), Sp. 839–962, hier Sp. 909f.

Vgl. Gold (1982), S. 111.

⁵¹² Müller, M. (1954), S. 103.

⁵¹³ Zu Gratian vgl. Zapp, Hartmut: Gratian. In: *LexMA* (2002), Bd. 4, Sp. 1658 und Zapp, Helmut: *Decretum Gratiani*. In: *LexMA* (2002), Bd. 3, Sp. 625.

Schwäche aufzufangen“⁵¹⁴; für Gratian gehörte Geschlechtsverkehr unabdingbar zu einer vollgültigen Ehe.⁵¹⁵ Insgesamt gesehen lieferte er in seiner Sammlung auseinandergehende Meinungen, eine logische Vereinheitlichung gelang ihm nicht.

„Er vermeidet mit Klugheit die extremen Anschauungen; daß die Geschlechtslust bei jedem Verkehr sündhaft sei, wird nicht erwähnt. Er erhebt sich aber auch in keinem Punkt durch selbständiges Denken über die Schulmeinungen.“⁵¹⁶

Die Kommentatoren seines Dekrets lassen sich in Rigoristen (wie Huguccio; gest. 1210)⁵¹⁷ und Gemäßigte (wie Johannes Teutonicus; gest. 1245)⁵¹⁸ trennen. Sie alle beschäftigte vor allem, ob die Ehe zwecke nach primären und sekundären Zwecken zu unterscheiden und wie diese zu bewerten seien und darüber hinaus, wie die Motive zum ehelichen Verkehr moralisch einzuschätzen seien.⁵¹⁹ Im Allgemeinen kamen die Dekretisten zu der schon bekannten Einstellung von der doppelten Einsetzung der Ehe im Paradies und nach dem Sündenfall. Daraus leiteten sie die primären Ehe zwecke ab: die Erzeugung von Nachkommen und „die Verhütung von Sünden des Geschlechtstriebes“⁵²⁰, zum Naturrecht zählten sie entweder die Institution der Ehe, die sexuelle Verbindung oder den Geschlechtstrieb. Zu diesen vorrangigen Ehemotiven traten sekundäre Ehe zwecke „wie die Wiederherstellung des Friedens und die Verbreitung der Liebe, die Schönheit der Frau oder der Erwerb von Reichtümern“, am wichtigsten darunter „die gegenseitige Hilfeleistung“.⁵²¹ Die Mehrheit der Dekretisten erkannte die Gültigkeit einer Ehe auch für den Fall an, dass einer der sekundären Ehegründe das Hauptmotiv zur Ehe-

⁵¹⁴ Müller, M. (1954), S. 90. Vgl. *Decretum Gratiani. Decreti Secunda Pars, Causa XXXII. Quest. 2, c. II*. In: *Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici 1), Sp. 1120. Im Folgenden zitiert als: *Decretum Gratiani*.

⁵¹⁵ Vgl. Gold (1982), S. 102.

⁵¹⁶ Müller, M. (1954), S. 91.

⁵¹⁷ Vgl. Weigand, Rudolf: Huguccio. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 181f.

⁵¹⁸ Vgl. Höhl, Norbert: Johannes Teutonicus. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 608.

⁵¹⁹ Vgl. zum Folgenden Weigand, Rudolf: Liebe und Ehe im Mittelalter, Goldbach 1993 (Bibliotheca Eruditorum 7), S. 445–478. Im Folgenden zitiert als: Weigand (1993).

⁵²⁰ Weigand (1993), S. 476.

⁵²¹ Weigand (1993), S. 476.

schließung darstellte, allerdings immer unter der Bedingung, dass die primären Ehezwecke nicht ausgeschlossen worden seien. Die Rigoristen hielten „die Geschlechtslust und damit indirekt den ehelichen Verkehr immer für sündhaft“,⁵²² doch die Majorität der Kanonisten hielt Geschlechtsverkehr zur Zeugung und zur ‚Leistung der ehelichen Pflicht‘, also zur Vermeidung der Unenthaltbarkeit des Partners, für moralisch unbedenklich oder gar verdienstvoll. Eine lässliche Sünde war in den Augen der meisten Dekretisten Geschlechtsverkehr zur Vermeidung noch größerer, sexuell motivierter Sünden.⁵²³ Geschlechtliche Betätigung nur zur Befriedigung der sexuellen Lust war für die meisten Autoren als schwere Sünde einzuordnen.⁵²⁴

Zu den wichtigsten Theologen der Hochscholastik gehörte Bonaventura (ca. 1217–1274),⁵²⁵ Seine Aussagen zum Thema Ehe/Sexualität stehen im Folgenden im Focus.⁵²⁶

Für Bonaventura war die Fortpflanzungsfähigkeit Teil der Menschenatur, deshalb hätten auch Adam und Eva schon vor dem Sündenfall darüber verfügt.⁵²⁷ Wäre es im Paradies zum Geschlechtsverkehr gekommen, wäre die Zeugung durch die Absonderung des männlichen Samens erfolgt, was mit Lust einher gegangen wäre, die allerdings weniger groß als nach dem Sündenfall gewesen wäre. Dabei wäre die weibliche Jungfräulichkeit verletzt worden; bei jedem Sexualakt wäre ein Kind gezeugt worden. Bonaventura lehnte die beiden Extrempositionen ab, wonach einerseits Geschlechtsverkehr nur im Fall des Exzesses sündhaft sei, andererseits – mit dem Verweis auf den sakramentalen Charakter der Ehe – die Meinung, wonach sexuelle Betätigung immer eine Sünde darstelle. Im Zentrum seiner Ehetheorie steht die Gnadenwirkung des Ehesakraments. Gott selbst habe mit der Einsetzung des Sakraments die Krankheit der Geschlechtslust, die in der „Unordnung“ liege, zur Heilung oder Entschuldigung gebracht. Die sakramentale Kraft bringe den Geschlechtsakt buchstäblich „in Ordnung“, da der Mensch durch sie in der Lage sei, ihn

⁵²² Weigand (1993), S. 477.

⁵²³ Vgl. Weigand (1993), S. 477.

⁵²⁴ Vgl. Weigand (1993), S. 477.

⁵²⁵ Vgl. Binding, Günther: Bonaventura. In: LexMA (2002), Bd. 2, Sp. 402–407.

⁵²⁶ Vgl. Müller, M. (1954), S. 229–272.

⁵²⁷ Vgl. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae: Opera Omnia. Tomus II. Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi 1885, Dist. 20, S. 475–487.

„maßvoll, geordnet, ehrbar“⁵²⁸ zu gestalten. Geschlechtsverkehr zum Zweck der Fortpflanzung sei sündelos, wenn diese Intention den Akt von Anfang bis Ende dominiere, aber auch, wenn damit der Partner vor Unzucht geschützt werden solle (eine lässliche Sünde sei es, wolle man sich selbst damit vor Unzucht bewahren). Um die Frage zu beantworten, wie man sich die gnadenspendende Wirkung des Sakraments vorzustellen habe, führte Bonaventura zunächst drei Theorien an, erst die Meinung der Frühscholastik, wonach das Sakrament keine Gnade spende und folglich auch keinen Einfluss auf die Libido habe, dann die Ansicht der Kanonisten, dass das Ehepaar durch die priesterliche Segnung in den Besitz der Gnade komme. Bonaventura verwarf beide Anschauungen und vertrat stattdessen die Auffassung, dass das Sakrament nach dem Sündenfall zunächst ein Heilmittel dargestellt habe, das den Geschlechtsverkehr entschuldigte, so dass er – anders als bei Unzucht – keine Todsünde gewesen sei. Dabei sei noch keine Gnadengabe erfolgt. Im Neuen Bund der Christen allerdings verleihe das Sakrament denjenigen Gnade, die es würdig empfangen, die sich konsensual in Liebe verbinden, um Kinder für ein gottesfürchtiges Leben zu zeugen.⁵²⁹ „Das Wesen dieser Gnade erblickt[e] Bonaventura in einer Stärkung der Seele gegenüber der [...] Unordnung der Begierlichkeit“.⁵³⁰ Die Ehe war für ihn ein Sinnbild der Verbindung zwischen Christus und der Kirche und eine Verbindung der beiden Seelen, nicht primär der Körper. Dementsprechend hielt er es für die vorrangige Aufgabe der Ehepartner, einander zu erziehen und zu fördern, dahinter erst ordnete er den Fortpflanzungszweck ein. Damit gehörte Geschlechtsverkehr für Bonaventura wie vorher schon für Hugo von St. Viktor nicht notwendig zum Wesen der Ehe.

Jack Goody⁵³¹ geht davon aus, dass der allmählich monopolisierte Zugriff der Kirche auf die Rechtsprechung in Eheangelegenheiten von der Kirche hauptsächlich dazu instrumentalisiert wurde, Erbzusammenfall bei den Laien zu verhindern und besonders mittels des genealogisch weit ausgreifenden Inzestverbots Vererbungen unmöglich zu machen, so dass

⁵²⁸ Müller, M. (1954), S. 232.

⁵²⁹ Vgl. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae: Opera Omnia. Tomus II. Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi 1885, Dist. 30, S. 754f.

⁵³⁰ Müller, M. (1954), S. 236.

⁵³¹ Vgl. Goody, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt a. M. 1989, besonders S. 116–171.

bedeutende Mengen an Besitz stattdessen der Kirche übereignet wurden. Georges Duby betont dagegen den theologischen Zwiespalt zwischen Gottgefälligkeit und Verdammung, der in der Sakramentalisierung des Ehestandes sichtbar werde:

„Die Ehe bestand bereits im Paradies vor dem Sündenfall und ist damit das einzige Sakrament, das nicht von Jesus eingesetzt, sondern nur ‚von ihm wiederaufgerichtet‘ wurde. Aber eben die Urstünde hat sie ins Verderben gestürzt, und was immer man tun mag, um sie zu läutern und emporzuheben, etwas von jenem Fall hat sie gezeichnet, das sie erneut in den Schmutz ziehen kann. An der Nahtstelle zwischen dem Geistlich-Geistigen und dem Fleischlichen angesiedelt, ist die Ehe auch dasjenige der sieben Sakramente, das am offensichtlichsten auf das Geheimnis der Inkarnation hinweist – eine gefährliche Zwischenlage, auf einem schmalen Grat. Das Wichtige ist, daß sie schließlich, in der Mitte des 12. Jahrhunderts, sakralisiert wurde, ohne ihren Fleischescharakter einzubüßen. In diesem Augenblick verlor der Konflikt zwischen den beiden Verhaltensmodellen, dem kirchlichen und dem laikalen, entschieden an Schärfe.“⁵³²

Es lag außerhalb der Möglichkeiten und Absichten der mittelalterlichen Kirche, die menschliche Fortpflanzung ganz zu untersagen. Stattdessen gelang es ihr, der sexuellen Reproduktion „einen dauerhaften Misston ein-[zu]pflanzen, einen Misston der Schuld, zu dessen Besänftigung sie wiederum ihre geistliche Hilfe anbietet“⁵³³. Dabei griff sie auf den oben vorgestellten Vorbildcharakter der Heiligen Familie zurück:

„Die vielfältigen Aspekte dieses Unternehmens sind bekannt, ausgehend vom aufblühenden Marienkult, der die jungfräuliche Mutter schließlich zum Symbol der Kirche, das heißt zur Braut Christi machte, über die Entwicklung des Hochzeitsthemas in der mystischen Literatur bis hin zur hartnäckigen Durchforschung der Texte und ihrer Kommentare, die zur Aufnahme der Ehe in die sieben Sakramente führte“⁵³⁴.

Die Spiritualisierung des Ehestandes, beispielsweise bei Hugo von St. Viktor, die in der Betonung der geistigen Liebesverbindung der Ehepartner zueinander lag, schwächte die Bedeutung der sexuellen Vereinigung

⁵³² Duby (1985), S. 214f. Umso erstaunlicher ist daher der Umstand, dass gerade in dieser Zeit, in der beide Mentalitäten in Übereinstimmung gebracht worden waren, in bestimmten Texten die adlige Josefsche propagiert wurde.

⁵³³ Koschorke (2001), S. 142.

⁵³⁴ Duby (1989), S. 25f.

deutlich ab und erleichterte damit die Sakralisierung der bis dahin so sündenbefleckten Institution.⁵³⁵

3.3 UM DES HIMMELREICHES WILLEN

3.3.1 DER UNVERHEIRATETE SORGT SICH UM DIE SACHE DES HERRN (1 KOR 7,32)

Das Zitat in der Überschrift dieses Kapitels stammt aus dem ersten Korintherbrief des Apostels Paulus, der neben zwei Passagen aus dem Matthäus- und Lukasevangelium den Schlüsseltext des Neuen Testaments hinsichtlich der zentralen Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit darstellt. Der Anspruch (sexueller) Askese und die im vorangehenden Kapitel vorgestellte theologisch-kirchenrechtlichen Bestimmungen über das Ehe- und Familienleben können nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern stellen jeweils die Kehrseite der gleichen ‚Medaille‘ dar. Immer – zumal nach Augustinus – geht es dabei um die Frage, wie das diesseitige Leben so organisiert werden kann, dass keine ‚Störfaktoren‘ oder Ablenkungen wie die Sorge für die eigene Familie zwischen die Seele des Christen und Gott treten. Bei allen Differenzen in der Bewertung und Praxis der beiden Lebensmodelle ist dabei stets die Vorrangstellung der enthaltsamen Lebensweise unstrittig. Sie leitet sich direkt aus dem paulinischen Vorbild und den Aussagen Jesu ab. Im Matthäusevangelium bietet Jesus den Jüngern eine Alternative zum Eheleben an: die freiwillige „Unfähigkeit zur Ehe“ „um des Himmelreiches willen.“⁵³⁶ Jesus rühmt an anderer Stelle, auf dem Weg zu seiner Kreuzigung, sogar die unfruchtbaren Frauen (Lk 23,28f.), was für die zeitgenössischen Juden traditionellen Glaubens, denen Unfruchtbarkeit als göttlicher Fluch galt, einem Skandal gleichgekommen sein muss.⁵³⁷ Im ewigen Leben nach der Auferstehung gebe es den Ehestand nicht mehr (Lk 20,34ff.):

⁵³⁵ Vgl. Duby (1989), S. 25f.

⁵³⁶ Mt 19,11f.: „[Jesus sagte zu ihnen:] [...] Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.“

⁵³⁷ „Jesus wandte sich zu ihnen um und sagte: Ihr Frauen von Jerusalem, weint nicht über mich; weint über euch und eure Kinder! Denn es kommen Tage, da wird man sagen: Wohl den Frauen, die unfruchtbar sind, die nicht geboren und nicht gestillt haben.“ Vgl. Pagels (1991), S. 60ff.

„Da sagte Jesus zu ihnen: Nur in dieser Welt heiraten die Menschen. Die aber, die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, werden dann nicht mehr heiraten. Sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und durch die Auferstehung zu Söhnen Gottes geworden sind.“

Dabei darf nicht übersehen werden, dass Jesus und Paulus in seiner Nachfolge die Ehelosigkeit nicht etwa aus „Ekel vor der Geschlechtlichkeit“⁵³⁸ propagierten; dieses fast schon pathologisch zu nennende Element der Argumentation zugunsten der Askese entwickelte sich erst in der Folge, spätestens mit Hieronymus, zu einer moralisch rigiden Sexualfeindlichkeit. Der Anspruch Jesu war vielmehr

„Ausdruck einer eschatologischen Erwartung, die allem Handeln nur dann noch einen Sinn zuerkannte, wenn es der Vorbereitung auf das nahe Weltende diene und den Handelnden frei machte“⁵³⁹

für die Ankunft des Himmelreichs. Für Paulus⁵⁴⁰ ist dementsprechend sexuelle Aktivität eine Form von Knechtschaft. Während auf Verheirateten die Bürde der alltäglichen Pflichten des Ehelebens lastete, seien Unverheiratete frei von weltlichen Sorgen, um „heilig zu sein an Leib und Geist“ und könnten sich – wichtig angesichts des herannahenden Weltenendes – auf „die Sache des Herrn“ konzentrieren. In den Augen des Apostels be-

⁵³⁸ Pagels (1991), S. 65.

⁵³⁹ Pagels (1991), S. 65.

⁵⁴⁰ 1 Kor 7,25–38: „Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. [...] Bist du an eine Frau gebunden, suche dich nicht zu lösen; bist du ohne eine Frau, dann suche keine. Heiratest du aber, so sündigst du nicht; und heiratet eine Jungfrau, sündigt auch sie nicht. Freilich werden solche Leute irdischen Nöten nicht entgehen; ich aber möchte sie euch ersparen. Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, [...]; denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen. Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist. Die Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; sie will ihrem Mann gefallen. Das sage ich zu eurem Nutzen: nicht um euch eine Fessel anzulegen, vielmehr, damit ihr in rechter Weise und ungestört immer dem Herrn dienen könnt. Wer sich gegenüber seiner Jungfrau ungehörig zu verhalten glaubt, wenn sein Verlangen nach ihr zu stark ist, der soll tun, wozu es ihn drängt, wenn es so sein muß; er sündigt nicht; sie sollen heiraten. Wer aber in seinem Herzen festbleibt, weil er sich in der Gewalt hat und seinem Trieb nicht ausgeliefert ist, wer also in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau unberührt zu lassen, der handelt richtig. Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser.“

deutete die asketische Forderung also kein Verbot, sondern im Gegenteil eine Befreiung von den Ketten des sexuellen Triebes und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Aufgaben. Allerdings war Paulus auch realistisch genug, Konzessionen an die geschlechtliche Natur des Menschen zu machen, eheliche Beziehungen sah er nicht per se als sündhaft an.⁵⁴¹

3.3.2 DIE KIRCHENVÄTER IM JUNGFRÄULICHEN PARADIES

Die paulinische Auffassung, Askese – im Idealfall zölibatär gelebt – sei gleichzusetzen mit Freiheit, erwies sich weit über die Anfangszeit des Christentums hinaus als wirkmächtig.⁵⁴² Askesebegeisterte Gläubige fanden im „Mönchsvater“ Antonius, der im 3. Jahrhundert dem Leben als vermögender Landbesitzer und der Welt entsagt und sich in die Wüste zur „unmittelbaren unabgemilderten Begegnung mit dem eigenen wahren Selbst“⁵⁴³ und schließlich mit Gott zurückgezogen hatte, ein berühmt gewordenes Vorbild.⁵⁴⁴

Im zeitweiligen Anachoreten Hieronymus⁵⁴⁵ fand die radikal-asketische Bewegung einen wortmächtigen Verfechter. Er wandte sich massiv gegen die später als häretisch verurteilte Lehre des Mönches Jovinian, der verkündet hatte, es gebe auf dem Weg zur göttlichen Gnade keinen Unterschied zwischen Zölibatären und Verheirateten, sondern allen gläubigen Getauften werde gleicher himmlischer Lohn zuteil,⁵⁴⁶ und präsentierte sich zugleich als strenger Verfechter des Asketentums.⁵⁴⁷ Während Jovinian zielgerichtet und selektiv diejenigen Bibelstellen zitiert hatte, die seine egalitäre Argumentation stützten (pseudo-paulinische Briefe und 1

⁵⁴¹ Vgl. zum vorangehenden Abschnitt aus 1 Kor, in denen Paulus genauer die Spielregeln des Ehelebens thematisiert, oben Kap. 3.2.3.2.

⁵⁴² Vgl. Pagels (1991), S. 171. Besonders für Frauen, die sich zu einem ehelosen, asketischen Leben entschlossen, resultierte aus diesem Schritt, abgesehen vom himmlischen Lohn, eine tatsächliche Autonomie durch die Loslösung von familiär verordneten Heirats- und Haushaltungszwängen. Vgl. McNamara, Jo Ann: *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, New York/Binghamton 1985.

⁵⁴³ Pagels (1991), S. 179.

⁵⁴⁴ Pagels (1991), S. 177ff.

⁵⁴⁵ Zu Hieronymus (347–419 oder 420) vgl. Fürst, Alfons: *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg u.a. 2003.

⁵⁴⁶ Pagels (1991), S. 195ff.

⁵⁴⁷ Hieronymus: *Adversus Jovinianum. Libri Duo*. In: *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1883 (Migne PL 23), Sp. 221–352. Im Folgenden zitiert als: Hieronymus: *Adversus Jovinianum*.

Kor 7,25)⁵⁴⁸, unterzog Hieronymus in seiner Replik genau diese Bibelstellen einer erneuten Überprüfung und kam zu dem Schluss, dass in der Bibel das genaue Gegenteil dessen stehe, was Jovinian behauptet hatte. Allerdings verdrehte er bewusst die erzählte Chronologie der Ereignisse des Schöpfungsberichts, so dass er den Eindruck erwecken konnte,

„die Institution Ehe sei erst *nach* dem Sündenfall eingesetzt worden und als eine der ersten Konsequenzen von Gottes Fluch auch allem anderen voran von diesem mitbetroffen“⁵⁴⁹.

Die Verbindung der Ureltern sei im Paradies also jungfräulich geblieben.⁵⁵⁰ Hieronymus stellte jene Paulus-Zitate, die in der Forschung mittlerweile für echt befunden wurden, ins Zentrum seiner Gegenrede, und stützte sich vor allem auf den ersten Korintherbrief. So konnte er konstatieren, die Ehe sei lediglich als notwendiges Übel wegen der Vermeidung von Unzucht vom Apostel akzeptiert gewesen, die Jungfräulichkeit dem Eheleben aber stets und unwiderlegbar an Heilspotenzial überlegen.⁵⁵¹ Im anti-jovinianischen Wüten des Hieronymus zeigt sich seine Abscheu vor Sexualität und

„allem Fleischlichen, [die], wie er selbst gestand, die Manifestation eines typisch männlichen, aus der sexuellen Vergangenheit der eigenen Person herrührenden Katzenjammers“⁵⁵²

darstellte. Darin ähnelt er seinem Zeitgenossen Augustinus, der in dieser wichtigen Phase der kirchlichen Dogmengeschichte zum Begründer der „für alle Zukunft maßgeblichen christlichen Grundsatzpositionen“ auf dem Feld von „Freiheit, Sexualität, Sünde und Erlösung“ wurde.⁵⁵³ So,

⁵⁴⁸ „Mit Stillschweigen übergang er alle Stellen, in denen (wie z.B. vielerorts in 1. Kor. 7) ganz massiv Paulus' moraltheologisch motivierte Option für den Zölibat zum Ausdruck kommt, stürzte sich jedoch wie ein Raubvogel auf jene Sätze, in denen der Apostel sich lediglich mit pragmatischen Argumenten für die geschlechtliche Enthaltsamkeit ausspricht [...]“ Pagels (1991), S. 197.

⁵⁴⁹ Pagels (1991), S. 199. Hervorhebung im Original.

⁵⁵⁰ „*Ac de Adam quidem et Eva illud dicendum, quod ante offensam in paradiso virgines fuerint: post peccatum autem, et extra pradisum protunus nuptiae.*“ Hieronymus: *Adversus Jovinianum. Liber I*, 16, Sp. 246.

⁵⁵¹ Vgl. Pagels (1991), S. 199–204.

⁵⁵² Pagels (1991), S. 200.

⁵⁵³ Pagels (1991), S. 205. Vgl. oben Kap. 3.3.2.

wie Augustinus den Sündenfall der Ureltern und die für ihn daraus resultierende Erbsünde interpretierte, konnte er der sexuellen Lust in seinem Gedankengebäude nur die Position des absoluten Übels zuweisen:

„Eine bestimmte Form menschlicher Wahlfreiheit – die Sünde Adams – trug die Sterblichkeit und das sexuelle Begehren in die Menschennatur hinein und brachte im selben Zug Adams gesamte Nachkommenschaft um die Freiheit, nicht zu sündigen.“⁵⁵⁴

Für Augustinus war der Verlust der Kontrolle über die körperlichen Regungen beim Geschlechtsverkehr widernatürlich und verabscheuenswert, weil nicht ursprünglich von Gott beabsichtigt.⁵⁵⁵ Seinen „sexualisierten Sündenbegriff“⁵⁵⁶ und seine Auffassung vom ohnmächtigen Ausgeliefertsein des postlapsaren Menschen an die Sünde, manifestiert in der sexuellen Lust, legitimierte er mit dem Verweis auf eine Passage des Römerbriefes.⁵⁵⁷ Die einzige Möglichkeit, dieser Abscheu vor der Körperlichkeit nachzugeben, bestand infolgedessen in einem strikt enthaltsamen Leben, in dem der prinzipiell verderbte, schwache Mensch mit Gottes Hilfe das sexuelle Begehren wenigstens eingrenzen kann und es nicht in seiner ganzen Sündenbeladenheit zur Entfaltung kommen lässt.

3.3.3 SEXUALITÄT ALS DEMARKATION

Das christliche asketische Ideal, das, wie dargestellt, der Spätantike entstammte, wurde im Mittelalter zum dominierenden Vorbild für die Lebensführung derjenigen, die in möglichst optimierter Weise den ent-

⁵⁵⁴ Pagels (1991), S. 266.

⁵⁵⁵ Pagels (1991), S. 229: „[...] [S]eit der Vertreibung aus Eden sind die spontanen, eigenwilligen, eigenmächtigen Regungen des sexuellen Begehrens ‚im Fleisch‘ der am deutlichsten als solcher erkennbare Effekt der Erbsünde: nirgends sonst bekundet sich der Triumph der Leidenschaft so kraß wie hier.“

⁵⁵⁶ Pagels (1991), S. 289.

⁵⁵⁷ Röm 7, 14–18: „Wir wissen, daß das Gesetz selbst vom Geist bestimmt ist; ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, daß das Gesetz gut ist. Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.“

haltsamen Helden der verbreiteten Heiligenviten nacheifern wollten.⁵⁵⁸ Es basierte wesentlich auf zwei Punkten: auf dem freiwilligen Verzicht auf die Ehe und das Leben in der „Welt“ in der Nachfolge Jesu und auf dem völligen spirituellen Versinken im Gebet, um geistige Freiheit und die Einheit mit Gott zu erlangen.⁵⁵⁹

„Jede Vita, wie sie das Mittelalter seinen zahlreichen Heiligen widmete, wiederholte auf ihre Weise den Geist und die Muster dieser Askese. Allzu oft wurden dabei die Leib- und Weltfeindlichkeit betont, und so durchzieht die Heiligengeschichte eine rigoristische, nicht selten auch rohe und zuweilen sogar zerstörerische Askese.“⁵⁶⁰

Von archaischen Vorstellungen von kultischer Reinheit und Befleckung beeinflusst⁵⁶¹ – denen Jesus selbst zwar eine klare Absage erteilt hatte – und mit dem Verweis auf die Worte des Neuen Testaments in Mt 19,21 und 1 Kor 7,7 und 28–35⁵⁶² wurde schon in der Spätantike versucht, Priestern ein eheloses Leben aufzuerlegen.⁵⁶³ Dass diese Zölibatsforderung nicht „flächendeckend“ befolgt wurde, zeigt sich an der Geschichte der Josefsehe (die in den folgenden Jahrhunderten zunächst zum Instrument des Kompromisses wurde, den unwilligen Priestern ihre Ehefrauen zu

⁵⁵⁸ Vgl. Angenendt (2007), S. 58: „Verbreitet wurde dieser Asketismus vor allem durch die ‚Worte‘ (apophthegmata) und ‚Viten der Väter‘ (vitae patrum), die gesammelt bereits im 6. Jahrhundert vorlagen, von Benedikt († 550) in seine Regel empfohlen wurden und durch die ganze christliche Geschichte eifrige Leser fanden.“

⁵⁵⁹ Vgl. Angenendt (2007), S. 58.

⁵⁶⁰ Angenendt (2007), S. 59.

⁵⁶¹ „Was zudem bei der Abwertung der Sexualität durch das ganze Mittelalter mitschwang, war die ‚pollutio‘ – die Befleckung. Es ist die offenbar in allen archaischen Religionen wirk-same Vorstellung, daß die Berührung von Unreinem, und dazu zählte auch die Sexualität, unheilig und damit kulturfähig macht.“ Angenendt (2007), S. 96. Vgl. Angenendt, Arnold: „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese. In: Angenendt, Arnold: Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag. Hg. von Thomas Flammer/Daniel Meyer, Münster ²2005, S. 245–267.

⁵⁶² Vgl. oben Kap. 3.3.1

⁵⁶³ Vgl. Koschorke (2001), S. 138–141 sowie Lentjes, Thomas/Zapp, Hartmut: Zölibat. In: LexMA (2002), Bd. 9, Sp. 663–666. Lentjes weist darauf hin, dass umstritten ist, „ab wann eine zwingende Verbindung von dauerhafter sexueller Enthaltsamkeit und Amtszugang galt. Die einen setzen diese bereits für die spätneutestamentliche Zeit an [...], andere erst im 4. Jahrhundert oder später. Im Zeitraum der frühen Kirche (3./4. Jahrhundert) bestimmten und beeinflussten sich vielfältige diesbezügliche geistige Strömungen: die alttestamentliche (und religionsgeschichtliche) Idee der kultischen Reinheit [...], das stoisch-sittliche Ideal der Enthaltsamkeit (in den Kreisen der christlichen Enkratiten) und die geistgeschenkte Tugend der Jungfräulichkeit, die in der apostolischen Tradition gründet.“ Vgl. ebd., Sp. 664.

lassen und doch in körperlicher Hinsicht zu versagen),⁵⁶⁴ am häufigen Insistieren der Päpste und Synoden auf die Einhaltung des Zölibats und im Umstand, dass die Kirchenreformer des 11. Jahrhunderts sich die Ehelosigkeit des Klerus als Kernpunkt ihrer Reformbemühungen zu eigen machten.⁵⁶⁵ Unter dem Stichwort des ‚Nikolaitismus‘ wurde der Zölibat im Zuge der Gregorianischen Reform auf breiter Front und nach längerer kanonistischer Diskussion nachdrücklich durchgesetzt – „wenn auch nicht nur aus religiösen Motiven (Gefahr der Vererbung von Kirchengut)“⁵⁶⁶. Das zweite und das vierte Laterankonzil (1139 bzw. 1215) stellten die Ungültigkeit klerikaler Eheschließungen fest bzw. bestimmten harte Strafen für unenthaltssame Kleriker.⁵⁶⁷ Diese kirchenrechtliche ‚Zementierung‘ des Zölibats hatte Konsequenzen, auf die im Rahmen dieser Arbeit schon wiederholt hingewiesen wurde:

„Eheverzicht und sexuelle Enthaltsamkeit als Voraussetzungen für vollkommenes Christenleben mußten notwendig zu einer Deklassierung der Ehe führen, ohne freilich einer dualistischen oder katharischen Verurteilung verfallen zu dürfen. So entstand ein zweistufiges Wertsystem, in dem die Ehe durchaus Rang und Würde hatte, aber im Vergleich mit der Enthaltsamkeit ‚immer nur die Qualität der zweiten Wahl‘ besaß.“⁵⁶⁸

Wie Koschorke dazu festgestellt hat, wurde die „keusche Lebensführung immer mehr zu einem dem geistlichen Stand vorbehaltenen Privileg.“⁵⁶⁹ Dieses Vorrecht machte sich vor allem für die enthaltsam lebenden Frauen bemerkbar, eröffnete sich ihnen damit doch die Möglichkeit, es „als ein Instrument [zu] nutzen, um sich von der sonst unentrinnbaren sexuellen Verfügungsgewalt der Männer zu befreien.“⁵⁷⁰ Die Demarkations-

⁵⁶⁴ Vgl. das folgende Kapitel sowie McNamara, Jo Ann: Chaste Marriage and Clerical Celibacy. In: Bullough, Vern L./Brundage, James (Hg.): Sexual Practices and the Medieval Church, New York 1982, S. 22–33. Im Folgenden zitiert als: McNamara (1982).

⁵⁶⁵ Vgl. Goetz, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart u.a. 2000, bes. S. 67–76.

⁵⁶⁶ Lentjes, Thomas/Zapp, Hartmut: Zölibat. In: LexMA (2002), Bd. 9, Sp. 663–666, hier Sp. 666.

⁵⁶⁷ Lentjes, Thomas/Zapp, Hartmut: Zölibat. In: LexMA (2002), Bd. 9, hier Sp. 663–666. Anders bei Koschorke (2001), S. 139, der die kirchenrechtlich verbindliche Ungültigmachung der klerikalen Ehen bereits auf das erste Lateranum datiert: „1123 werden durch das erste Laterankonzil alle Priesterhehen annulliert.“

⁵⁶⁸ Angenendt (1997), S. 572.

⁵⁶⁹ Koschorke (2001), S. 140.

⁵⁷⁰ Koschorke (2001), S. 140.

linie zwischen geistlichem Stand und Laien verlief somit auf dem Gebiet der Sexualität:

„Die Kirche wirkt[e] nicht nur auf den verpflichtenden Charakter des Priesterzölibats hin, sondern auch auf eine normative ‚Sexualisierung‘ der Ehe. Sie spr[ach] sich gegen Abweichungen von der Norm *auf beiden Seiten* aus – in dem Maß, in dem sich überhaupt die Grenze zwischen Laienschaft einerseits, klerikaler und monastischer Existenz auf der anderen Seite verfestigt[e].“⁵⁷¹

Aus dieser Sicht nimmt sich die Existenz der Josefsehe aufsehenerregend hybrid aus und stellte eine Herausforderung für die Verfechter klerikalen Zölibats und ehelicher Pflichterfüllung dar.

3.3.4 HERAUSFORDERUNG JOSEFSEHE

Die im deutschen Sprachgebrauch sogenannte Josefsehe weist mit ihrer Bezeichnung bereits auf das Vorbild der Heiligen Familie hin, das sich die Anhänger dieses in der Kirchengeschichte niemals institutionalisierten Lebensmodells zu bestimmten Zeiten zum Vorbild nahmen. Seine besondere Wesensart wird jedoch mit dem in der angelsächsischen Forschung gebräuchlichen Terminus der „spiritual marriage“ besser beschrieben. Dyan Elliott, die 1993 das in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft bisher erstaunlich wenig rezipierte Standardwerk zur „spiritual marriage“ vorlegte, definiert diese besondere Art der Ehe als „legally binding marriage in which sexual relations have been remitted by the consent of both parties for reasons of piety.“⁵⁷² Der flexible Umgang mit dieser Eheform im Verlauf der Kirchengeschichte macht sie an der Schnittstelle zwischen Ehetheorie und -praxis als empfindliches, manchmal prekäres Messinstrument nutzbar,⁵⁷³ will man Aufschluss über die je zeitgenössischen Diskurse auf verschiedenen Gebieten gewinnen. Zu diesen gehören die Frage nach dem Stellenwert von geistlichem und Laienstand, nach dem Verhältnis von Mann und Frau zueinander, den Kriterien für Zustandekommen und Gültigkeit einer christlichen Ehe

⁵⁷¹ Koschorke (2001), S. 140. Hervorhebungen im Original. Siehe auch Elliott (1993), S. 141: „From the standpoint of social structure, a clerical celibate elite requires a copulation laity.“

⁵⁷² Elliott (1993), S. 3.

⁵⁷³ Vgl. Elliott (1993), S. 11.

und schließlich die Frage nach der treibenden Kraft zur ehelichen Enthaltsamkeit, die auf das Gebiet der weiblichen Spiritualität führt.⁵⁷⁴ Wie Elliott deutlich macht, schwankte die Bewertung der Josefsehe stets zwischen orthodoxer Erhöhung und Verbannung als Häresie.⁵⁷⁵

Eine sexuell enhaltsame Verbindung zwischen Mann und Frau wurde bereits in der Frühzeit des Christentums diskutiert. Clemens von Alexandria⁵⁷⁶ beispielsweise betonte ihre prinzipielle moralische Überlegenheit im Vergleich zur konventionellen Beziehung. So wie die Apostel in ihren Ehen, würden die enhaltsamen Ehepartner in den Zustand der

„Jungfräulichkeit zurückversetz[t], die Dimension der körperlichen Existenz [überschreiten] und [...] in den uranfänglichen Zustand spiritueller Gleichheit zurück[kehren], den Adam und Eva im Sündenfall einbüßten“⁵⁷⁷.

Für das dritte und vierte Jahrhundert ist eine wachsende Zahl von Frauen zu konstatieren, die im Zuge der elaborierten Askese-Theorie Vorbildern wie dem der reichen, aristokratischen Melania folgten, die mit der Freiheit von den ehelichen sexuellen Verpflichtungen nicht nur geistliche Freiheit errang; mit ihrer Weltflucht verband sich der Vorteil bislang für verheiratete Frauen unmöglicher Autonomie.⁵⁷⁸ Diese Konsequenz einer von der Kirche zunächst als fromm und gottgefällig angesehenen Praxis habe von der Kirche nicht gutgeheißen werden können, habe sie doch die kirchliche Theorie der Unterordnung der Frau unter den Mann ausgehöhlt, wie Elliott hervorhebt. Deshalb hätten die Kirchenväter stets betont, dass die Entscheidung zu einer enhaltsamen Ehe von den Ehepartnern in gegenseitigem Einvernehmen getroffen werden müsse.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Siehe Elliott (1993), S. 11: „Although theoretically available to either sex, spiritual marriage was most frequently identified as a female religious practice. In particular, women seem to have availed themselves of this model as a means of attaining autonomy in marriage through chastity [...]“

⁵⁷⁵ Vgl. Elliott (1993), S. 11.

⁵⁷⁶ Vgl. zu Clemens oben Kap. 3.3.2.

⁵⁷⁷ Pagels (1991), S. 87f.

⁵⁷⁸ Pagels (1991), S. 191: „So etwa blieb die Verfügungsgewalt über ihr Vermögen in ihren eigenen Händen; als ‚gottselige Pilgerinnen‘ konnten sie freizügig die Welt durchreisen; der Zugang zu Geistesbildung und Gelehrsamkeit stand ihnen offen; und sie konnten Institute stiften, deren Leitung sie dann selbst übernahmen.“

⁵⁷⁹ Vgl. Elliott (1993), S. 57.

Augustinus warnte zudem in einem berühmt gewordenen Brief vor den gesellschaftlichen Folgen weiblicher Eigenmächtigkeit: Die adlige Matrone Ecdicia, die ihren Mann überstürzt zur Josefsehe überredet hatte, hatte mit ihren sexuellen Ketten auch die Fesseln der finanziellen Abhängigkeit abgestreift, woraufhin sich ihr verärgerter Ehemann an ihr rächte, indem er Ehe- und damit Eidbruch beging. Augustinus gab ihr die Schuld am Ehebruch ihres Mannes und erinnerte Ecdicia daran, dass mit dem Eid ihre Ehe nicht zu Ende sei; im Gegenteil sei es so, dass ihre Verbindung durch den einvernehmlichen Eid in heiligerer Form fortbestehe.⁵⁸⁰

Charakteristisch und bedeutsam für die Beurteilung der Josefsehe während der gesamten Kirchengeschichte ist ein argumentativer Zwiespalt, in den die Kirchenväter geraten waren. Einerseits stimmten alle bedeutenden Lehrer darin überein, dass in der Fortpflanzung die dominierende Aufgabe einer Ehe liege, andererseits verhinderte der Einfluss der asketischen Bewegungen – auch vor dem Hintergrund der Ehe Marias und Josefs – eine Verteidigung der Institution, die vornehmlich auf dem Argument der sexuellen Pflichterfüllung durch die Ehegatten basiert hätte.⁵⁸¹

„Had they been prepared to do, the marriage of the Virgin and the mention of ‘Christ’s brethren’ would have been the obvious way to go. Instead Mary’s virginal union, buttressed by the Roman notion of *consensus*, became an essentially separate issue that would have been better excluded from mainstream discussion of marriage.“⁵⁸²

Das gefährliche Phänomen Josefsehe spielte in der Geschichte des westlichen Christentums mit der Etablierung der monastischen Institutionen in den nächsten sechs Jahrhunderten keine aktive Rolle mehr im Alltagsleben der Gläubigen.⁵⁸³ In lehrhafter Absicht eingesetzt, findet sich die

⁵⁸⁰ Vgl. Elliott (1993), S. 58. Der Kirchenvater sprach deutlich aus, dass die Subordination der Ehefrau von der Umwandlung der ‚normalen‘ in eine enthaltsame Ehe nicht berührt sei: „release from the conjugal debt in no way impairs the husband’s authority over the wife. In fact, Augustine goes so far as to state that the more subjected a woman is, the more chaste she is.“ Elliott (1993), S. 58.

⁵⁸¹ Vgl. Elliott (1993), S. 62.

⁵⁸² Elliott (1993), S. 62f. Hervorhebung im Original.

⁵⁸³ Elliott (1993), S. 54: „Once monasticism gained a firmer foothold, it became the natural forum for asceticism – not only providing an alternative for the pious couple who might

„Josefsehe“ dennoch in einigen Quellen des 6. bis 11. Jahrhunderts – „spiritual marriage was simply too adaptable to be suppressed and too useful to be ignored.“⁵⁸⁴ Die Autoren dieser hagiografischen Texte verwendeten sie, um Veränderungen in der Ehegesetzgebung zu diskutieren. Dyan Elliott unterscheidet in den von ihr untersuchten frühmittelalterlichen Texten zwei Arten der Darstellung, je nachdem, ob die Bedeutung des „geistlichen Bandes“⁵⁸⁵ zwischen den Ehepartnern argumentativ bekräftigt oder verleugnet werden sollte.

Im ersteren Fall, für den paradigmatisch die weit verbreitete Cäcilia-Legende steht, werden die jungfräulichen Ehen niemals vollzogen. Konstitutive Elemente dieses Josefsehen-Typs sind der Widerwillen, sich überhaupt je zu verheiraten, nach erfolglosem Widerstand gegen die anderslautenden Pläne der Eltern, die Überzeugung oder Überredung des Ehepartners in der vertraulich-pikanten Situation der Hochzeitsnacht und die gemeinsame, geheime Entschlossenheit,⁵⁸⁶ sich die eigene Jungfräulichkeit zu bewahren.⁵⁸⁷ Im Frühmittelalter ging die Anzahl der nichtgeistlichen Heiligen, besonders der verheirateten, zugunsten der klerikalen Asketen zurück.⁵⁸⁸

„The hagiographer is at pains to explain why somebody of peculiar sanctity would be married in the first place, and compulsion plays a central role.“⁵⁸⁹

Abgesehen von diesem anfänglichen Ehezwang wird in dieser Art der Darstellung das konsensuale Moment betont; die Ehe der beiden Partner beruht in ihrer Enthaltksamkeit auf einem gemeinsamen Entschluss und demonstriert,

formerly have lived out their vocation in a spiritual marriage, but also institutionally canonizing the position that salvation is best pursued in isolation of the other sex.“

⁵⁸⁴ Elliott (1993), S. 63.

⁵⁸⁵ Vgl. Elliott (1993), S. 64.

⁵⁸⁶ Zur Heimlichkeit des Gelübdes bemerkt Elliott (1993), S. 66: „[T]he vow of virginity is safeguarded by secrecy – certainly a symptom of both the private and the pragmatic considerations alluded to above, and yet a useful claim that is impossible to refute – barring the appearance of embarrassing offspring.“ Zum Aspekt der Heimlichkeit einer Josefsehe vgl. besonders die Ehevereinbarung Heinrichs und Kunigundes und die Ereignisse der Pflugscharprobe Kunigundes in 4.3.1 und 4.3.2.

⁵⁸⁷ Vgl. Elliott (1993), S. 65.

⁵⁸⁸ Vgl. Elliott (1993), S. 65f.

⁵⁸⁹ Elliott (1993), S. 66.

„how the couple in question could become two in one flesh (Eph. 5.31–32) on the basis of consent to marry as opposed to the commingling of bodies, and this union is represented as indissoluble.“⁵⁹⁰

Die oben ausgeführte kirchliche Propagierung von Konsens und Unauflöslichkeit in Konkurrenz zur traditionellen germanischen Eheauffassung wurde somit durch die Darstellung der Hagiografen unterstützt.⁵⁹¹

Im Gegenmodell, das die Chronisten bewahrten, scheitert die (weibliche) Hauptperson mit ihren frommen Argumenten an ihrem Ehemann, verweigert ihm aber konsequent den Geschlechtsverkehr. Diese Ehe-Entwürfe schildern ein völlig anderes Verhältnis der Ehepartner zueinander:

„They delineate the mutuality of the debt, depicting the failure of the believing spouse to sanctify the unbelieving, and undercutting the spiritual bond between the couple by calling into question the validity of a marriage devoid of consummation. Far from symbolizing the unity and concord of the couple in question, these marriages show husband and wife as implacable stumbling blocks to the other's salvation.“⁵⁹²

Dass damit ein Ehemodell propagiert wurde, das den kirchlichen Grundsätzen widersprach, erklärt sich laut Elliott aus der mangelnden Durchsetzungskraft der Kirche im Frühmittelalter in Eheangelegenheiten.⁵⁹³ Den dadurch entstandenen Freiraum hätten die Autoren zu einer freieren Darstellung genutzt: „spiritual marriage in a freer and more plastic way to achieve other ends.“⁵⁹⁴

Im angelsächsischen England traten mit den weiblichen Heiligen, die sich jungfräulich aus der Welt in Klöster zurückzogen, zum ersten Mal Heilige aus dem mittelalterlichen Hochadel ins Licht der Geschichte. Ihr Widerstand gegen den ehelichen Geschlechtsverkehr wurde gestützt von denjenigen Klerikern, die darauf bauten, dass sich die betreffenden Frauen für die Unterstützung erkenntlich zeigen würden. Ihr Kult wurde vor allem gefördert von denjenigen kirchlichen Institutionen, die von ihren Zuwendungen zu Lebzeiten oder ihrer Verehrung nach ihrem Tod (Reli-

⁵⁹⁰ Elliott (1993), S. 67. Vgl. auch Mt 19,5.

⁵⁹¹ Vgl. Elliott (1993), S. 68.

⁵⁹² Elliott (1993), S. 77.

⁵⁹³ Elliott (1993), S. 77: „[T]he church had very little control over marriage and seemed content with a laissez-faire policy.“

⁵⁹⁴ Elliott (1993), S. 77.

quienbesitz) profitierten.⁵⁹⁵ „From the standpoint of self-interest, the lack of heirs was undoubtedly advantageous to the church“⁵⁹⁶. Schließt man sich dagegen der in der Forschung bisweilen vertretenen kritischen Meinung an, diese adligen Frauen seien unfruchtbar gewesen, liegt der Vorteil der Aufhebbarkeit der Ehe schließlich klar beim Ehemann, der mit einer neuen, gebärfähigen Partnerin eine weitere Chance auf Erben erhielt.⁵⁹⁷

Die fortschreitende Durchsetzung des Unauflöslichkeitspostulats zeigte sich im Falle Lothars II. von Lotharingen⁵⁹⁸ und seiner Ehefrau Theutberga,⁵⁹⁹ die Lothar nach zwei kinderlos gebliebenen Ehejahren in der Hoffnung auf Heirat mit seiner Konkubine Waldrada verstoßen wollte. Die vereinigten Anstrengungen Hinkmars von Reims und des Papsttums machten diese Hoffnung zunichte und gleichzeitig auf einen für die kinderlosen Frauen äußerst prekären Umstand aufmerksam: „Indissolubility made the men of a progressively lineage-conscious nobility desparate.“⁶⁰⁰ Dementsprechend ist für das 10. und 11. Jahrhundert ein Anstieg an weiblichen Heiligen zu konstatieren, die von ihren Ehemännern, der Möglichkeit der Scheidung beraubt, getötet worden waren.⁶⁰¹ Zur selben Zeit wurde die Josefsehe von der Kirche als ‚Übergangslösung‘ propagiert, die den bisher verheirateten Priestern – deren Ehen die Kirche sich trotz der Zölibatsforderung nicht als ungültig anzusehen durchringen konnte – die künftig sexuell entsagungsreiche Lebensweise zunächst in asketischer Zweisamkeit zu erleichtern suchte.⁶⁰² In diesem Fall ging die Initiative zur Josefsehe nicht vom weiblichen Ehepart aus und die bisher so typische Diskretion verlor ihren Sinn – im Gegenteil, wenn in einer Klerikerehe etwas in Heimlichkeit geschah, dann musste es die Fortsetzung der sexuellen Beziehung sein.⁶⁰³ Der Christianisierungsprozess war nach Elliott verantwortlich für die gleichzeitige Existenz der beiden vorgestellten Auffassungen von der Josefsehe,

⁵⁹⁵ Vgl. Elliott (1993), S. 79f.

⁵⁹⁶ Elliott (1993), S. 79.

⁵⁹⁷ Vgl. Elliott (1993), S. 80.

⁵⁹⁸ Vgl. Goetz, Hans-Werner: Lothar II. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 2124f.

⁵⁹⁹ Vgl. Schneidmüller, Bernd: Theutberga. In: LexMA (2002), Bd. 8, Sp. 689.

⁶⁰⁰ Elliott (1993), S. 82.

⁶⁰¹ Elliott (1993), S. 82 nennt diese Frauen „martyrs to the rule of indissolubility.“

⁶⁰² Vgl. McNamara (1982).

⁶⁰³ Vgl. Elliott (1993), S. 86.

auf der einen Seite als „shorthand for the elimination of concupiscence and occassionally [...] the modest suspension of traditional gender roles“, die der ehelichen Verbindung eine eschatologische Bedeutung verliehen habe, auf der anderen Seite „as a cryptogram for marriage as a terminal affair with temporal and spiritually delimiting ends, and women are eminently expendable“,⁶⁰⁴ wie im Falle der (männlich) einseitigen Verstoßung in weltlichen Verbindungen oder zur Durchsetzung des priesterlichen Zölibats.⁶⁰⁵

Mit der endgültigen Christianisierung und allmählichen Stabilisierung des Eherechts erklärt Elliott das Abflauen der kirchlichen Diskussion über die Josefsehe im 9. Jahrhundert. Die Faszination, die das Phänomen jedoch weiterhin ausübte, lasse sich anhand der weiteren Verbreitung der entsprechenden Legenden erkennen.⁶⁰⁶ Dennoch sei in karolingischer Zeit durch die erhöhte (Rechts-)Sicherheit für die Frauen weniger Raum für weibliche ‚Heldenhaftigkeit‘ gewesen und die Anzahl der als heilig verehrten Frauen wie auch die der überlieferten Josefsehen sei stagniert; „[w]hat is at play, is the domestication of female heroism.“⁶⁰⁷ Die größte Bedeutung misst Elliott der – zumindest theoretischen – Durchsetzung des Zölibats zu, die die Anerkennung der asketischen Leistung der Partner in einer ‚weltlichen‘ Josefsehe für die Zukunft deutlich geschmälert habe.⁶⁰⁸

Im 11. Jahrhundert erhielt die Josefsehe wieder größere Bedeutung. Dafür sind mehrere Gründe ausschlaggebend: das Auftauchen der sexualfeindlichen häretischen Bewegungen,⁶⁰⁹ der sich ausbreitende marianische Kult⁶¹⁰ und die zeitgenössische kirchliche Ehelehre, in der die alte Vorstellung, der Konsens der Ehepartner sei hinlänglich für die Gültigkeit der Verbindung, eine Neuauflage erlebte.⁶¹¹ In dieser Zeit sagten zu-

⁶⁰⁴ Elliott (1993), S. 91.

⁶⁰⁵ Vgl. Elliott (1993), S. 91.

⁶⁰⁶ Vgl. Elliott (1993), S. 91.

⁶⁰⁷ Elliott (1993), S. 92.

⁶⁰⁸ „Where the clerical ‚cream‘ had failed, what chance had the humble laity of succeeding? Conversely, why accentuate clerical humiliation by trumpeting lay successes?“ Elliott (1993), S. 92f.

⁶⁰⁹ Vgl. z.B. Lambert, Malcolm: Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Husiten, Darmstadt 2001.

⁶¹⁰ Vgl. exemplarisch Schreiner (1994).

⁶¹¹ Vgl. Elliott (1993), S. 97.

dem die Kirchenreformer, die die wichtigsten kirchlichen Stellen besetzten, der priesterlichen Ehe endgültig den Kampf an.⁶¹² Hatten die reformerischen Bestrebungen also eine strenge Trennung der Lebensmodelle für Geistliche und Laien zum Ziel,⁶¹³ konnte ihnen nicht an einer Propagierung der die Grenzen zwischen den *ordines* verwischenden, gefährlich nahe am häretischen Abgrund stehenden Josefsche gelegen sein, zumal dann nicht, wenn sie die Gefahr weiblicher Autonomie mit sich brachte.⁶¹⁴ Die pejorative Bewertung des Laienstandes blieb nicht ohne Einfluss auf diejenigen männlichen Laien, die, verglichen sie sich mit den in ihrem Lebenswandel so deutlich gottgefälligeren Klerikern, Angst um ihr Seelenheil bekommen konnten.⁶¹⁵ Für das 11. Jahrhundert ist keine Neigung festzustellen, weibliche Spiritualität zu preisen; Weltflucht ist nach dem Vorbild der Alexius-Legende als typisch männliches Verhalten anzusehen.⁶¹⁶

Das Phänomen der jungfräulichen Könige, das im Kontext dieser Arbeit besonders interessiert, entsprach somit dem frommen Zeitgeist „in line with the infiltration of ascetic values into lay life“⁶¹⁷. Dyan Elliott nennt neben dem frühen Beispiel des als Zölibatär verehrten König Alfons' II. von Asturien aus dem 9. Jahrhundert als „virgin kings“ die in ihren Ehen kinderlos gebliebenen folgenden Herrscher: den englischen König Eduard den Bekenner (ca. 1005–1066),⁶¹⁸ Emmerich von Ungarn (ca. 1000–1031)⁶¹⁹ und den Bruder von dessen Mutter Gisela, Kaiser Heinrich II., mit seiner Ehefrau Kunigunde als berühmtester Vertreter der Josefsche verehrt und kanonisiert. Da Heinrich II. und Kunigunde neben anderen im Zentrum des nächsten Kapitels stehen, wird an dieser Stelle darauf verzichtet, Dyan Elliotts Ausführungen zum heiliggesproch-

⁶¹² Vgl. Elliott (1993), S. 98.

⁶¹³ Siehe Elliott (1993), S. 100: „They needed to convince the laity of what they themselves already firmly believed: that the boundaries between clergy and laity were real, sacrosanct, and essential to the well-being of Christendom.“

⁶¹⁴ Vgl. Elliott (1993), S. 97f.

⁶¹⁵ Dyan Elliott geht von einem jähen spirituellen Erwachen der Laienchristen aus. „They almost instantly began to question, and ultimately to doubt, whether they could be saved while in their station.“ Elliott (1993), S. 107.

⁶¹⁶ Vgl. Elliott (1993), S. 104.

⁶¹⁷ Elliott (1993), S. 116.

⁶¹⁸ Vgl. Brooks, Nicholas P.: Eduard der Bekenner. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1583f.

⁶¹⁹ Vgl. von Bogvay, Thomas: Emmerich I.. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1889.

enen Kaiserpaar zu referieren, und auf einige prinzipielle Aspekte aufmerksam gemacht, die die „*virgin kings*“⁶²⁰ des 11. Jahrhunderts betreffen. Die von Elliott im Anschluss an das Kapitel zu den „*virgin kings*“ behandelte spätmittelalterliche Entwicklung der Josefsche im Kontext der mystischen und der Büsserbewegungen betrifft den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit dagegen kaum.⁶²¹

Elliott betont die Nützlichkeit des Konzepts „jungfräulicher König“, um einen Bruch in der Herrschaftssukzession „– be it an awkward interregnum or the end of a dynasty“ – zu erklären; „[i]t also has the advantage of concealing disagreeable personal problems [...] [b]ut that this solution is only resorted to in the eleventh century is suggestive.“⁶²² Dieser Umstand, der die Grenzen zwischen Klerikern und Laien verwischt, scheint zunächst im Widerspruch zu den kirchenreformerischen Anstrengungen zu stehen, genau diese Grenze strikt zu ziehen. „It is doubtful that the papacy would extol such an extreme transgression of boundaries unless there was much to be gained.“⁶²³ Der höhere Nutzen, der dem Reformpapsttum die Förderung der Verehrung heiliger, enthaltsamer Könige angelegen sein ließ, bestand nach Elliott darin, dass es damit der Theorie des überindividuell sakralen Königtums⁶²⁴ und so dem royalen Anspruch auf Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten (Laieninvestitur) den Boden entzog. Offensichtlich übernatürliche Qualitäten eines Herrschers konnten stattdessen posthum seiner individuellen Heiligkeit zugerechnet werden.⁶²⁵ Vom ehemaligen Konzept des Sakralkönigs blieb „nothing more than a layperson with governmental responsibilities“⁶²⁶; das Heiligsprechungsverfahren wurde in dieser Zeit vom Papsttum zentralisiert, die Verehrung von der Kirche gelenkt. Die Botschaft, die von

⁶²⁰ Elliott (1993), S. 116.

⁶²¹ Vgl. Elliott (1993), S. 195–296.

⁶²² Elliott (1993), S. 123.

⁶²³ Elliott (1993), S. 123.

⁶²⁴ Vgl. Anton, Hans H.: Sakralität. In: LexMA (2002), Bd. 7, Sp. 1263–1266.

⁶²⁵ Elliott (1993), S. 124f.: „The church’s prerogative to pronounce officially upon the sanctity of an individual king is a much different matter from sacral kingship. A king who happens to become a saint is only recognized as such posthumously. Such an elevation clearly does nothing to augment his power in his life, while the act of recognition enhances the power and control of the church considerably.“

⁶²⁶ Elliott (1993), S. 125.

der Kanonisation der enthaltsamen Herrscher an die Laienchristen ausging, war zwiegespalten:

„first, that in order for a layperson to be considered truly holy, he must attain a monastic level of purity, and second, that the monarchy was in no way exempt from this imperative. In other words, kings, who had more of a responsibility to reproduce than the average person since a country's stability depend on a regular succession, were commended and elevated for becoming eunuchs for god“⁶²⁷.

Auch wenn die bedeutende Rolle dieser Könige bei der Stabilisierung der aufkommenden Feudalherrschaften und in der Zusammenarbeit zwischen Kirche und weltlichen Herrschaftsträgern nicht in Abrede gestellt werden kann, ist das Kriterium der sexuellen Askese als ambivalent einzustufen und erlaubt Aufschlüsse über die geringe Bedeutung genealogischer Sukzession in den Herrschaftstheorien der Reformkirche.

„The cults of these ‚royal lemmings‘ show considerable hostility to the imperative of lineage, generally, and royal houses in particular. They may also underline the level of asceticism that the laity was coming to expect from their saints.“⁶²⁸

Während die frühmittelalterlichen weiblichen Adelsheiligen, auf die oben hingewiesen wurde, zu Symbolen der „fragility and dissoluble nature of the marriage bond“⁶²⁹ wurden, standen die heiligen Herrscher des 11. Jahrhunderts in ihren Josefsehen für das genaue Gegenteil, nämlich für die Unauflöslichkeit der Ehe, und fungierten damit als Paradebeispiele für das Ehemodell der Reformkirche – umso mehr, als eine kinderlose Ehe im Königshaus eine besonders starke Botschaft trug.⁶³⁰

⁶²⁷ Elliott (1993), S. 125.

⁶²⁸ Elliott (1993), S. 125. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass gerade in dieser Zeit in Reginalds von Durham Oswaldvita zum ersten Mal behauptet wurde, König Oswald von Northumbrien und seine Frau hätten nach der Geburt ihres Sohnes eine ‚Josefs-ehe‘ geführt. Vgl. Elliott (1993), S. 126. Zur enthaltsamen Ehe Oswalds und seiner Frau im *Münchner Oswald* vgl. Kap. 4.2.4.

⁶²⁹ Elliott (1993), S. 126.

⁶³⁰ Vgl. Elliott (1993), S. 126.

„The message of indissolubility was most powerful where the stakes were the highest: a queen could not be repudiated, even if the stability of the kingdom depended on it.“⁶³¹

Dass bei der kirchlichen Propagierung des Kults der enthaltsamen Könige das Gewicht so deutlich auf der Unauflöslichkeit ihrer Ehen lag, ließ andere Aspekte der Josefsehe in den Hintergrund treten, nämlich den gemeinsamen Beschluss zur Askese und den konsensualen Charakter der Verbindung.⁶³² Diese Reduzierung ging einher mit einer eigentümlichen Umkehrung der *gender*-Markierungen.

„When saintly kings made their painful transition from martyrs to confessors, in the process they appropriated the virginal marriage model, hitherto the exclusive preserve of their legal consorts. Moreover, the virginal queens of an earlier age became saints under very different conditions.“⁶³³

Während diese Königinnen ihre Jungfräulichkeit gegen ihre Ehemänner durch eine Flucht ins Kloster schützen mussten und ihren Ehepartnern somit natürlich kein Anteil an ihrem asketischen Ruhm zustand, hatte sich die Situation im 11. Jahrhundert völlig gewandelt.⁶³⁴

„The virginal kings were presumed to have followed their peculiar vocation with the consent of their queens and amid the splendor of court life.“⁶³⁵

Der gemeinsame Entschluss zur (bemerkenswerterweise dennoch heimlich gelebten) Enthaltensamkeit führte jedoch, außer im Fall Heinrichs und Kunigundes, trotzdem nicht zu einer Verehrung beider Ehepartner,⁶³⁶ was Dyan Elliott als Zeichen allgemeiner klerikaler Feindseligkeit gegenüber weiblicher Spiritualität im Bemühen um eine männlich monopolisierte

⁶³¹ Elliott (1993), S. 127. Das führte zu dem erwähnenswerten Umstand, dass Frauen im Ehekonzept der um das Zölibat kämpfenden Kirche eine zweigeteilte Rolle einnahmen: Während sie als Störfaktoren im Bemühen um einen enthaltsamen Klerus wahrgenommen wurden, wurden sie auf der anderen Seite zum „resented but protected ‚matter‘ that could not be displaced in noble marriages.“ Elliott (1993), S. 127.

⁶³² Vgl. Elliott (1993), S. 127.

⁶³³ Elliott (1993), S. 127.

⁶³⁴ Vgl. Elliott (1993), S. 127.

⁶³⁵ Elliott (1993), S. 127.

⁶³⁶ Vgl. Elliott (1993), S. 128.

sierte Enthaltsamkeit deutet⁶³⁷ und was ihrer Ansicht nach gipfelt im hagiografischen Wiederauftauchen des Ordals als Symbol einer „unmistakable hostility to these inconvenient wives.“⁶³⁸ So wie in den Gottesurteilen deutlich wurde, dass die Beweislast der Standhaftigkeit auf Seiten der beschuldigten Frauen lag, so wurde dem weiblichen Ehepart auch die Schuld an ehelicher Kinderlosigkeit gegeben.

„If the clergy already seemed disinclined to celebrate female chastity in the eleventh and twelfth centuries, they were even less inclined to suggest that there was anything particularly efficacious in prolonged contact with a woman.“⁶³⁹

Zudem lag es nicht im Interesse des dynastiebewussten männlichen Adels, die Kinderlosigkeit einer verheirateten Standesgenossin zu verherrlichen. Damit erklärt sich, dass den Ehefrauen in den adeligen Josefsen nur eine Nebenrolle zukam.⁶⁴⁰ Blickt man auf die weitere Entwicklung der Josefsche zwischen 1200 und 1500, zeigt sich, dass die Initiative zu meist vom weiblichen Ehepartner ausging (von den 22 von Elliott aus diesem Zeitraum untersuchten Josefsen wurde die Enthaltsamkeit in 16 Fällen auf den Wunsch der Ehefrau hin angestrebt).⁶⁴¹ Auffällig ist, dass solche weiblichen Berufungen wohl oft ein Resultat der Nachahmung verwandter Vorbilder waren und somit ein dynastisches Moment bemerkenswerterweise in einem Kontext zum Tragen kam, der den Abbruch genealogischer Sukzession zur Folge hatte.

„The effect of familial examples in shaping a vocation for chastity makes its impact in both an immediate and a dynastic way.“⁶⁴²

⁶³⁷ Elliott (1993), S. 128f: „The appropriation of this female pattern of sanctity by males betrays a confusion in gender roles that seems to confirm Jo Ann McNamara’s supposition of a crisis in masculinity. In fact, both the virgin king topos and the drive for clerical celibacy reveal masculine efforts to monopolize chastity – this former bastion of female virtuosity.“

⁶³⁸ Elliott (1993), S. 128. Zu Kunigundes Pflugscharprobe vgl. unten Kapitel 4.3.2. Zum Ordal vgl. Dinzelbacher, Peter: Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess, Essen 2006, S. 27–102.

⁶³⁹ Elliott (1993), S. 131.

⁶⁴⁰ Vgl. Elliott (1993), S. 131.

⁶⁴¹ Vgl. Elliott (1993), S. 208.

⁶⁴² Elliott (1993), S. 215.

Dyan Elliott nennt ein skandinavisches und ein osteuropäisches Beispiel der „saintly lineage“: Birgitta von Schweden (1303–1373),⁶⁴³ die dem Vorbild ihrer Tante gefolgt sei und damit wiederum ihre Tochter Katharina (ca. 1331–1381)⁶⁴⁴ zur Josefsche inspiriert habe, und hochadelige Frauen wie Hedwig von Schlesien (ca. 1174–1243),⁶⁴⁵ die Tante Elisabeths von Thüringen,⁶⁴⁶ die nach 25 Jahren Ehe Enthaltsamkeit gelobt habe.

⁶⁴³ Vgl. Montag, Ulrich/Daxelmüller, Christoph/Binding, Günther: Birgitta von Schweden. In: LexMA (2002), Bd. 2, Sp. 215–218

⁶⁴⁴ Vgl. Nyberg, Tore: Katharina von Schweden. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung Bd. 2, Freiburg/Basel u.a. 2003, Sp. 889f.

⁶⁴⁵ Vgl. Dunin-Wąsowicz, Teresa: Hedwig, Herzogin von Schlesien. In: LexMA (2002), Bd. 4, Sp. 1985f.

⁶⁴⁶ Zur Ehe Elisabeths von Thüringen vgl. unten Kap. 4.4.2 und 4.4.3.

4 EHE UND ENTHALTSAMKEIT IM *KÖNIG ROTHER*, IM *MÜNCHNER OSWALD*, IN *EBERNANDS VON ERFURT KEISIR UNDE KEISIRIN* UND IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN *VITA ELISABETHS VON THÜRINGEN*

4.1 *KÖNIG ROTHER*

Im Mittelpunkt des *König Rother* steht, wie erwähnt, die erfolgreiche Werbung um die richtige Braut, gestaltet aus unterschiedlich ausgeprägten Schemakomponenten der ‚gefährlichen Brautwerbung‘. Sie ist verbunden mit Fragen nach idealem Herrschertum, generationellen Konflikten und natürlich nach dem rechtzeitigen ‚Abbiegen‘ auf den geistlichen Weg.

4.1.1 DEM BESTEN DIE SCHÖNSTE

Dass die Braut eines Herrschers ihm ständisch gleichgestellt sein musste, gehörte für die zeitgenössischen Rezipienten wohl zu den unausgesprochenen Selbstverständlichkeiten. Für den *König Rother* ist das Ebenburtkriterium von Werber und Braut zentral.⁶⁴⁷ Betrachtet man die einleitende Charakterisierung Rother im Text, wird deutlich, welche Anforderungen eine ihm ebenbürtige Frau zu erfüllen hatte: Rother sind 72 Könige als Lehnsleute untertan; die alttestamentarische Zahl⁶⁴⁸ symbolisiert die quasi universale Macht bzw. den Machtanspruch Rother. „[E]r was der aller heriste man, / der da zu Rome / ie intfinc die cronen.“ (V. 10ff.) Diese Aussage weist darauf hin, dass Rother korrekterweise eher als Kaiser denn als König anzusprechen wäre; anders wäre auch nicht zu erklären, dass Könige sich ihm unterordneten.⁶⁴⁹ Dieser Machtfülle ent-

⁶⁴⁷ Die Bedeutung der ständischen Gleichrangigkeit aus Sicht Konstantins beleuchtet Zimmermann, Rita: Herrschaft und Ehe. Die Logik der Brautwerbung im *König Rother*, Frankfurt a. M. 1993 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur; 1422). Im Folgenden zitiert als: Zimmermann (1993). Die standesbewusste Perspektive der Königstochter erläutert Kerth, Thomas: *King Rother and His Bride. Quest and Counter-Quest*, Rochester 2010. Im Folgenden zitiert als: Kerth (2010).

⁶⁴⁸ Noahs drei Söhne hatten zusammen 72 Söhne, vgl. Gen 10,1–32.

⁶⁴⁹ Dazu passt ebenfalls die spätere Schilderung, dass die bisherigen Rother-Vasallen nach der Schwertleite Pippins ihre Lehen neu von Pippin empfangen – gegen die Garantie, ihn nach Rother Tod zum Kaiser zu wählen, vgl. V. 5057–5064: „die bestundin alle samt / von

spricht Rother's Hofhaltung in Bari, wie in der Einleitungssequenz gleich zweimal betont wird.⁶⁵⁰ Rother ist also der mächtigste Herrscher der westlichen Christenheit und sein Glück fast vollkommen – „*daz ime da an gote nix ne gebrach, / wene daz er ane vrowen was*“ (V. 17f.). Diese Einschränkung ist allerdings entscheidend für den Handlungsverlauf, denn zum Fortbestand seines Reiches braucht Rother einen Erben und somit eine Frau. Die Initiative zur Brautschau geht dabei von Rother's Generationsgenossen⁶⁵¹ aus, die den Herrscher als völlig „realpolitisch“ denkende Ratgeber auf die Misere aufmerksam machen:

„do rededen die iungen graven / die in deme hove waren, / wie se ane vrowen / ir erbe solden buwen. / do duchte sie daz recht, / swar so war ein gut knecht, / deme die riche werin al undertan / unde so manic wol geboren man, / daz er ein wip neme / de ime zu vrowen gezeme. / unde virciede er an erben, / so waneden se irsterben. / weme sie dan die cronen / solden gebin zo Rōme.“ (V. 19–32)

Eine etwaige persönliche Zuneigung der potenziellen Ehepartner zueinander spielt in diesen Überlegungen keine Rolle, es geht um die ‚Staatsrason‘, um nichts Geringeres als den Weiterbestand des lehnsrechtlich aufgebauten Reiches. Sollte Rother ohne Ehefrau und damit ohne legitimen Erben bleiben, sehen die Grafen ihre Erblehen in Gefahr. Sie mahnen die zentrale Pflicht eines Herrschers seinen Vasallen gegenüber an, nämlich für Stabilität durch dynastische Kontinuität zu sorgen, indem der König eine ebenbürtige Frau heiratet und mit ihr gemeinsam herrscht. Die Grafen beschwören den schlimmstmöglichen Fall warnend herauf,

Rotheres sone daz lant, / alse sin vatir sturve, / daz Pippin keisir wurde.“ Einmal nennt der Text Rother selbst explizit ‚Kaiser‘, vgl. V. 3106f.: „*dar richte der gode keyser / widewin unde weisin.*“

⁶⁵⁰ V. 4f.: „*da lebete er zu ware / mit vil grozen erin*“ und V. 13–15: „*Rüther was ein here: / sine dinc stunden mit erin / unde mit grozen zuhtin an sinen hove*“. Zur Bedeutung Baris im historischen Kontext zwischen weströmischem Reich, Byzanz und islamischen Expansionsbemühungen vgl. Kohnen (2014), S. 151f.

⁶⁵¹ Jan-Dirk Müller geht davon aus, dass die Apostrophierung der Grafen als „*iunc*“ nicht notwendigerweise ihre Alter meine, sondern vielmehr zur Differenzierung der Ratgeberschaft beitrage. Während die „*iungen*“ Ratgeber diejenigen symbolisierten, die zur Lösung des drohenden Erbfolgeproblems aktiv Rother's Verheiratung vorantreiben würden, stünden die älteren Lehnsleute, in deren Lebensspanne der Herrschaftswechsel ohnehin nicht mehr fallen würde, weniger für aktives Handeln als vielmehr für die Fraktion der Besonnenen und Erfahrenen. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik. In: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146, hier: S. 131f. Im Folgenden zitiert als: Müller, J.-D. (1993).

nämlich das Chaos eines Machtvakuumms oder -kampfes: Würde Rother eines Tages versterben, ohne einen legitimen Erben gezeugt zu haben, wüssten sie nicht, wen sie dann zum römischen Herrscher bestimmen sollten. Rother geht sofort auf die Wünsche seiner Lehnsleute ein. Seine Antwort zeigt erstmals seinen vorbildlichen, weil strikt am Konsens orientierten Umgang mit den Vasallen, der sich als eines der wichtigsten Merkmale seiner Idoneität immer wieder zeigen wird. Darüber hinaus gibt sie aber auch eventuelle Schwierigkeiten bei der Auswahl der richtigen Braut zu bedenken:

„Alsus redte der herre: / ,ich vorchte vil sere, / daz hic küniges dōhter gehige / unde hiz tan uvele gethige, / dat her ez gewrechen ane minen lif. / gerne het ich ein wolgeboren wif, / die van alleme adele / gezeme eime koninge, / dar zo vrowen richen herzogen. / hic ne weiz sie neirgen in dime lande, / die mir so wol gevalle, / daz ir si lobit alle.“ (V. 33–44)

Die Gefahr, der Vater einer umworbenen Königstochter könne diese nicht ‚hergeben‘ wollen und Rothers Werbung rächen – wie es der Verlauf der Handlung dann ja auch mit sich bringen wird –, steht Rother deutlich vor Augen; der Rezipient wird also von Beginn an mit der Wahrscheinlichkeit konfrontiert, dass Rothers Brautwerbung gefährlich werden könnte. Rother verkündet seinen Ratgebern aber auch seine Bereitschaft zur Ehe mit einer ebenbürtigen Frau aus höchstem Adel, allerdings nur unter der Bedingung, dass die Vasallen nichts gegen seine Wahl einzuwenden hätten. Es folgt die entscheidende Aussage, die Rothers Blick auf der Suche nach einer passenden Braut über das Mittelmeer lenken wird und die überdies zeigt, dass sich auch Rother selbst schon länger mit dem Problem einer Eheschließung auseinandergesetzt haben muss: In seinem eigenen Reich habe er keine seinen Anforderungen – und damit denen seiner Lehnsleute – entsprechende Frau gefunden. Auch diese Aussage wird den Zeitgenossen unmittelbar einsichtig gewesen sein, kann doch ein in seiner Machtfülle derart über seinen Reichsfürsten stehender Herrscher wie Rother schlichtweg nicht von der Ebenbürtigkeit einer Vasallentochter ausgehen; davon abgesehen bestünde selbst bei einer solchen Brautwahl die Gefahr von Unfrieden unter den Lehnskönigen, denn die Wahl eines Schwiegervaters würde dessen Bevorzugung vor den anderen Lehnsmännern bedeuten. Damit sind die Bedingungen der

Brautwahl klar: Die Braut muss von so hohem Adel sein, wie er in Rothers eigenem Machtbereich nicht zu finden ist, und ihre Auswahl muss im Konsens mit den Großen des Reiches erfolgen. Dementsprechend findet eine Versammlung der Ratgeber statt; idealerweise kennen sie die einzig passende Braut.⁶⁵² Unter Rothers allsamt vorzüglichen Beratern ragt als „*der aller getruiste man / den ie sich hein romise kuninc gewan*“ (V. 55f.) Rothers Lehnsmann und Verwandter Lupold heraus, Sohn seines Ziehvaters Berchter von Meran und Rother seit Kindertagen vertraut. Ihm obliegt es, Rother den Vorschlag der Ratgeber zu verkünden. Sollen die bereits deutlich gemachten Bedingungen erfüllt werden, kommt als Braut nur die Tochter des oströmischen Herrschers Konstantin in Frage:

„ich weiz, wizze Crist, / oster over se / einis riken kuninges töchter vil her, / da zo Constantinopole / in der meren burge. / ir vater heizit Constantin, / schone ist die tochter sin. / siu luchtit uz deme gedigene / so daz gesterne tüt vun deme himele. / siu luchtit vor anderen wiben / so daz golt von der siden. / siu ist in midin also smal, / sie gezeme eime herren wol / unde mochte von ir adele / gezeme eime koninge: / ir dinet aller degeliche. / daz wizze aber got der riche: / umbe de stat iz moweliche, / wande ir ne bat nie nechein man, / er moste den lif virloren han.“ (V. 64–83)

Die Braut ist gleich in mehrfacher Hinsicht geeignet. Als Tochter des Basileus ist sie Christin und Rother an Adel gleich, durch ihre ferne Herkunft entgeht Rother gemäß den kirchlichen Vorgaben der Gefahr unbewussten Inzests. Darüber hinaus verfügt sie über persönliche äußere Vorzüge, denn sie ist außergewöhnlich schön. Ihre Wahl bedeute allerdings Lebensgefahr, denn noch kein Bewerber um ihre Hand habe sein Werben überlebt. Damit ist endgültig klar, dass es sich bei dem folgenden Unternehmen um eine ‚gefährliche Brautwerbung‘ handeln wird. Diese Gefahr resultiert aus einer besonderen genealogischen Konstellation: Die Prinzessin ist Konstantins einziges Kind, also Erbtochter und somit für den Vater besonders wertvoll.⁶⁵³ Aus der Perspektive hochadeliger Väter des

⁶⁵² V. 57–62: „*die thuren volcdegene / die giengen do zo samene, / die wisen altherren / die plagen grozer eren / unde goter zuchte under in, / si nanten ein megetin.*“ Es sind die alten, erfahrenen Ratgeber, die die richtige Braut auswählen; vgl. zur Generationenproblematik im *König Rother* das folgende Unterkapitel.

⁶⁵³ Zimmermann weist darauf hin, dass Konstantins Vorgehen im feudaladeligen Denkhorizont als völlig logisch erscheint. Vgl. Zimmermann (1993), zusammenfassend S. 233. Während sie mit dem Argument überzeugt, Konstantins Verhalten sei für die zeitgenössischen

Mittelalters befindet sich ein Vater, der seine Erbtochter ja auf jeden Fall verheiratet sollte, in einem Dilemma: Wenn sie mit einem standesgleichen Bewerber verheiratet werden soll, ist es üblich, dass der Wohn- und Herrschaftssitz des Paares nach dem Prinzip der Virilokalität im Reich des Mannes liegen wird, da der Ehemann selbstverständlich nicht auf seine eigene Machtgrundlage verzichtet. Alternativ wäre ein niedriger stehender Ehemann zu suchen und notgedrungen als Schwiegersohn und Nachfolger zu akzeptieren, damit die Tochter im Herrschaftsgebiet des Vaters Königin werden und damit zumindest matrilinear das Geblüt der bisherigen Herrscherdynastie fortleben kann.⁶⁵⁴ Besondere Brisanz und eine neue, religiöse Dimension erhält Konstantins ‚Qual der Wahl‘ durch seine aus Angst um sein Leben getroffene Entscheidung, die Tochter lieber mit Basilistium zu vermählen, dem Sohn des Heidenkönigs Ymelot von Babylon, anstatt sie an Rother zurückzugeben, nachdem er seine Tochter mit *list* hatte in sein Reich zurückholen lassen.⁶⁵⁵ Für das Schicksal des oströmischen Reiches jedenfalls ist die Auswahl des richtigen Gatten für die Königstochter ungleich bedeutender, als sie es bei der gleichzeitigen Existenz eines (männlichen) Thronfolgers gewesen wäre.

Noch auf der Überfahrt in den Westen zeugen Rother und die Königstochter den Thronfolger.⁶⁵⁶ Pippin wird direkt nach der endgültigen Ankunft in Bari geboren, nachdem Rother seine Frau zurückerobert hat.⁶⁵⁷ Der vormalige erste Brautwerber Lupold ist es, der Rother von der Geburt seines Erbsohnes unterrichten darf. Rother dankt Gott glücklich für die

Adelsrezipienten nachvollziehbar, erscheint ihre Schlussfolgerung wenig einleuchtend, mit diesem ‚Realitätsbezug‘ sei nachgewiesen, dass der *König Rother* nicht schemagebunden erzähle. Die enorme Bedeutung der Wahl des richtigen Ehepartners für den mittelalterlichen Adel kann im Gegenteil geradezu als grundlegende Motivation für die Entwicklung der ‚gefährlichen Brautwerbung‘ gesehen werden, betrifft dieses Thema doch alle Herrschaftsträger existenziell.

⁶⁵⁴ Vor diesem Hintergrund ist es auch nicht verwunderlich, wenn beispielsweise im *Münchener Oswald* der (heidnische) Vater der Erbprinzessin auf die Idee verfällt, die Tochter nach dem Tod seiner Ehefrau selbst zu heiraten und damit die Geblütslinie fortzusetzen. Vgl. hierzu genauer Kapitel 4.2.1.

⁶⁵⁵ Vgl. die Erzählung des Adelligen, der Rother bei dessen Kundschaftsritt über die Ereignisse in Konstantinopel informiert (V. 3810–3815): „do loste Constantin sinen lif / unde gaf daz Rotheres wif / deme vreislichen koninge / van woster Babilonie. / des sune sal sie nemin hinacht, / alse du selbe sen macht.“

⁶⁵⁶ V. 2943–2946: „Alse Rother over mere quam, / do wart die wrowe lossam / swanger einis kindis, / einis seligin barnis.“

⁶⁵⁷ V. 4764–4766: „die wrowe Pipinis genas / an deme selven tage, / do si quamen zo deme stade.“

gute Nachricht, lässt Pippin taufen und standesgemäß umsorgen.⁶⁵⁸ Der jeweilige Zeitpunkt der Zeugung und der Geburt Pippins weisen auf seine künftige ‚staatstragende‘ Bedeutung für das weströmische Reich hin und eindeutig zurück auf den eigentlichen Grund dieser so komplizierten Eheschließung. In einer Vorausschau kündigt der Text die spätere Ehe Pippins mit der vornehmen Berta an, aus der Karl (der Große) hervorgegangen sei.⁶⁵⁹ Aus dieser Anknüpfung der Rother-Dynastie an das reale Karolingergeschlecht leitet der Autor für seinen Text einen höheren *wahrheits*-Anspruch ab,⁶⁶⁰ als er für Texte gelte, die lediglich über ‚Erfundenes‘ berichten würden. Schon vorher, nach der von Konstantin veranlassten Rückentführung seiner Tochter durch den Spielmann, präsentiert der Text Rother in einer Vorausschau als ‚Spitzenahn‘ der karolingischen Dynastie und untermauert seine Legitimität als ‚historischer‘ Bericht (V. 3480–3491):

„[...] mit wie getanen erin / sie [die Vasallen Rotheres; C. T.-W.] Rothere deme herrin / gewunnin die vil goten / Pipinchis muder, / van deme uns Karlus sit bequam / unde eine magit lossam, / die gode sanctæ Gerdrut: / dar zo Nivelle hat sie hus / unde hilfet den ellenden / gerne uze den sunden. / von du nis daz liet / von lugenen gedihet niet!“

Auffällig ist zunächst, dass der Autor die heilige Gertrud von Nivelles als Schwester Karls des Großen identifiziert. Zwar stammt Gertrud von Nivelles (ca. 626–659) aus der karolingischen Familie, ist jedoch als Tochter Pippins des Älteren, des austrasischen Hausmeiers,⁶⁶¹ vier Generationen vor Karl dem Großen anzusiedeln, der auch keine Schwester gleichen

⁶⁵⁸ V. 4767–4787: „Luppolt der getruwe man / geinc vor Rotheren stan. / he sprach: ‚vro weset, herre, / der lieven numere, / die ich iu willin sagin: / iur wif hat einin sun gedragin!‘ / der koninc vor leive up spranc: / ‚here got, nu have danc! / waz du genaden hast getan / zu mir vil sundigin man! / ich sie wal, de bit di bestat, / dat ime nimmer zegat / des ewigen richis. / du hilfis ime stadencliehe!‘ / sic huven capellane, / do sie de rede vernamen, / unde touften daz kindelin: / daz wart geheizten Pippin. / do quam vil manich amme / in die burc gegangin / unde zugen daz kint bit vorten.“

⁶⁵⁹ V. 4788–4790: „sint beslif it Berten, / eine vrowen vile gut, / die sit Karlen getruch.“

⁶⁶⁰ Vgl. hierzu Schnell, Rüdiger: Zur Karls-Rezeption im „König Rother“ und in Ottes „Eraclius“. In: PBB 104 (1982), S. 345–358.

⁶⁶¹ Vgl. van Uytfanghe, Marc: Gertrud von Nivelles. In: LexMA (2002), Bd. 4, Sp. 1356f. Bemerkenswerterweise schreibt der Dichter mit Gertrud eine Heilige in die Rother-Genealogie hinein, die sich der Ehe verweigert hatte und stattdessen streng asketisch im Kloster lebte.

Namens besaß.⁶⁶² Als ‚Familienheilige‘ der Karolinger und derjenigen Adelsfamilien, die eine Abstammung von den Karolingern für sich beanspruchten, erfuhr sie intensive Verehrung über Brabant hinaus vor allem im deutschsprachigen Raum;⁶⁶³ zeitliche Schwerpunkte ihres Kultes lagen im 8./9., 11./12. und 14./15. Jahrhundert.⁶⁶⁴ Während Gertrud ausdrücklich „heilig“ genannt wird, wird Karl der Große es nicht. Das könnte ein Indiz dafür sein, dass der Text entweder keine staufische oder staufernahe Auftragsdichtung darstellt,⁶⁶⁵ wie es in der Forschung diskutiert wird, oder dass er, falls doch von den Staufern initiiert, noch vor der von Friedrich I. Barbarossa veranlassten Heiligsprechung Karls (1165)⁶⁶⁶ entstanden ist.⁶⁶⁷ Gellinek fragt nach der Ursache der genealogischen Verknüpfung Gertruds und Rother.⁶⁶⁸ Es seien drei – miteinander zu verbindende – Gründe denkbar: der Autor wolle „seinen fiktiven literarischen Hauptfiguren literarisches Gewicht geben, die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte erhöhen oder auf einen bekannten Lokalkult anspielen“⁶⁶⁹. Das Argument erhöhter Glaubwürdigkeit wurde oben bereits erwähnt und am Text nachgewiesen; ob ein lokaler Heiligenkult gefördert werden sollte, ist angesichts des nicht zu belegenden Auftragsge-

⁶⁶² Vgl. die Stammtafel der Karolinger in: LexMA (2002), Bd. 9, o. S. sowie Gellinek, Christian: Die Rolle der Heiligen im „König Rother“. In: JEGP LXIV (1965), S. 496–504. Im Folgenden zitiert als: Gellinek (1965).

⁶⁶³ Vgl. van Uytvanghe (2002), Sp. 1356.

⁶⁶⁴ Vgl. Werner, Matthias: Gertrud von Nivelles. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung Bd. 1, Freiburg/Basel u.a. 2003, Sp. 578f.

⁶⁶⁵ Diese Meinung vertreten am deutlichsten Ortmann, Christa/Ragotzky, Hedda: Brautwerbungsschema, Reichsherrschaft und staufische Politik. Zur politischen Bezeichnungsfähigkeit literarischer Strukturmuster am Beispiel des „König Rother“. In: ZfdPh 112, 3 (1993), S. 321–343. Im Folgenden zitiert als: Ortmann/Ragotzky (1993).

⁶⁶⁶ Vgl. Lohrmann, Dietrich: Politische Instrumentalisierung Karls des Großen durch die Stauer und ihre Gegner. In: Kraus, Thomas/Pabst, Klaus (Hg.): Karl der Große und sein Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur. Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 104/105 (2002/2003), S. 95–112.

⁶⁶⁷ Zur *Rother*-Datierung anhand dieses Details vgl. Szklenar, Hans: „König Rother“. In: ²VL (1985), Bd. 5, Sp. 82–94, hier Sp. 89f.

⁶⁶⁸ In seine Interpretation bezieht er die Erwähnung der heiligen Helena mit ein, deren Verdienste Asprian in seiner christlichen Verteidigungsrede argumentativ nutzt. Damit bewahrt er Konstantinopel vor der Zerstörung durch die anderen Riesen (V. 4397–4420, hier V. 4397–4406): „*entrowin, sprach Asprian / ,ir lazit die burc stan! / sich havent dar gelazin nidere / der zwelef boden sivene / unde die vile gode / Constantinis moder, / Helena, die das cruze vant, / dar got die werlt ane intbant / nach der ufferstande / loste mit siner hande [...].*“

⁶⁶⁹ Gellinek (1965), S. 497.

bers, Entstehungszeitraums und -ortes nicht zu beantworten. Da der Schwerpunkt der kultischen Verehrung Gertruds am (Nieder-)Rhein lag, erhält dieses Argument eine gewisse Plausibilität, denkt man an die Theorie Bumkes zum Entstehungshintergrund.⁶⁷⁰ Wenn Christian Gellinek mit seinem ersten Argument des erhöhten „literarischen Gewichts“ meint, dass durch die Einbindung der Heiligen der Stammbaum Rothers gewissermaßen ‚perfektioniert‘ werden sollte, ist dies nicht von der Hand zu weisen. Nach dem Denken der Zeit besitzt die Rother-Dynastie durch ihren hohen Adel unzweifelhaft höchste Geblütsheiligkeit; was ihr noch ‚fehlt‘, ist individuelle, aus Frömmigkeit und persönlicher Exzellenz herührende Heiligkeit, die hier mit Gertrud in das genealogische Gefüge eingebracht wird. Rothers Idoneität beweist sich also nicht nur aus seinen individuellen Vorzügen, sondern im genealogischen Rückblick, der im *König Rother* als Vorausschau in die Zukunft seines Geschlechts gestaltet sein muss: Wer das wichtigste mittelalterliche Herrscherhaus hervorbringt, muss selbst herausragen, muss ein würdiger ‚Spitzenahn‘ sein.

Wenn im *König Rother* also der Nachweis des makellosen Ursprungs der Karolingerdynastie geführt wird, darf kein Schatten des Zweifels auf diesen Ursprung fallen. Das betrifft vor dem Hintergrund der ‚gefährlichen Brautwerbung‘ die Eheschließung Rothers mit Konstantins Tochter und die Zeugung Pippins, daneben die Bewertung Konstantins als Großvater Pippins mütterlicherseits. Nur wenn die Eheverbindung über jeden rechtlichen und moralischen Zweifel erhaben ist, ist Pippin ein legitimes Kind Rothers und berechtigt zu erben und Ansprüche auf den Thron zu erheben⁶⁷¹ – eine Tatsache aus der feudaladeligen Lebenswirklichkeit. Die Frage, wann und wie die Ehe zwischen Rother und der Königstochter also zustandegekommen ist und welche rechtlichen Vorstellungen ihr zugrunde liegen könnten, gehört zu den Fragen, die die Forschung zum *König Rother* seit jeher am intensivsten beschäftigt. Eine der neuesten Theorien zu diesem Thema hat Monika Schulz mit ihrer Habilitationsschrift⁶⁷²

⁶⁷⁰ Vgl. Bumke (1979), S. 95.

⁶⁷¹ Vgl. Schulz, Monika: Ehrechtsdiskurse. Studien zu *König Rother*, *Partonopier und Meliur*, *Arabel*, *Der guote Gêrhart*, *Der Ring*, Heidelberg 2005, S. 33. Im Folgenden zitiert als: Schulz, M. (2005).

⁶⁷² Vgl. Schulz, M. (2005).

und begleitenden Aufsätzen vorgelegt.⁶⁷³ Sie liest den Text als Dokument eines zeitgenössischen legitimatorischen Diskurses um die Art und Weise des Eheschließungsvorgangs. Ins Zentrum ihrer These, im *König Rother* werde die Auseinandersetzung zwischen den Polen ‚Konsens der Brautleute‘ und ‚Vetorecht der Eltern‘ verhandelt, stellt sie die ‚Kemenatenszene‘.⁶⁷⁴

„[M]it der Weigerung des Brautvaters Konstantin, die Tochter an Rother zu geben, wird in nuce das Fehlen des sogenannten Gewalthaberkonsenses thematisiert und damit ein raffinierter Diskurs eröffnet, der in dramatischer Zuspitzung das herkömmliche familiäre Ehebewilligungsrecht und das neue kanonische Eherecht kontrastiert.“⁶⁷⁵

Der Text verhandele die Frage der „Rechtsrelevanz der Schemakonstituente ‚gefährlicher Brautvater‘“⁶⁷⁶, thematisiere also, ob das Nein Konstantins zur Ehe seiner Tochter mit Rother – durch die Gefangennahme der Boten unmissverständlich verdeutlicht – die Verbindung zwischen beiden rechtlich ungültig mache, weil ihr ein *raptus in parentes* vorausgehe, also die Hinwegsetzung des Brautwerbers – ob mit oder ohne Zustimmung der Braut – über den ausdrücklichen väterlichen Willen.⁶⁷⁷ Wie Schulz annimmt, „rettet der Text sein protagonistisches Paar bzw. den

⁶⁷³ Vgl. auch Schulz, Monika: *Iz ne wart nie urowe baz geschot*. Bemerkungen zur Kemenatenszene im *König Rother*. In: Kellner, Beate/Lieb, Ludger/Strohschneider, Peter (Hg.): *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, Frankfurt a. M. u.a. 2001 (Mikrokosmos 64), S. 73–88, im Folgenden zitiert als: Schulz, M. (2001) sowie Schulz, Monika: Die falsche Braut. Imperative feudaler Herrschaft in Texten um 1200. Zur Instrumentalisierung des *nudus consensus* in den sogenannten „Spielmannsepen“. In: *ZfdPh* 121,1 (2002), S. 1–20.

⁶⁷⁴ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 27: Der Text „[verschränkt] zwei große legitimatorische Diskurse der Zeit subtil [...]: staufische Reichspolitik und zeitgenössisches kanonisches Eheschließungsrecht. Als märchenhafte Werbungsgeschichte zwischen Ost und West kodiert, instrumentalisiert der Text in der zentralen Kemenatenszene das eben jetzt, um die Mitte des 12. Jh.s, zur Herrschaft gelangende kanonische Eherecht für seine übergeordnete Botschaft einer Suprematie des Westens bzw. der Hegemonie der lateinischen Christenheit.“

⁶⁷⁵ Schulz, M. (2005), S. 33.

⁶⁷⁶ Schulz, M. (2005), S. 35.

⁶⁷⁷ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 33–38. Konstantin ahnt nichts von Rother's Brautentführung und erfährt erst davon, als es zu spät ist (vgl. V. 2989ff.); vor Kummer wird er ohnmächtig (vgl. V. 2992ff.): „*Constantinis gemode / sich verwandelode. / her begunde sere weinin / inde quelite sich von leide. / he sprach: ‚owi, vrou koningin, / nu rowet mich die thochter min, / die der kuninc Rother / hat gevort ovir mere! / nu ist iz mich dure bestan, / waz so her gafgehenin man! / her vil von leide in unmacht.‘*“ (V. 3013–3023)

Rothersproß vor der Illegitimität“⁶⁷⁸, indem er sich die in der kanonischen Diskussion neu aufgekommene Konsentstheorie zu eigen mache, nach der nicht mehr der elterliche Wille, sondern die Übereinstimmung der künftigen Ehepartner – auch möglich unter Ausschluss jedweder Öffentlichkeit⁶⁷⁹ – für das Zustandekommen einer gültigen Ehe entscheidend sei. Der konsensuale Akt selbst bestehe aus dem für eine Brautwerbungserzählung außergewöhnlich aktiven Verhalten der Königstochter in der ‚Kemenatenszene‘, als die Prinzessin die zwar von Dietrich alias Rother eigentlich an Herlint geschenkten, unpaarigen Schuhe⁶⁸⁰ als für sich bestimmt erkenne und beanspruche.⁶⁸¹

„Als Rother die Kemenate betritt und die Beschuhung erfolgt, ist das im Grunde nur der notwendige Rechtsakt, der den schon vorher vermittels der [Annahme der] Schuhe erfolgten, heimlichen Konsens von Rother und Königstochter bestätigt.“⁶⁸²

Als entscheidend wertet Schulz, dass die Königstochter Dietrich nach dessen Ankunft in der Kemenate mit dem zweiten goldenen, passenden Schuh dazu auffordere, ihr den Schuh anzuziehen: „*desse schon lossam / die saltu mir zien an!*“ (V. 2193f.) Dietrichs Antwort (V. 2195f.) sei ein klarer Hinweis auf den Konsens: „*vile gerne‘, sprach Dietherich, / ,nu irs geruchit an mich!*“ Was folgt, sei „in nuce der die sponsalia begründende Rechtsakt“⁶⁸³ (vgl. V. 2197–2262); dass die Königstochter ihren Fuß in

⁶⁷⁸ Schulz, M. (2005), S. 35.

⁶⁷⁹ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 38.

⁶⁸⁰ Vgl. Schulz, M. (2001), S. 78: „Die Zweiheit zur Einheit zu machen, und zwar im gegenseitigen Einverständnis und mit der Hilfe Gottes, ist Programm des Texts, und dieses Programm wird bei genauer Betrachtung bereits in der Kemenate umgesetzt – und zwar mit Hilfe der Schuhe, aus denen nun in der Tat ein ‚Paar‘ wird.“

⁶⁸¹ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 38f. Vgl. die Übergabeszene zwischen der Königstochter und Herlint (V. 2064–2070): „*mach du mir die scho geven / durch des herren hulde, / die vullich dir mit golde!*“ / *schire wart der cof getan. / sie zoch dene guldinen an / unde nam dene silverinen schon: / Der ginc an den selven voz.*“

⁶⁸² Schulz, M. (2005), S. 40.

⁶⁸³ Ihrer zentralen Bedeutung wegen wird die Passage hier ungekürzt zitiert (V. 2197–2232): „*der herre zo den vuten gesaz, / vil schone sin gebere was. / uffte sin bein sazte si den voz: / iz ne wart nie vrowe baz geschot. / do sprach der listiger man: / ,nu sage mer, vrowe lossam, / mere uffte die truwin din, / also du cristin wollis sin: / nu hat din gebetin manic man; / ob iz an dinin willin solde stan, / willich under in allen / der beste gevalle!*“ / *,Daz sagic der‘, sprach die vrowe, / ,vil ernstliche introwen, / herre, uffte die sele min, / als ich getoufet bin: / der uze allen landen / die turin wigande / zo einander hieze gan, / so ne wart nie nichein man / der din genoz mochte sin.*

Rothers Schoß setzt und Rother ihr den Schuh anzieht,⁶⁸⁴ sei ein Symbol der „Geschlechtsleite“, die die Aufnahme in den Sippenverband meint“,⁶⁸⁵ es werde also

„in dichterischer Verkürzung ein [...] archaische[r] Adoptionsritus [inszeniert], um so gleich dreierlei bildhaft zu vermitteln: die rechtsgültige Verbindung des Werbers Rother mit der Basileustochter, die Aufnahme der Braut in die Familie des Werbers sowie die Vereinigung von Westrom und Ostrom unter der Ägide Rothers.“⁶⁸⁶

Mehr als ein Schönheitsfehler sei dabei jedoch die Tatsache, dass die Königstochter den Werber bisher nur als Dietrich kenne und nicht wisse, dass sie in Wahrheit mit Rother selbst spricht. Damit bestehe, wie Schulz betont, in dieser Szene potenziell die Gefahr, der Konsens könne wegen dieses *impedimentum erroris* nichtig sein – ein Ekehinderungsgrund, den Petrus Lombardus und Gratian herausgearbeitet hatten.⁶⁸⁷ Ihm begegne *König Rother* konsequent. „In der Tat nimmt der Text [...] narrative Friktionen in Kauf, um zu beweisen, daß in diesem Fall der ‚error personae‘ eben nicht zum Ekehindernis gerät.“⁶⁸⁸ Nachdem Dietrich der Königstochter den Schuh angezogen habe, frage er sie noch einmal explizit und mit Umsicht (vgl. V. 2205–2208) nach ihrem persönlichen Favoriten. „Rothers Frage bildet eine sozusagen offizielle ‚interrogatio‘ ab, die Konsensabfrage, die in der Regel durch einen Dritten erfolgt (und auch Rother fragt ja hier als Dietrich!), der das prospektive Paar in einem Akt des mutuellen Nehmens ‚zusammengibt‘.“⁶⁸⁹ Obwohl die Königstochter zunächst ausführlich die Vorzüglichkeit Dietrichs rühme, sei klar, dass ihre Antwort auf diese entscheidende Frage nur „Rother“ sein könne und dürfe (vgl. V. 2224–2230). Daraufhin könne Rother ihr gefahrlos seine

/ daz nemich an de truwe min, / daz nie nichein moter gewan / ein barin also lossam, / daz iz mit zuchtin, Dietherich, / muge gesitzin inebene dich: / von du bistu der tuginde ein uzgenumen man. / soldich aber die wele han, / so nemich einen helit got unde balt, / des botin quamin her in diz lant / unde ligin hie zware / in minis vaters kerkenere. / der ist geheizin Rothere / unde sizzet westert uber mere. / ich will ouch immer magit gan, / mer ne werde der helit lossam!“

⁶⁸⁴ Nach Monika Schulz bildet „der Akt der Beschuhung [...] [hier] eine Kontamination von ‚Schuhsteigung‘ und ‚Knie-, bzw. Schoßsetzung‘ [...]“. Schulz, M. (2001), S. 80.

⁶⁸⁵ Vgl. Schulz, M. (2001), S. 80.

⁶⁸⁶ Schulz, M. (2005), S. 40f.

⁶⁸⁷ Schulz, M. (2005), S. 41.

⁶⁸⁸ Schulz, M. (2005), S. 41.

⁶⁸⁹ Schulz, M. (2005), S. 41.

wahre Identität enthüllen (V. 2261f.): „*ia stent dine voze / in Rotheris schoze!*“ Nachdrücklich könne er mit dieser Aussage auch noch einmal auf den rechtsverbindlichen Akt der Beschuhung verweisen.⁶⁹⁰ Die Königstochter fordere einen Beweis für seine wahre Identität –, „*ich ne mach is doch getruwen niet, / du nescheinis mir die warheit*“ (V. 2280f.) – denn nur wenn Rother diese nachgewiesen habe, werde sie, auch gegen alle Widerstände, mit ihm außer Landes gehen.⁶⁹¹ Das

„erfüllt aus rechtlicher Sicht das sogenannte ‚impedimentum conditionis appositae‘ im Rahmen einer sogenannten ‚bedingten Einwilligung‘, die eben jetzt erst, im Zeitraum von 1140–1160, in der Schule von Bologna entwickelt worden war.“⁶⁹² „Die narrative Regie mußte also nunmehr darauf abzielen zu zeigen, daß die Prinzessin von Rother's Identität überzeugt ist (denn nur diesem gilt ihr Jawort), und also auch die sich anschließende Flucht der beiden kein schnöder Frauenraub ist, sondern die Lustreise eines soeben verheirateten Paares.“⁶⁹³

Schulz hebt den dezidiert christlichen Charakter der Verbindung hervor: zunächst frage Rother die christliche Konfession seiner Braut ab,⁶⁹⁴ bevor er sich ihr endgültig offenbare, stelle er ihre Verbindung in den Schutz Gottes (V. 2259f.): „*nu lazich alle mine dinc / an godes genade ande din*“. Monika Schulz interpretiert dies als Hinweis auf die Sakramentalität dieser Eheschließung: „Gott selbst also ist Zeuge des Bundes, Gottes Gnade, auf die Rother baut, stiftet die sakramentale Weihe, die [...] im zeitgenössischen theologischen Verständnis die Unlösbarkeit des Bundes beschließt.“⁶⁹⁵

Monika Schulz' These wurde in der Forschung mit Skepsis aufgenommen; die kritischen Rezensionen von Markus Stock⁶⁹⁶ und Rüdiger

⁶⁹⁰ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 42.

⁶⁹¹ V. 2282–2285: „*unde wariz dan al der werlde liet, / so rumde ich sichirliche / mit samit der die riche. / sus ist iz aber immir ungetan!*“

⁶⁹² Schulz, M. (2005), S. 42.

⁶⁹³ Schulz, M. (2005), S. 43. „Die rechtssprachliche Distanziertheit (Rede in der dritten Person) ist kein Zufall, sondern konstitutiv für den Abschluß des Rechtsakts [...]“ Schulz, M. (2005), S. 47.

⁶⁹⁴ V. 2204 Rother's Aufforderung: „*alse du cristin wollis sin*“; V. 2211f. beteuert die Königstochter zum Auftakt ihrer Antwort, welchen Bewerber sie wählen würde, ihren Glauben: „*herre, uffe die sele min, / als ich getoufet bin*“.

⁶⁹⁵ Schulz, M. (2005), S. 47.

⁶⁹⁶ Vgl. Stock, Markus: Rezension zu Monika Schulz: Eherechtsdiskurse. In: PBB 130 (2008), S. 358–361. Im Folgenden zitiert als: Stock (2008).

Schnell⁶⁹⁷ zeigen, dass ihre Annahmen einer Revision und Relativierung bedürfen. Stocks zentrale Kritikpunkte zum Thema ‚Ehediskurse‘ betreffen die Frage, auf welche Weise „Detailwissen“⁶⁹⁸ über das zeitgenössische byzantinische Eherecht in einen deutschsprachigen Text des 12. Jahrhunderts hätte Eingang finden können, und, damit den Hauptkritikpunkt Schnells vorwegnehmend, Schulz’ Postulat, der *König Rother* sei „auch als Propagandatext der neuen kirchlichen Ehepolitik zu lesen“⁶⁹⁹. Tatsächlich erscheint es nicht logisch davon auszugehen, ein aller Wahrscheinlichkeit nach für ein adliges Laienpublikum verfasstes Werk habe eine Eheauffassung propagiert, die die Eheschließungspraxis des Feudaladels so deutlich einschränken sollte, wie es die kirchliche Konsensforderung dann auch wirklich tat. Das widersprüchliche, „verwirrende[] Mit- und Gegeneinander verschiedener Rechtsauffassungen“⁷⁰⁰, das Schulz im *König Rother* zu identifizieren glaube, lehnt Schnell rundweg und mit nachvollziehbaren Argumenten ab. Es könne nicht die Rede davon sei, dass in der Kemenatenszene ein Nupturientenkonsens realisiert worden sei, der „den Strafbestand des *raptus*“⁷⁰¹ aufhebe.⁷⁰² Seine Kritik präzisiert er anhand der Interpretation der Kemenatenszene in Schulz’ „Eherechtsdiskursen“:

„Zwar sagt die Prinzessin unmißverständlich, daß sie Rother haben möchte (freilich ist sie von der Identität des vor ihr stehenden Helden noch nicht völlig überzeugt), doch Rother selbst gibt keinen Konsens ab! Zweitens wird das Ehehindernis *impedimentum erroris* (Unklarheit über Dietrichs/Rothers Identität) erst nach der Kemenatenszene beseitigt. Folglich

⁶⁹⁷ Vgl. Schnell, Rüdiger: Rezension zu Monika Schulz: Eherechtsdiskurse. In: ZfdA 138 (2009), S. 92–102. Im Folgenden zitiert als: Schnell (2009).

⁶⁹⁸ Stock (2008), S. 360.

⁶⁹⁹ Schulz, M. (2005), S. 38.

⁷⁰⁰ Schnell (2009), S. 94.

⁷⁰¹ Schnell (2009), S. 94. Hervorhebung im Original.

⁷⁰² Schnell (2009), S. 94 nennt dafür zwei Gründe: Auch in der kanonistischen Eherechtsliteratur sei ein *raptus* mit einer Bußleistung zu sühnen, was im Text allerdings gar nicht vorkomme. „Der Engführung der Handlung im ‚König Rother‘ mit den kirchenrechtlichen Bestimmungen sind also Grenzen gesetzt.“ Zudem stellt Schnell die Notwendigkeit einer nachträglichen, legitimierenden *traditio* der Königstochter mit einem Verweis auf die Terminologie in Frage: Dass Rother und die Prinzessin von den Figuren – auch von Konstantin – schon vor dieser abschließenden Übergabe „als rechtmäßiges Ehepaar bezeichnet“ würden, und das im Unkenntnis des angeblichen Nupturientenkonsenses in der Kemenate, mache Schulz’ Deutung, dass die *traditio* die Rechtmäßigkeit der Ehe und Pippins absichern sollte, widersinnig.

ist der Konsens, falls einer vorliegen sollte, nicht gültig. Daß mit der Beschuhung ein archaischer Adoptionsritus und somit die Aufnahme der Braut in die Sippe des Bräutigams vollzogen worden sei, überzeugt kaum (V. 2282–84 thematisiert die Prinzessin explizit nur die Zweierbeziehung). Auch die Unterstellung Schulz', die Königstochter sei sich über den Vertragscharakter der Beschuhung im klaren gewesen, widerspricht der Dichtung (V. 2263ff.). Die ‚Schoßsetzung‘ ereignet sich zu einem Zeitpunkt, als die Prinzessin Dietrich und Rother für zwei verschiedene Personen hielt (v. 2199, 2229ff.). Damit aber kann diese Handlung (zur Schuhprobe setzt die Königstochter ihren Fuß auf das Bein Rother's) nicht die von Schulz unterstellte eherechtliche Funktion erfüllen. Drittens spielen West- und Ostrom in dieser Szene keine Rolle.“⁷⁰³

Schnell spricht sich stattdessen für eine andere, weit schlichtere Lesart der Brautwerbungsgeschichte im *König Rother* aus, wie sie beispielsweise auch in den Artusromanen zu finden sei: „Ein Ritter wirbt um eine Dame und erhält sie schließlich dank zahlreicher Kämpfe im Dienst der erworbenen Dame oder des Brautvaters.“⁷⁰⁴ Demzufolge sei die Königstochter die gerechte Belohnung für den Bewerber Rother, auf die er sich wegen seiner Anstrengungen Anspruch erworben habe, wie auch Konstantin selbst anerkenne (V. 4519ff.). Die Übergabe der Prinzessin an Rother am Ende sei damit keine *traditio*, sondern „die offizielle nachträgliche Anerkennung von Rother's Recht auf die Prinzessin.“⁷⁰⁵

Was Schnell dabei unberücksichtigt lässt, ist die Aussageabsicht, die der Autor mit der so auffällig detailreich ausgestalteten Kemenatenszene verbunden haben muss und die Schnell in seiner – im Rahmen einer Rezension notgedrungen – knappen Skizze ohne einen Gegenvorschlag zu Schulz' Deutung lässt. Zuletzt hat Thomas Kerth in seiner Monographie „King Rother and His Bride“⁷⁰⁶ eine konsistente Neudeutung des Textes vorgenommen. Ihr schließt sich die Interpretation des *König Rother* in dieser Arbeit in manchen Aspekten an. Kerth stellt die Frauenfiguren in den Mittelpunkt: die Königin, die Königstochter und ihre Zofe Herlint. In den Ereignissen rund um die Kemenatenszene (V. 1523–2562) identifiziert er „a parallel counter-quest“ der Königstochter „for the groom“.⁷⁰⁷ Dabei ebenfalls auf *list* zurückgreifend, bewaise sie damit „her

⁷⁰³ Schnell (2009), S. 94f.

⁷⁰⁴ Schnell (2009), S. 95.

⁷⁰⁵ Schnell (2009), S. 95.

⁷⁰⁶ Kerth (2010).

⁷⁰⁷ Kerth (2010), S. ix.

status as Rother's equal and demonstrates that they are destined for each other".⁷⁰⁸ Aufbauend auf Christian Schmid-Cadalberts Destillat von Schema-Elementen der Brautwerbungsliteratur,⁷⁰⁹ findet er strukturelle Parallelen zwischen Rother's Werbung und der „Princess's quest“. ⁷¹⁰ Niemand – auch Konstantin nicht – sei so sehr auf die Wahrung ihres Status bedacht wie die Königstochter selbst:

„every action she takes in her counter-quest has as its goal the assessment of Rother's worthiness to be her groom, the very same consideration that led Rother to seek her as his bride.“⁷¹¹

In der „quest“ der Königstochter übernehmen ihre Hofdamen die Rolle der Berater; Herlint schließlich werde zur Botin,⁷¹² die Ratsszenen mit Herlint zeigten, dass die Königstochter, auch darin Rother ebenbürtig, konsensual entscheide.⁷¹³ Es genüge der Prinzessin nicht, vom aufsehenerregenden Auftritt des mächtigen und so außergewöhnlich großzügigen Dietrich am Hof ihres Vaters nur von ihren Hofdamen zu erfahren, sie möchte ihn persönlich kennenlernen. Allerdings weist Kerth dabei gleich die Annahme⁷¹⁴ zurück, dass die Königstochter Dietrich als potenziellen Ehemann in Erwägung ziehe. Er betrachtet ihren Wunsch, Dietrich kennenzulernen, als *list*:

„While pretending to be seeking information about ‚Dietrich‘, she is actually hoping to learn more about the superior man who has banished him and who had vainly sought her hand in the past. She can assure herself of Rother's superiority and worthiness as a wooer through a direct comparison with an excellent man who acknowledges his own inferiority to him.“⁷¹⁵

⁷⁰⁸ Kerth (2010), S. x.

⁷⁰⁹ Vgl. Schmid-Cadalbert (1985), passim.

⁷¹⁰ Vgl. die Übersicht in Kerth (2010), S. 212ff.

⁷¹¹ Kerth (2010), S. x.

⁷¹² Vgl. Kerth (2010), S. 108.

⁷¹³ Vgl. zum Stellenwert der „öffentlichen“ wie der „heimlichen“ Beratungen für die „Princess's quest“ die Übersicht bei Kerth (2010), S. 213.

⁷¹⁴ Vgl. z.B. Fromm, Hans: Die Erzählkunst des Rother-Epikers. In: Schröder, Walter Johannes (Hg.): Spielmannsepik, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 395), S.351–396, hier: S. 368. Zuerst in: Euphoriion 54 (1960), S. 347–379. Im Folgenden zitiert als: Fromm (1977).

⁷¹⁵ Kerth (2010), S. 108.

Kerths Argumentation überzeugt und passt auch zu der Tatsache, dass die Königstochter, nachdem Dietrich endlich selbst zu ihr in die Kemenate gekommen ist, trotz ihres Lobpreises seiner Qualitäten keinen Zweifel daran lässt, dass sie nur Rother und keinen anderen heiraten würde.⁷¹⁶ Mit *list* Sorge die Prinzessin dafür, Dietrich kennenzulernen; nachdem dies beim von ihr arrangierten Hoffest zu Pfingsten fehlgeschlagen ist, wird sie erneut aktiv: Sie initiiert die gesamte folgende Szene in der Kemenate, da sie Herlint als Botin zu Dietrich schickt.⁷¹⁷ Dass die Königstochter selbst aktiv werden müsse, stimme mit der Rolle überein, die sie einnehme

„in the upside-down world of Constantinople, where the royal women must take the initiative to find her a suitable spouse in the absence of an authentic active male presence.“⁷¹⁸

Kerth betont, dass die Prinzessin auf einem diskreten Auftreten Herlints nicht aus blindem Gehorsam den höfischen Anstandsregeln gegenüber bestanden habe, sondern für sie wie stets ihre eigene Reputation im Vordergrund gestanden habe: „she cannot afford to risk a diminution in her prestige, for that would render her unsuitable as a possible spouse for Rother.“⁷¹⁹ Herlints Botenlohn von Dietrich, also die unpaarigen Schuhe,

⁷¹⁶ Vgl. V. 2224–2232.

⁷¹⁷ V. 1926–1938: „do sprach die kuninginne: / ,owi, vrowe Herlint, / wie groz mine sorge sint / umme den herren Dietheriche! / den hettich sichirliche / vorholne gerne gesen, / unde mocht iz mit gevoge geschen / unbe den tuginhaftin man. / vunft bouge lossam / die mochte ein bote schire / unbe mich verdienen, / der den helit drate / brachte zo miner kemenaten!“ Kerth (2010), S. 109, ergänzt: „[...] Rother has formulated no plan at all as to how to bring about a meeting, other than hoping to attract her attention by the representation of ‚Dietrich‘’s excellence.“ Er macht auch darauf aufmerksam, dass sich hier eine strukturelle Parallele zu Rother’s Botensendung feststellen lasse: Während Rother Lupold nach Konstantinopel geschickt habe, bevor er selbst dorthin gereist sei, sei die Prinzessin den umgekehrten Weg gegangen: zuerst habe sie versucht, Dietrich zu treffen, dann, nachdem dies fehlgeschlagen sei, ihre Botin, ebenso wie Lupold zur *list* begabt, zu ihm gesendet. Vgl. Kerth (2010), S. 123.

⁷¹⁸ Kerth (2010), S. 121. Zur Charakterisierung und Rolle Konstantins vgl. näher Kap. 4.1.3.
⁷¹⁹ Kerth (2010), S. 123. Herlints vertrauliche Versicherung Dietrich gegenüber, da ihm „*der vruntshäfte underdan*“ (V. 1957) sei, wertet Kerth nicht als Gegenargument für seine These, Dietrich sei niemals ein Heiratskandidat in den Augen der Prinzessin, genausowenig wie die Bemerkung in V. 1920, dass die Königstochter Dietrich „*in iren herzen begunde minnen*“. Für Kerth sind diese Formulierungen angesichts der semantischen Bandbreite von Begriffen wie *minne* oder *hulde* ein Hinweis auf die Ambiguität der Formulierung und damit bewusst eingesetztes Mittel der *list*: „By phrasing her interest in ambiguous terms she is leaving ‚Dietrich‘ to interpret her statement.“ Kerth (2010), S. 125.

„unde enin mantil vile got, / zwelf bouge golt rot“ (V. 2033f.) sei in seiner überwältigenden Fülle – besonders im Vergleich mit dem Botenlohn der Königstochter für Herlint, der schon als großzügig anzusehen sei – als Dietrichs Hinweis auf seine Außergewöhnlichkeit zusehen, gerichtet an die Prinzessin, um ihre Neugier auf ihn weiter anzufachen, „while appearing to deny her that which she already desires most: a meeting.“⁷²⁰

Mit den Schuhen liefere Dietrich Herlint und damit der Prinzessin nicht nur einen perfekten Vorwand zur erneuten Kontaktaufnahme, sondern mache diese geradezu zur Notwendigkeit.⁷²¹ Kerth beschäftigt die offensichtliche symbolische Bedeutung und die Herkunft des Schuhmotivs, genau wie die Forschung vor ihm.⁷²² Seine Erklärung weist zugleich das Postulat von Monika Schulz zurück, wonach die Schuhe ein „Ehepfand“⁷²³ seien, dessen Bedeutung die Königstochter gleich verstehe und mit dessen Annahme sie in den „heimlichen Konsens“⁷²⁴ eingewilligt habe.

Dagegen erhebt Kerth wohl kaum zu widerlegende Einwände: Die Schuhe seien Teil von Herlints Botenlohn; Dietrich hätte sich an einem so entscheidenden Punkt der Werbung auf die unsichere Hoffnung einlassen müssen, dass die Königstochter die wahre Adressatin der Schuhe schon erkannt hätte. Die Unpaarigkeit der Schuhe würde sogar gegen die von Schulz verfochtene symbolische Bedeutung der Schuhe sprechen: „mismatched shoes could well just as easily signify, in such a context, the impossibility of marriage.“⁷²⁵ Als gewichtigstes Gegenargument führt Kerth erneut das Ebenburt-Motiv an. Es mache für die Prinzessin schon den Gedanken an die Ehe mit einem unstandesgemäßen Exilanten von vorneherein völlig undiskutabel.

„The suggestion that the princess recognizes these shoes as a pledge of marriage is, therefore, contingent upon her realization, or at least suspicion, that ‚Dietrich‘ is indeed Rother or Rother’s courtship messenger, for which assumption she has as yet no concrete evidence.“⁷²⁶

⁷²⁰ Kerth (2010), S. 127.

⁷²¹ Vgl. Kerth (2010), S. 127.

⁷²² Vgl. den Überblick über ältere Mutmaßungen in Kerth (2010), S. 129.

⁷²³ Schulz, M. (2005), S. 39.

⁷²⁴ Schulz, M. (2005), S. 40.

⁷²⁵ Kerth (2010), S. 129.

⁷²⁶ Kerth (2010), S. 130.

Die notwendig gemachte erneute Botensendung zu Dietrich habe zum konkreten Ziel, endlich mehr über Dietrichs Herkunft zu erfahren.⁷²⁷ Dietrich, der damit „a direct line of communication to the princess that circumvents court convention“ erreicht habe, bleibe Herlint gegenüber so vorsichtig, dass er mit Asprian die Goldschmied-List aufrechterhalte.⁷²⁸ Ob allerdings dafür vor allem seine Ungewissheit darüber verantwortlich ist, ob der Charakter der Königstochter nicht doch dem ihres Vaters gleiche und ihr deshalb nicht zu trauen sei, wie Kerth vermutet,⁷²⁹ erscheint nicht im gleichen Maße nachvollziehbar wie Kerths übrige Interpretation.

Es ist nicht logisch zu vermuten, dass Rother das so gefährliche und aufwändige Werbungsunternehmen überhaupt erst begonnen hätte, wenn er oder seine Berater jemals an der Idoneität der ‚Schönsten‘ für den ‚Besten‘ gezweifelt hätten. Zentrale Bedeutung in Kerths Argumentation nimmt die ‚Fußsetzung‘ der Königstochter ein. Anders als Schulz und der Großteil der älteren Forschung⁷³⁰ findet Kerth für die ‚Schuhsteigung‘ eine Erklärung, die Rother's Wechselspiel der Identitäten und die erschrockene Reaktion der Königstochter auf die Eröffnung der wahren Identität Dietrichs ohne logischen Bruch argumentativ berücksichtigt. Die symbolische Bedeutung der ‚Fußsetzung‘ liegt für Kerth in der Frage der Wahrung des eigenen sozialen Status und der *êre*, auf die die Königstochter bedacht ist.⁷³¹ Dietrichs Knien vor ihr mache seine gesellschaftliche Inferiorität sichtbar.⁷³² Basierend auf Helmut Voigts Untersuchungen zur „Rechtssymbolik der Schuhprobe“ in der Thidrekssaga⁷³³ geht Kerth davon aus,

„that a gift given on the basis of a feudal relationship and customary law can be viewed, in the context of a bridal quest, as an expression of courtly love, a feature of knightly love service with its judicial and erotic double

⁷²⁷ V. 2108–2112: „des heiz dich min vrowe manen, / daz du ir den anderen schoch geven woldis / unde sie geseges selbe, / ob du undir dime kunne / ie got geslechte gewunnis.“ Vgl. Kerth (2010), S. 130f.

⁷²⁸ Kerth (2010), S. 131.

⁷²⁹ Vgl. Kerth (2010), S. 131f.

⁷³⁰ Vgl. exemplarisch Fromm (1977).

⁷³¹ Vgl. Kerth (2010), S. 134–141.

⁷³² Vgl. Kerth (2010), S. 134.

⁷³³ Vgl. Voigt, Helmut: Zur Rechtssymbolik der Schuhprobe in Þidðriks saga (Viltina þátrr). In: PBB 87 (1965), S. 93–149.

meanings“.⁷³⁴ „when the princess places her foot in ‚Dietrich‘’s lap, she is asserting the dominance of the lady in the courtly-love relationship and thus reversing and neutralizing the traditional meaning of the shoes as the bridegroom’s dominance over the bride, rendering any claim to male power ineffective through the power of love.“⁷³⁵

Ihre Erwiderung auf Dietrichs Frage nach ihrem erwünschten Bräutigam, die nur „Rother“ heißen könne,⁷³⁶ beantwortet Dietrich mit der Eröffnung, er werde ihr, wenn sie Rother lieben werde, diesen alsbald zuführen.⁷³⁷ Daraufhin glaube die Königstochter offensichtlich, Dietrich sei ein weiterer, heimlicher Werbungsbote (V. 2247–2258).

„Rother accepts as sincere the expression of her intention to marry him and her offer to enter into a secret conspiracy with ‚Dietrich‘ against her father in order to bring about that marriage.“⁷³⁸

Daraufhin kann er ihr gefahrlos – und im Vertrauen nicht nur auf ihre, sondern auch auf Gottes Gunst – seine echte Identität offenbaren: „*nu lazich alle mine dinc / an godes genade ande din: / ia stent dine voze / in Rotheris schoze!*“ (V. 2259–2262) Die Argumentation Zimmermanns aufgreifend,⁷³⁹ macht Kerths Perspektive die Reaktion der Prinzessin glaubwürdig. Dietrichs Eröffnung

„suddenly clarified for her the lingering question of his status and social inferiority. While placing her foot upon Rother’s lap may have been good enough for ‚Dietrich‘, her social inferior, such a gesture of dominance is unworthy of Rother himself, and she reacts accordingly.“⁷⁴⁰

Ihre folgenden Worte,⁷⁴¹ „not the princess’s sending for the proper matches to the golden and silver shoes“ wertet Kerth als „the moment in which

⁷³⁴ Kerth (2010), S. 134. Auf diesen Umstand machte vorher Zimmermann (1993), S. 154f. aufmerksam.

⁷³⁵ Kerth (2010), S. 134. Kerth weist allerdings auch darauf hin, dass es sich hier um ein sehr frühes Beispiel für höfische Liebesvorstellungen handele. Vgl. Kerth (2010), S. 135.

⁷³⁶ Vgl. V. 2213–2232.

⁷³⁷ Vgl. V. 2235f.

⁷³⁸ Kerth (2010), S. 139.

⁷³⁹ Vgl. Zimmermann (1993), S. 156f.

⁷⁴⁰ Kerth (2010), S. 139. Vgl. V. 2263–2270.

⁷⁴¹ V. 2277–2288: „*min herze was hellende, / unde hette dich goth nu her gesendet, / daz were mer innenclike lieb. / ich ne mach is doch getruwen niet, / du nescheinis mir die warheit. / unde wariz dan al der werlde liet, / so rumde ich sichirliche / mit samt der die riche. / sus ist iz aber*

she enters into a clandestine *Friedelehe* [...] with Rother“.⁷⁴² Diesem letzten Argument Kerths muss entgegengehalten werden, was ihm in seiner Interpretation offensichtlich entgangen ist: In der historischen Forschung wurde die ‚Friedelehe‘ in den letzten Jahren als Forschungskonstrukt identifiziert,⁷⁴³ das Herbert Meyer 1927⁷⁴⁴ in den geschichtswissenschaftlichen Diskurs eingeführt hatte. Andrea Esmyol hat in ihrer Dissertation Meyers unzulässigen methodischen Umgang mit seinen hoch- und spätmittelalterlichen Quellen nachgewiesen, aus denen Meyer die Existenz der germanisch-frühmittelalterlichen Institution der ‚Friedelehe‘ zu (re)konstruieren versucht hatte.⁷⁴⁵ Kerth geht mit Schulz konform, wenn er davon ausgeht, dass die Eheschließung auf dem Konsens der Ehepartner in der Kemenatenszene beruhe.

„Although the marriage has the consent of Constantin’s queen, it has not received the public approval of her father, who possesses full legal authority over her.“⁷⁴⁶

Um die Rechtsgültigkeit der Ehe und des im nächsten Moment ungestörter Zweisamkeit – auf der ersten Überfahrt in den Westen – gezeugten Erbsohnes sicherzustellen, seien die Rückentführung der Königstochter nach der Spielmannslist und die abschließende Muntehe nötig gewesen.⁷⁴⁷ Konstantins Recht mit dessen Billigung für sich in Anspruch nehmend, habe die Königin ihre Tochter offiziell Rother zur Frau gegeben: „*Rother,*

immir ungetan! / doch nelebet niehein man / so schone, den ich da vor neme, / ob du der kuninc Rother werist.“

⁷⁴² Kerth (2010), S. 141. Herhorhebung im Original.

⁷⁴³ Vgl. Esmyol, Andrea: Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter, Köln/Weimar u.a. 2002 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 52), bes. S. 9–36.

⁷⁴⁴ Vgl. Meyer, Herbert: Friedelehe und Mutterrecht. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung, 47 (1927), S. 198–286 und Meyer, Herbert: Ehe und Eheauffassung der Germanen. In: Festschrift für Ernst Heymann, Bd. I: Rechtsgeschichte, Weimar 1940, S. 1–51.

⁷⁴⁵ „Allein auf Rückschlüssen, die er aus – strittigen – Quellenaussagen viel späterer Zeit zog, basieren Meyers Kernthesen. Meyer kann nicht damit überzeugen, daß die ‚Friedelehe‘ eine Eheform unter Freien und Gleichberechtigten war, die auf gegenseitigem Konsens beruhte, in der die Frau eine Morgengabe erhielt und den Status einer Hausfrau mit Schlüsselgewalt besaß. Die ‚Friedelehe‘ ist ein Konstrukt.“ Esmyol (2002), S. 36.

⁷⁴⁶ Kerth (2010), S. 216.

⁷⁴⁷ Vgl. Kerth (2010), S. 168–191.

herre min, / diz ist die echone din / die nim in dine gewalt, / swie du gebudist, helet balt.“ (V. 4689–4692) Konstantins Anwesenheit

„guarantees the validity of the queen’s consent. This gesture in the presence of family and witnesses is the public legitimization of Rother’s marriage: it is no longer a *Friedelehe*, but a *Muntehe*.“⁷⁴⁸

Gegen Kerths Argumentation ist einzuwenden, dass die Königstochter vor dieser abschließenden Übergabe an Rother mehrfach als dessen Ehefrau angesprochen wird (V. 3083, 3811, 3820, 3848, 4651). In der ersten dieser Szenen ist es sogar der Spielmann, der Konstantin die Rückholungslist vorschlägt. Wenn er angemessenen Lohn erhalte, stehe er mit seinem Leben für die Rückholung der Tochter ein: „*ich sezze in urteil den lif, / ich nebrenge der Rotheres wif.*“ (V. 3082f.) Damit wird deutlich, dass nicht einmal auf der Seite Konstantinopels die Rechtmäßigkeit der Eheverbindung angezweifelt wird. Besonders auffällig ist allerdings die Häufung der Bezeichnung im Erzählerkommentar in der Passage, in der die Heirat der Königstochter mit Basilistium im Zentrum steht (vgl. V. 3811–3848). Sie zeigt eindeutig, dass der Erzähler die Legitimität der Rother-Ehe nicht in Zweifel zieht, sondern durch diese dezidierte Betonung die Unrechtmäßigkeit von Konstantins Vorgehen, der die verheiratete (!) Tochter dem heidnischen (!) Thronfolger verspricht, nur umso signifikanter hervorhebt.⁷⁴⁹ Einen Beweis für diese These bietet auch die Formulierung, die der Erzähler dem am Ende doch einsichtigen Konstantin in den Mund legt: „*wie grozer kintheit it gewelt, / daz ich ime sin wif nam.*“ (V. 4516f.) Konstantin selbst bezeugt hier, dass er aus ‚kindischem Verhalten‘ heraus, nicht etwa wegen eherechtlicher Zweifel, seine Toch-

⁷⁴⁸ Kerth (2010), S. 219. Hier überlagert sich Kerths Deutung wieder mit Schulz’ Interpretation: Damit jeglicher Zweifel an der Legitimität der dynastiebegründenden Verbindung ausgeschlossen werden könne, habe auch die ältere, offensichtlich noch nicht ganz überwundene gemeinrechtliche Vorstellung von der notwendigen Zustimmung des Brautvaters als Inhaber der *munt*-Gewalt über die Braut in den Handlungsverlauf des *König Rother* integriert werden müssen – umso mehr, als im realen byzantinischen Eherecht zwar die Zustimmung der Tochter als notwendig, aber nicht als hinreichend erachtet worden sei, denn die Eheschließung selbst sei ganz vom Konsens zwischen Brautwerber und -vater abhängig gewesen. Vgl. Schulz, M. (2005), S. 48ff.

⁷⁴⁹ Vgl. den Bericht des „*recke[n] guote*“ (V. 3700), den er dem als Pilger verkleideten Rother gibt: „*do loste Constantin sinen lif / unde gaf daz Rotheris wif / deme vreislichen koninge / van woster Babilonie.*“

ter nach Konstantinopel hatte zurückholen lassen. Schließlich setzt der Erzähler die Formel unmittelbar vor der offiziellen Übergabe der Tochter durch die Mutter bei der Begrüßung der Königsfamilie durch Rother als letztes klares Signal ein: „*Rother custe sin wif, / si was ime alse der lif, / he custe ouch die aldin koningin, / unde heiz si willecome sin.*“ (V. 4651–4654) Ausgehend von diesem Textbefund und in Anlehnung an die oben zitierte Rezension Schnells wird mit dieser Untersuchung folgende Lesart des *König Rother* vorgeschlagen: Im *König Rother* sind keine Hinweise auf die literarische Diskussion zeitgenössischer, miteinander im Widerstreit oder in Wechselwirkung stehender eherechtlicher Vorstellungen profan-rechtlicher oder kanonistischer Provenienz eindeutig identifizierbar. Der Text ist ein Beispiel für den kreativen Umgang mit dem deutlich identifizierbaren Grundmuster der Brautwerbung, wonach ‚der Beste‘ mit seinen Anstrengungen das legitime Recht auf die Belohnung, auf ‚die Schönste‘ erwirbt. Mit der offiziellen Übergabe der Königstochter an Rother wird dies – buchstäblich mustergültig – den Gefolgschaften beider christlichen Herrscher öffentlich deutlich gemacht. Die vorher erzielte Übereinstimmung zwischen Rother und der Königstochter hat bereits ihre Verbindung besiegelt, deren rechtlichen Charakter das Werk jedoch nicht zum Thema macht. Was allerdings nicht bestritten werden kann ist die Tatsache, dass hier die eheliche Übereinkunft zwischen den Partnern nur durch die Zustimmung der Braut erfolgen kann. Damit ist nicht gesagt – bedenkt man die Kritik von Stock und Schnell, wie oben dargelegt –, dass hier die kanonische Konsensforderung propagiert würde; über den Einfluss dieser kirchlichen Forderung könnte allenfalls spekuliert werden. Es scheint vielmehr so, als sei der *König Rother* im Kontext eines das gesamte weitere Mittelalter durchziehenden Diskurses über das Mitspracherecht der Königstochter, Königin oder Landesherrin bei der Auswahl des passenden Gatten lesbar.⁷⁵⁰ Die Belohnung Rother nach seiner Bewährung bekräftigt die Richtigkeit seiner Brautwahl; die abschließende Versöhnung mit Konstantin stellt nicht endlich die Legitimität des Erben Pippin sicher, sondern den Idealzustand christlich-familiärer Harmonie zwischen beiden „Großvätern“ der karolingischen Dynastie her.

⁷⁵⁰ Exemplarisch sei hier nur verwiesen auf Laudine, Herzelayde oder, im Bezug auf das Spätmittelalter, auf Melusine.

4.1.2 DYNASTIEGRÜNDUNG IM GENERATIONENKONFLIKT?

Hinter dem gefährlichen Moment der Brautwerbung steht zudem ein grundlegender Konflikt, ist mit der Verheiratung des Kindes – ob in literarischen Texten oder im realen Leben – doch gleichzeitig die Perspektive auf einen Generationen- und damit einen Machtwechsel eröffnet. Verwandtschaftlich-generationelle Konstellationen über die Beziehung Konstantins zu seiner Tochter hinaus wirken in diesem Zusammenhang prägend für den Handlungsverlauf des *König Rother*. Nimmt man zunächst die familiäre Ausgangssituation Rotherers selbst in den Blick, erhält man die folgenden Aussagen: Rother ist offensichtlich schon in jungen Jahren verwaist und von den Ratgebern seines verstorbenen Vaters dessen treuem Vasallen Berchter von Meran zur Erziehung anvertraut worden.⁷⁵¹ Rother spricht voll Respekt und Zuneigung von seinem Aufwachsen bei Berchter, der ihn behütet und so erzogen habe, dass er seinen Platz im Lehensgefüge vorbildlich habe einnehmen können.⁷⁵² Die enge Beziehung nicht nur zu Berchter, sondern auch zu dessen ebenso untadeligen Söhnen, vor allem zu Lupold, beeinflusst Rotherers Entscheidungen deutlich. Ohne Eltern ist Rother auf den Ratschlag seiner Vasallen angewiesen, den schuldigen Respekt erweist er seiner Ersatzfamilie in mehreren Szenen.⁷⁵³ In Rotherers Reich wurde der Generationenwechsel schon mit dem Tod seines Vaters vollzogen – der Machtwechsel anscheinend auch, zumindest finden sich im Text keine Aussagen darüber, wie das Königtum vor der Schwertleite Rotherers verwaltet worden wäre, bzw. keinerlei Anhaltspunkte für eine Krise; die Macht für die Rother-Dynastie scheint bis zu Rotherers Volljährigkeit nie gefährdet gewesen zu sein. Wenn man bedenkt, dass Rother in diesem Text zum ‚Spitzenahn‘ der Karolinger gemacht und dieser ohnehin so unvergleichlich vornehm-

⁷⁵¹ Vgl. in der Schlussrede Berchters V. 5129–5134.

⁷⁵² V. 4482–4499: „*Do sprach der koninc riche / harde wisliche: / ,sint mir der vater starf / unde ich der bevolen wart, / so werest du minir eren / willich immir mere! / du trudis mich nacht unde tach, / daz mir ze leide nicht gescach, / unde du zugis mich also din kint / – daz waren cristenliche dinc – / unde lerdis mich gode knechte / haven nach iren rechte. / nu laze dich got der guode / durch sin otmode / geniezen aller truwin! / du salt mich immir rowin; / is daz ich dich overleve, / sone mochte mir nimir leyder wesin!*“

⁷⁵³ Am deutlichsten ist dies zu erkennen nach der Rückentführung seiner Frau, als er die Bedenken Lupolds zerstreut, Rother werde ihn für seine Unaufmerksamkeit bestrafen, die zur Entführung der Königin führte, vgl. V. 3327–3350.

men Dynastie damit ein gleichfalls idealer Ahnherr angeschrieben wird, fällt es besonders ins Auge, dass Rother's eigene Herkunft bemerkenswert undeutlich gezeichnet ist.⁷⁵⁴ Zwar erwähnt der Erzähler Rother's Waisentum, der Name seines Vaters oder gar seine Mutter werden jedoch nicht erwähnt.⁷⁵⁵ Eine Einordnung Rother's selbst in eine genealogische Reihe ruhmvoller Vorfahren erfolgt und interessiert offenbar nicht. Damit wird die grundlegende Blickrichtung des *König Rother* deutlich: Sie gilt – retrospektiv auf Rother – der Zukunft. Fixpunkt der genealogischen Ausrichtung ist Karl der Große; seine Herkunft ist zu erzählen – jedoch nicht notwendigerweise über seinen ‚Großvater‘ Rother hinaus. Rother erfüllt die „charakteristische Doppelrolle als normativ agierender Vorgänger und – fiktional – verbürgter Vorfahr“; „[s]ein Vorbild durchstrahlt das Künftige, historisch Gewußte.“⁷⁵⁶

Anzeichen für Disharmonie oder gar einen Generationenkonflikt gibt es an Rother's idealem Herrscherhof nicht. Zwischen Rother und seinem eigenen Sohn Pippin scheint schließlich überhaupt niemals auch nur die Gefahr eines Konflikts bestanden zu haben, denn Pippins Schwertleite in ‚Sichtweite‘ seiner Thronfolge geht reibungslos und offensichtlich ohne Einwände Pippins vonstatten,⁷⁵⁷ die vorangehende Erziehung Pippins zu seinem Nachfolger hat Rother vorbildlich organisiert. Der Kommentar des Erzählers verrät seinen Blick auf das Verhältnis der Generationen zueinander. Er hält Rother's Fürsorge für verständlich und auch für seine Gegenwart noch für nachahmenswert: „*under des gewochs Pippin, / daz her konich mochte sin. / Rother der riche / half ime vromichliche, / alse noch manich man / sime sone grozir erin gegan.*“ (V. 4995–5000) Mit der geordneten Machtübergabe erfüllt Rother die zentrale Forderung seiner Lehnsleute, die am Anfang der Geschichte gestanden hatte, nämlich dass er ihnen das

⁷⁵⁴ Auf diesen Umstand hat schon Müller-Römheld aufmerksam gemacht, vgl. Müller-Römheld, Walter: Formen und Bedeutung genealogischen Denkens in der deutschen Dichtung bis um 1200, Frankfurt a. M. 1958, S. 102–106. Im Folgenden zitiert als: Müller-Römheld (1958).

⁷⁵⁵ Vgl. Müller-Römheld (1958), S. 104: „Berta, Pippins Gemahlin und Mutter Karls, ist die einzige Frau, die vom Dichter namentlich genannt wird, hierin kann ein Nachweis dafür gesehen werden, daß die Herkunft und Person Karls wichtig ist.“

⁷⁵⁶ Biesterfeldt, Corinna: Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu „Kaiserchronik“, „König Rother“, „Orendel“, „Barlaam und Josaphat“, „Prosa-Lancelot“, Stuttgart 2004, S. 62. Im Folgenden zitiert als: Biesterfeldt (2004).

⁷⁵⁷ Vgl. V. 5057–5076.

Problem abnehmen solle, bei seinem kinderlosen Tod daran verzweifeln zu müssen, „*weme sie dan die cronen / solden gebin zo Rōme*“ (V. 31f.). Im *König Rother* erhalten Verwandtschaft und generationenübergreifender Zusammenhalt über das genealogisch-lehnsrechtliche Ideal hinaus eine religiöse Bedeutung: Es ist ein christliches Gebot, seinen Verwandten in Bedrängnis beizustehen,⁷⁵⁸ vor allem den engsten. In diesem Sinne ist die Szene zu interpretieren, in der die noch gefangenen Boten und Berchter-Söhne Lupold und Erwin einen greisen, bärtigen Mann erblicken, als sie in Dietrichs Quartier geführt werden und ihn – sie erkennen ihren Vater nicht – als göttliches Zeichen für ihre baldige Freiheit interpretieren.⁷⁵⁹

„Diese Projektion der Gnade Gottes auf die Gestalt Berhters läßt die Verwandtschaft zum Sinnbild werden, in dem sich Genealogisches mit Heilsgeschichtlich-Christlichem vermischt. Berhter, der für seine eigenen Söhne ebenso wie für den Ziehsohn Rother das Vater-Ideal verkörpert, sorgt für seine Kinder, wie Gott es für alle Christenkinder tut.“⁷⁶⁰

Diese Beobachtung kann ergänzt werden durch die Bemerkung Christian Kienings, die Figur Berchters sichere „textimmanent die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart.“⁷⁶¹

Anders und ungleich konfliktbeladener präsentiert sich die familiäre Situation auf Seiten der Mutter Pippins. Zur Uneinigkeit zwischen Konstantin und seiner Tochter kommt der beständige Streit zwischen Konstantin und seiner Frau dazu, die ganz zur ‚Anwältin‘ der Heiratswünsche ihrer Tochter und zur Anklägerin Konstantins wird, als sie ihm wiederholt sein unangemessenes Verhalten im Vergleich zum Idealherrscher Rother vorhält.⁷⁶² Die Königin verkörpert all die Eigenschaften eines guten, vorbildlichen Herrschers, die Konstantin fehlen. Der genealogisch-generationaler Hintergrund, vor dem die Figuren agieren und der ihr Handeln bestimmt und erklärt, ist ein klar feudaladeliger.⁷⁶³ Es geht um die Zu-

⁷⁵⁸ Zu dieser Maxime, die in den Worten Wolfrats deutlich werden (V. 3412–3433), vgl. ausführlich unten Kap. 4.1.3.

⁷⁵⁹ V. 2461–2484. Zu dieser Szene vgl. zuletzt Biesterfeldt (2004), S. 48.

⁷⁶⁰ Biesterfeldt (2004), S. 48.

⁷⁶¹ Kiening (1998), S. 238.

⁷⁶² Vgl. exemplarisch V. 1060–1091.

⁷⁶³ Vgl. oben Kap. 3.1.

kunft der eigenen Dynastie und damit des Herrschaftsgefüges, denen mit der Ehe- und Kinderlosigkeit bzw. dem Verlust des einzigen Kindes an ein fremdes Geschlecht der Untergang droht. Das mögliche ‚Absterben‘ des eigenen Stammbaums – den zeitgenössischen Rezipienten angesichts der hohen Kindersterblichkeit und der Probleme, einen ebenbürtigen, nicht verwandten Ehepartner zu finden, stets präsent – spiegelt sich im *König Rother* vor allem in den Figuren Rother und der Königstochter als erbende Einzelkinder wider, auf denen die ganze Last des dynastischen Fertilitätsgebots liegt. Somit erfüllt der Text nicht unreflektiert eine ‚Anforderung‘ des Brautwerbungsschemas, sondern verweist auf reale Probleme beim Zustandekommen hochadeliger Ehen.⁷⁶⁴ Darüber hinaus stellt *König Rother* ein Plädoyer für Einigkeit und Harmonie innerhalb des Verwandtschafts- und Herrschaftsverbandes dar. Während Rother nicht zuletzt deshalb am Ende als unumstrittener Sieger aus den Kämpfen um die imperiale Suprematie hervorgeht, weil er immer in Ab- und Übereinstimmung mit seinen Vasallen und Verwandten handelt,⁷⁶⁵ ist die konstantinische Königsfamilie von Anfang an konfliktgeprägt; ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Vater und Tochter bzw. eheliche Harmonie zwischen Konstantin und seiner Frau lassen sich ebensowenig finden wie eine ehrliche, auf *triuwe*, *êre* und *milte* basierende Verbindung Konstantins zu seinen Lehnsleuten. Nicht nur im direkten Eltern-Kind-Verhältnis innerhalb der königlichen Familien wird auf den Idealfall recurriert, sondern ebenso im Verhältnis der Generationen auf der Ebene der Lehnsleute:⁷⁶⁶ Das vorbildliche vasallitische Verhalten des von Konstantin schließlich doch belehnten Arnold wird in einer *laudatio temporis acti* gepriesen und zeitgenössischen jungen Lehnsleuten zur Nachahmung empfohlen: „*gedachte des noch etlich iunc man / – iz ni stunde ime nicht ovele an! – / unde dienete vlizliche, / ime lonete etliche!*“ (V. 4731–4734)

⁷⁶⁴ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 13: „Die Richtung des Texts bestimmt nicht das Schema [...], sondern der so und nicht anders geführte legitimatorische Diskurs, der die Eigensemantik einzelner Variablen (der ‚Schemakonstituenten‘) choreographiert und so etwas wie ein je spezifisches Transformationskontinuum schafft. Das ist möglich, weil das Brautwerbungsschema bzw. das Gefüge, das wir als solches identifizierbar glauben, nicht semantisch leer ist, sondern aufs knappste verdichtetes Wissen verhandelt.“

⁷⁶⁵ Vgl. die Beratungsszenen, die jedem wichtigen Handlungsschritt vorausgehen, z.B. V. 57–164; 457–618, sowie Rother's Sorge um seine Gesandten und sein Engagement zur Befreiung der Boten, z.B. V. 447–456; 2507–2562.

⁷⁶⁶ Vgl. Anmerkung zu V. 4997ff. in *König Rother*, S. 461.

Ein offenbar harmonisches Vater-Sohn-Verhältnis findet sich im *König Rother* ausgerechnet auf der Seite der muslimischen Babylonier. Deren König Ymelot kümmert sich mit dem vehement verfolgten Plan, seinen Sohn Basilistium mit Konstantins Tochter zu verheiraten, um die Sicherung der Erbfolge seiner Dynastie und dazu um die Ausweitung seines Herrschaftsbereiches auf das für die Geschichte des Christentums⁷⁶⁷ so bedeutende Byzanz. Dass der einzige Todesfall auf der Ebene der herrscherlichen Protagonisten Basilistium trifft, der beim endgültigen Sieg von Rother Leuten gehängt wird,⁷⁶⁸ zeigt Rother's Sieg über seinen eigentlichen⁷⁶⁹ Widersacher und Konkurrenten überdeutlich: Er hat Ymelot nicht nur die Schwiegertochter in spe wieder abgerungen, sondern mit der Todesstrafe für Basilistium seine genealogischen Pläne durchbrochen, wenn nicht gar seine Dynastie – darüber allerdings schweigt der Text – damit zum Aussterben verurteilt.

König Rother lobt das traditionelle generationelle Gefüge: Die Jungen sollen sich dem Ratschlag der Älteren anvertrauen und dürfen für die Bereitschaft, sich von den Älteren anleiten und führen zu lassen, mit Recht Lohn erwarten. In diesem Sinne könnte man es als Besonderheit sehen, dass es die jungen, wohl der gleichen Generation wie Rother zugehörigen Grafen sind, die Rother zur Verheiratung mahnen, nicht, wie man es erwarten könnte, die alten, erfahrenen Ratgeber wie Berchter – die allerdings die richtige Braut nennen können. Damit zeigen die künftigen Herrschaftsträger Weitblick und Verantwortungsbewusstsein, aber kein unbotmäßiges Verhalten, denn sie handeln um des Erhalts der althergebrachten Machtstrukturen willen;⁷⁷⁰ sollten sie dennoch in innovativer Absicht agieren, wäre es undenkbar, dass sie ihr Verhalten mit dem Argument des Neuen (und daher Positiven) legitimieren würden: Neue Ideen

⁷⁶⁷ Vgl. den Exkurs Asprians zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Konstantinopels, V. 4397–4406.

⁷⁶⁸ V. 4320: „*Basilistium ist irhangin!*“

⁷⁶⁹ Machtpolitische Gleichrangigkeit besteht nicht zwischen Rother und Konstantin, sondern zwischen Rother und Ymelot. Das wird schon an der gleichen Anzahl von Unterkönigen, die beiden ergeben sind, deutlich, genau wie an Ymelots Macht, Konstantin zu unterwerfen; zu Rother V. 7–9: „*zwene unde sibinzih kuninge, / biderve unde  rmige, / die waren ime al undertan*“, zu Ymelot V. 2563–2570: „*Do hob sich under deme himele / von zwein unde sibinzik kuningun / Von woster Babilonie / zo Constantino deme kuninge / die aller groziste hervart / die iergin gewart. Ymelot gerte sin zo man, / her was ein heidin vreisam.*“

⁷⁷⁰ Vgl. dazu auch J.-D. Müller (1993).

müssten verbrämt werden als Renaissance längst erprobter Strategien und Handlungsmodelle, wenn ihre Propagandisten Aussicht auf ihre Durchsetzung haben wollten. Das Lehnsgefüge, auf den Säulen von *consilium* und *auxilium* ruhend, funktioniert im weströmischen Reich reibungslos, selbst und gerade in den schwierigen Zeiten des Heranwachens des künftigen Königs⁷⁷¹ und der Ehelosigkeit des jungen Herrschers. Der generationenübergreifende Zusammenhalt seiner Machttträger sichert Rothers Erfolge. Die einzige Szene, in der tatsächlich Uneinigkeit in Rothers Beratergremium geschildert wird, findet sich in den Versen 556–579.⁷⁷² Sie ist besonders aufschlussreich, was das ideale, weil konsensuale Regieren Rothers betrifft, und wird deshalb im folgenden Kapitel ausführlich besprochen. Generationenübergreifende Harmonie prägt am Ende auch das Verhältnis Rothers zu seinem Schwiegervater Konstantin (V. 4755f.) – mit dem ‚Schönheitsfehler‘ der absoluten militärischen Unterlegenheit des aber anscheinend einsichtigen Basileus, die sein Handeln alternativlos macht.

4.1.3 EIN SPIEGEL HERRSCHERLICHER TUGEND

König Rother stellt mit seinem Protagonisten den Idealherrscher per se vor.⁷⁷³ Er verfügt über alle Eigenschaften, die die Idoneität eines würdigen

⁷⁷¹ Berchter macht in seiner großen Schlussrede, in der er Rother zum geistlichen Rückzug aus der Welt auffordert, im Rückblick auf den problematischen Herrschaftsübergang von Rothers sterbendem Vater zu seinem noch unmündigen Sohn aufmerksam (V. 5128–5134): „der minir genoze / quamen sechszene / uf ir alemende / unde clagetin, trut herre min, / deme liebin vatir din. / der lac in sinin ende / unde bevalch dich mir bi der hende.“ Die Ratgeber des Herrschers sind hier aus anderen Gründen als später die jungen Grafen besorgt – es geht ihnen um ihr *almende*. Stein/Bennewitz machen darauf aufmerksam, dass der Begriff hier unterschiedlich verstanden werden kann: Zum einen als Synonym für ‚Lehen‘ im Sinne gemeinschaftsorientierter Administration, indem „[e]in alter Rechtsausdruck [...] zur ideologischen Aufladung (gegen eine Lehnsauffassung, die das Lehen als Privatbesitz versteht) der Aussage verwendet“ wird; zum anderen als Ausdruck der Befürchtung, „daß der kommende König das Allmenderegal für sich beanspruchen“ könnte. *König Rother*, S. 463.

⁷⁷² Zur Interpretation der Szene vgl. Stein, Peter K.: „Do newistisch weiz hette getan. Ich wolde sie alle ir slagen hanc.“ Beobachtungen und Überlegungen zum *König Rother*. In: Stein, Peter/Weiss, Andreas/Hayer, Gerald (Hg.): Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag, Göttingen 1988 (GAG 478), S. 309–338, hier S. 320f. Im Folgenden zitiert als: Stein (1988).

⁷⁷³ Vgl. auch Kerth (2010), S. 45–62. Konstantin wird als abschreckendes Modellbeispiel des schlechten Herrschers vorgeführt. Vgl. Szklenar, Hans: Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen, Göttingen 1966 (Palaestra 243), S. 113–150; Neuendorff,

römischen Kaisers unter Beweis stellen. Die folgende Darstellung des herrscherlichen Tugendkataloges, wie ihn Rother verkörpert, ist deshalb notwendig, weil – so die Ausgangsthese – diese Merkmale die Grundlage der Bewertung des Klosterrückzugs Rothers durch die zeitgenössischen Rezipienten am Ende des Textes bilden:⁷⁷⁴ So, wie Rother durch sein herrscherliches Handeln als nachahmenswertes Vorbild gesehen worden sein konnte, so könnte er auch in seinem Entschluss zum geistlichen Rückzug als Vorbild angenommen worden sein.

Zu diesen Kennzeichen gehört zunächst Rothers außergewöhnlicher Reichtum – Voraussetzung und Basis seiner unvergleichlichen Macht; er ist „*der aller heriste man*“ (V. 10), der jemals die römische Krone getragen hat. Rother muss und kann sich die prächtige Ausstattung seiner Repräsentanten in Byzanz, die ihre Wirkung auf Konstantin und seinen Hof nicht verfehlt,⁷⁷⁵ und die reiche Versorgung seiner Vasallen leisten. Auch in seiner Rolle als Landesvertriebener ist er fähig, aufsehererregend generös aufzutreten.⁷⁷⁶ Rothers Großzügigkeit bezeugt seine Weitsicht und erscheint auf den ersten Blick ausschließlich politisch motiviert, sichert sie ihm doch die Loyalität seiner alten und neuen Gefolgsleute;⁷⁷⁷ durch

Dagmar: Studie zur Entwicklung der Herrscherdarstellung in der deutschsprachigen Literatur des 9.–12. Jahrhunderts, Stockholm 1982 (Acta Stockholmiensis 29), S. 191–199, im Folgenden zitiert als: Neuendorff (1982) sowie Urbanek (1976), S. 130–150. Eine andere Meinung vertritt Zimmermann (1993); da sie Konstantins Handeln als völlig logisch feudaladelig-herrschaftlich motiviert erklärt, ist ihr Konstantin-Bild eher positiv, vgl. Zimmermann (1993), passim. Zur politischen Instrumentalisierung der Konstantin-Figur vgl. Wolfram, Herwig: Constantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches. In: *MIÖG* 68 (1960), S. 226–243. Zu Konstantin vgl. außerdem Kerth (2010), S. 63–86.

⁷⁷⁴ Vgl. ausführlich das folgende Unterkapitel.

⁷⁷⁵ Vgl. V. 218–269 und die Aussage der beeindruckten Königin, wenn schon ‚Dietrich‘ als von Rother Vertriebener so vermögend sei, müsse Rother selbst ja noch unvergleichlich reicher sein, und die Entscheidung des geizigen Konstantin, Rother die Tochter zu versagen, sei damit erst recht kritikwürdig (V. 1464–1471): „*weiz got, her mach wol edile sin! / hir schint Constantinis sin! / eya, arme, wie ich nu virstozin bin, / daz min thoctir deme virsagit wart, / der diesen helit virtrieven hat! / dirre tod so vrumichliche: / ich weiz wol, Rother der ist riche / unde mac wol gewalt han.*“

⁷⁷⁶ Vgl. die Ausstattung des Exilanten Arnold und der Adligen, die wegen Konstantins Geiz zu Rother-‚Dietrich‘ überlaufen, V. 1421–1522.

⁷⁷⁷ Vgl. V. 144–148: „*eilf graven ime do swören, / daz si erme herren umbe die maget voren; / sie waren deme kuninge alle holt. / daz machete silber unde golt, / daz er in kunindliche gap.*“ Vgl. auch die überreiche Belohnung, die Rother für seine Boten in Aussicht stellt, wenn sie die Basileustochter tatsächlich für ihn gewinnen und die sich nicht in überreichen materiellen Gaben erschöpft, sondern Lehen und militärische Hilfe durch den König selbst umfassen

seine Freigiebigkeit schwört er zudem bisherige Anhänger Konstantins auf sich ein und kann damit nicht nur selbst an Einfluss gewinnen, sondern gleichzeitig Konstantins Macht verringern. Bei näherem Hinsehen kommen zur politisch klugen *milte* Rothers noch seine aufrichtige Sorge um das Wohlergehen seiner Lehnslleute und seine tiefe Besorgnis um die verschollenen Boten hinzu. Sie lassen ahnen, dass Rother nicht nur aus herrscherlichem Machtkalkül, sondern aus Zuneigung handelt, die über die lehnsrechtliche *triuwe*-Verpflichtung hinausreicht.⁷⁷⁸ Am deutlichsten erscheint diese Fürsorge nach der Rückentführung seiner Ehefrau nach Konstantinopel, als Rother dem verzweifelten Lupold, dem er die Königin anvertraut und der die Entführung nicht verhindert hatte, mit dem Verweis auf dessen unermüdliches Engagement und die Leiden der griechischen Gefangenschaft in Rothers Diensten ganz selbstverständlich verzeiht (vgl. V. 3339–3348). Dass Rother sich dem treulosen Judas gleichsetzen würde, würde er Lupolds Fehler – trotz dessen potenziell desaströsen Folgen – nicht verzeihen, zeigt, dass für Rother die königliche *triuwe* die unverzichtbare Grundlage herrscherlichen Handelns darstellt. Das mustergültige Verhalten Rothers seinen Vasallen gegenüber repräsentiert so den Charakterzug, an dem die Idoneität Rothers am deutlichsten wird. Der Dichter führt dies den Rezipienten gleich in den ersten Versen vor, denn schon in dieser ersten Beratungsszene zeigt sich, was sich wie ein roter Faden durch den Text zieht: Rother trifft wichtige Entscheidungen stets nach Beratungen mit seinen bedeutendsten Lehnslleuten. Eine Sonderstellung im Text nimmt dabei die Szene ein, in der Rother sich mit seinem engsten Gefolge berät, was zur Befreiung seiner Boten zu tun sei (vgl. V. 448–619). Sie fällt auf:⁷⁷⁹ zum einen wegen ihrer, verglichen mit anderen Ratsszenen, detaillierten Ausgestaltung, zum anderen wegen ihrer „geschehensfunktional[en]“⁷⁸⁰ Redundanz und dem auf-

wird. Rothers Herrschaftsauffassung ist in seinen Worten deutlich abgebildet (V. 190–197): „er sprach: ‚swer danne wil scaz nemen, / deme sal ich in ane zale geben. / wil er aber burge unde lant, / des gib ich ime in sine gewalt, / unz in des selven dunket vil / – we gerne ich daz don wil – / unde helfe ime daz beherten / mit mines silbes swerte.““

⁷⁷⁸ Vgl. das Erkennungszeichen der drei Leiche, dass Rother seinen Boten mitgibt und mit dem sie in Gefahr seine sicher nahende Hilfe erkennen können (V. 172–177), und seine Trauer um die Boten: „unde ouch Rother daheime / vil sere troroete / unbe die botin gotē“ (V. 435–437).

⁷⁷⁹ Vgl. Stein (1988), S. 320.

⁷⁸⁰ Stein (1988), S. 320.

sehenerregenden Gewaltausbruch des sonst so umsichtigen Berchter, vor allem jedoch, weil der Dichter hiermit einen „Typus- und Schemabruch“⁷⁸¹ inszeniert, wie im Folgenden erläutert wird. Die Szene beginnt mit einem Vieraugengespräch zwischen Rother und Berchter (vgl. V. 472–497). Rother hat schon vor diesem Gespräch den Entschluss gefasst, seine Boten selbst zu befreien oder, im Falle ihres Todes, ihre Ermordung persönlich an Konstantin zu rächen (vgl. V. 448–471). Berchter, von dessen zwölf Söhnen sieben zu den Boten gehören, rät nach einer emotionalen Rede zur bewaffneten Heerfahrt. Entgegen seinem ansonsten üblichen Verhalten folgt Rother dieses Mal nicht dem Ratschlag Berchters, sondern möchte noch die Meinung der anderen Ratgeber hören. Dass es nämlich richtig sei, nach dem Prinzip der Konsensualität zu regieren, hat Rother noch von seinem Vater lernen können, wie er erklärt: „*ia hortich minen vater hi bevoren sprechen, / so wer were ein got recke, / daz her unrechte tete, / so man ime goten rat gebe, / daz er des nicht ne neme.*“ (V. 500–504) Der von Stein konstatierte Bruch ist ein zweifacher, zum einen hat Berchter, der idealtypische Berater, zum ersten und einzigen Mal „sachlich falsch geraten“, „der König wiederum hat die Schemafolge nicht eingehalten und sich zunächst ‚privat‘ an Berchter gewandt“.⁷⁸² Rother möchte in der für die Boten existenziellen Frage nach dem Modus ihrer Befreiung seine Entscheidung auf einer möglichst breiten Basis von Vorschlägen treffen:

*„wat ob itthelicher ist, / der hat bezzere list / dan wir uns haben genumen? /
warumbe solde wir mit so manigime kumen / hin zo Creichen, / wie ne wisten
werliche, / ob se waren gehoubitod? / waz, ob sie der grimige tot / noch hat neiht
bevangin? / soche wir sie mit here dan, / so quelit men die helede lossam. / daz
weiz der waldendinger guth, / der mer zo lebene gebot, / so ruwin si mich sere!“*
(V. 511–524)

Rother zeigt, dass er nicht blind nach Berchters Vorgaben handelt, sondern souverän und differenziert über das Schicksal der ihm offensichtlich am Herzen liegenden Boten nachdenkt und sich dabei nicht scheut, Berchters Meinung zurückzuweisen. Seine Autorität ist stark und unangefochten; Berchter ordnet sich sofort seiner Anweisung unter und erkennt dabei die Sorge des Herrschers um seine Söhne lobend an (vgl. V.

⁷⁸¹ Stein (1988), S. 320.

⁷⁸² Stein (1988), S. 320.

526–545). An Rothers Hof herrscht offensichtlich ein ehrliches Bemühen um die richtige Lösung des Problems vor; die eifrigen Berater dürfen freimütig und ergebnisoffen ihre Vorschläge vorbringen.⁷⁸³ In der angesprochenen Szene schlagen die Ratgeber Rother vor, *„er solde mit grozen erin / in reckewis over mer vare, / so mochter sin ere aller bezzist beware“* (V. 559ff.). Ein *„ald herzoge“* (V. 562) ist als einziger dagegen und rät von dem Vorhaben ab. Der erboste Berchter beschimpft ihn und schlägt ihn nieder.⁷⁸⁴ Seine gewalttätige Reaktion wird nicht etwa von Rothers anderen Ratgebern kritisiert, sondern anscheinend kritiklos hingenommen. Berchters eigenes Gefolge äußert Verständnis für sein Vorgehen,⁷⁸⁵ habe Berchter doch durch das unklare Schicksal seiner Söhne schon genug Leid erfahren. Zum für den Text ungewöhnlich emotionalen Handeln Berchters kommt ein zwar nicht rechtfertigender, aber erklärender Kommentar des Erzählers *„fast aus psychologischer Position“*⁷⁸⁶ und, im Bezug auf den Herzog, eine *„schlicht feststellende Sachverhaltszusammenfassung.“*⁷⁸⁷ Auffällig und auf den ersten Blick nicht erklärbar ist, dass Berchters Gewaltausbruch nicht etwa sanktioniert wird und daher für ihn folgenlos bleibt, sondern, einmal gerechtfertigt, aus seiner psychischen Verfassung heraus verständnisvoll erklärt wird. Was die Frage nach der Aussageabsicht der Szene angeht, ist Stein zu folgen, der sie im Kontext der „Vasallitätsthematik“ interpretiert.

„Gezeigt wird, daß (und warum) ein (ansonsten vorzüglicher) Ratgeber versagt – und wie ein Idealherrscher darauf zu reagieren ‚hat‘. Damit werden zunächst einmal Rothers Qualitäten herausgestellt [...]. Was vielleicht

⁷⁸³ V. 550–555: *„do de herren virnamen / die starken numare, / da horde man manigin vromen man / vromicliche rede han, / da mide sie ir herren / hulfen grozer erin.“*

⁷⁸⁴ V. 566–571: *„er sprach: ja, du zagehafter man, / wei trostis du an disin rat gan?“ / mit der vust er in sloch, / daz ime uze deme halse vuor daz blot / unde er ouh lach drie nacht, / daz er nehorte noch ne sprach.“*

⁷⁸⁵ V. 572–577: *„do sprachen Berchteris man, / her hete ime al rechte getan: / warumme her in solde seren, / ir herre hete doch schaden mere / dan der anderin sicheinir, / man ne solde ene nicht leiden.“*

⁷⁸⁶ Stein (1988), S. 320. V. 565: *„do half der vatr sinin kindin!“* Die Szene könnte im Rahmen der Debatte um mittelalterliche Emotionalität als Beleg für den emotionalen Charakter der Eltern-Kind-Beziehungen herangezogen werden.

⁷⁸⁷ Stein (1988), S. 320. V. 578f: *„Der herzog hette den schaden, / ime was ein michil slach geslagen.“*

auch gezeigt wird, sind Probleme eines Typus bei der Erfüllung der ihm durch die Typik ‚vorgeschriebenen‘ Idealität.“⁷⁸⁸

König Rother scheint dieses eine Mal realistische Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Normen idealer Herrschaft zuzugeben. „Der Typus bleibt in seinem Wert unangefochten, es wird aber ‚gezeigt‘, wie schwer es (selbst für eine idealtypische Figur [...]) ist, ihn zu realisieren.“⁷⁸⁹ Ergänzend ist denkbar, dass der Dichter mit der in der Szene so bemerkenswerten Disharmonie gerade das letztendlich doch reibungslose Funktionieren des Rotherschen Beraterverbandes präsentieren wollte, denn die Berater kommen schnell zum richtigen Ergebnis; es resultieren keine Störungen der weiteren Zusammenarbeit der Ratgeber untereinander und mit Rother aus dieser Szene. Damit, so könnte der Schluss gezogen werden, habe der Dichter auch zeigen wollen, dass ein ideales konsensuales Zusammenspiel von Herrscher und Vasallen eine solche Uneinigkeit problemlos ohne negative Folgen übersteht.⁷⁹⁰

Rothers Maxime, die er von seinem Vater übernommen hat (vgl. V. 500–504) und die so früh im Text erwähnt wird, kann als Vorausdeutung interpretiert werden. Sie macht klar, dass es mit einem Herrscher, der den Ratschlag seines Hofes nicht berücksichtigt, ein schlechtes Ende nehmen wird und muss. Jeder Schlüsselszene geht eine Ratgeberszene voraus, beispielsweise Rothers Entscheidung für die Werbung um die Basileustochter und die Auswahl des richtigen Werbungsboten (vgl. V. 45–99) und die Vorbereitung des Aufbruchs nach Konstantinopel zur Befreiung der Boten (vgl. V. 442–629). Welch großen Wert Rother auf die Meinung seines wichtigsten Beraters Berchter legt, macht der Dichter humorvoll deutlich, als Rother, kurz davor, unter Konstantins Tisch ent-

⁷⁸⁸ Stein (1988), S. 321.

⁷⁸⁹ Stein (1988), S. 321.

⁷⁹⁰ Im Rückblick auf die im voranstehenden Kapitel dieser Untersuchung thematisierte Generationenproblematik ist festzustellen, dass hier das Alter des ‚feigen‘ Ratgebers nicht ausschlaggebend für die Qualität ist, die seinem Ratschlag zugebilligt wird. Die Sorge des – ebenfalls alten – Beraters Berchter um seine Söhne wiegt schwerer; es gilt, einen Plan zu finden, der das Leben der Boten so weit wie möglich schont – ungeachtet dessen, von wem der rettende Vorschlag gemacht wurde.

deckt zu werden, sich mit Berchter über das weitere Vorgehen berät (vgl. V. 3930–3954): „*Rother der riche / beriet sich ermeliche.*“⁷⁹¹ (V. 3930f.)

Rothers Verkörperung von *richeit*, *triuwe* und *milte* wird ergänzt durch seine Eigenschaft, listig zu handeln. *list* gehört damit zum Katalog der Herrschertugenden;⁷⁹² sie ist in mittelhochdeutscher Semantik wesentlich positiver konnotiert als im neuhochdeutschen Gebrauch, wo sie wohl am ehesten mit „Verschlagenheit“ synonymisiert wird, während sie im Mittelhochdeutschen zunächst die Bedeutungen „Weisheit, Klugheit, Schlauheit“ trägt;⁷⁹³ im mittelhochdeutschen Sprachgebrauch gilt listiges Handeln auch im Kontext einer bewussten Täuschung des Gegenübers keineswegs als verwerflich.

„Ihre Erfinder werden bewundert, ihre Anwender finden Zustimmung und Beifall – freilich immer unter der Voraussetzung, daß der listige Held dabei nicht das allgemeine Rechtsgefühl verletzt.“⁷⁹⁴

⁷⁹¹ Berchter antwortet in dieser Situation großer Bedrängnis auffällig ausführlich (vgl. V. 3932–3954). Sie wurde in der Forschung kontrovers interpretiert: Gellinek, Christian: *König Rother. Studie zur literarischen Deutung*, Bern/München 1968, S. 98 meint: „Ich denke, daß der Dichter hier scherzhaft auf die Legende des hl. Ägidius angespielt haben könnte, dessen Einsiedelei zu Ende ging, weil er plötzlich entdeckt wurde.“ Im Folgenden zitiert als: Gellinek (1968). Ähnlich bei Stein (1988), S. 326: „Das Lexem *ermeliche* läßt sich kaum anders auffassen, denn als gezielter Hinweis auf eine ans Groteske grenzende Übererfüllung der *consilium*-Maxime, über die sich der Autor humorvoll lustig macht: Man kann’s auch zu weit treiben!“ Hervorhebungen im Original. Angesichts der überragenden Bedeutung der konsensualen Herrschaftspraxis für Rothers letztendlichen Erfolg ist aber nicht zu beantworten, warum der Dichter an dieser Stelle auf einmal die so erprobt erfolgreichen Ratgeber-szenen auf einmal hätte ins Lächerliche ziehen wollen. Stichhaltiger erscheint daher Biesterfeldts Interpretation: „Berhters Rede ist jedoch weder überflüssig noch komisch, vielmehr verknüpft sie das aktuelle Handlungsgeschehen mit der im biblisch-alttestamentlichen Geschehen offenbarten göttlichen Heilszusage.“ Biesterfeldt (2004), S. 50. Zu Berchter vgl. auch Kap. 4.1.4.

⁷⁹² Vgl. Semmler, Hartmut: *Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur*, Berlin 1991 (Philologische Studien und Quellen 122), S. 173.

⁷⁹³ Vgl. Lemma „list“. In: Lexer (1872), Bd. 1, Sp. 1936.

⁷⁹⁴ Schmidt, Paul Gerhard: *Seid klug wie die Schlangen. Strategeme im lateinischen Mittelalter*. In: von Senger, Harro (Hg.): *Die List*. Frankfurt a. M. 1999, S. 196–211, hier: S. 198. Schmidt konstatiert den zitierten Umstand im Bezug auf die lateinischsprachige Literatur, er trifft aber ebenfalls auf den *König Rother* zu.

Der Einsatz von *list* ist im *König Rother* immer positiv konnotiert, wenn sie von Rother selbst angewendet wird.⁷⁹⁵ Das Epitheton „*listic*“ verwendet der Dichter mehrfach anerkennend für Rother's Handeln.⁷⁹⁶ Rother's Listen sind stets erfolgreich; die auffälligste Täuschungsstrategie ist der zweifache Identitätswechsel, zunächst die Annahme der Vertriebenenidentität als Dietrich, dann, zur endgültigen Heimholung seiner Ehefrau, die Verkleidung als Pilger. In der Dietrich-Rolle ersinnt Rother die Vertauschung der Schuhe und bereitet damit die entscheidende Begegnung mit der Königstochter in deren Kemenate vor; zudem bietet er sich Konstantin nach dem ersten Sieg über Ymelot als Siegesbote an und lockt die Königstochter mit der unwahren Geschichte von der Niederlage Konstantins auf sein Schiff (vgl. V. 2906–2918). Als – nunmehr entlarvter – Pilger bestimmt er schlau seinen Todesort genau an der Stelle, an der sein Heer lagert und ihn vom Galgen befreien kann (vgl. V. 3973–3998). Denkbar wäre in einigen dieser Szenen auch eine Durchsetzung mit eigener Waffengewalt gewesen. Obwohl unangezweifelt militärisch durchsetzungsfähig, bevorzugt Rother für sein individuelles Handeln List; körperliche Gewalt zeigen stattdessen im *König Rother* die dem Herrscher treu ergebenden Riesen.

„Dadurch, daß die Androhung und Anwendung physischer Gewalt zur Aufgabe der Riesen gemacht und das Handeln Rother's davon weitgehend freigehalten wird, erscheint die List mehr als die physische Gewalt als primärer Ausdruck herrscherlicher Überlegenheit [...]. Das ist der Kompetenzbereich des Herrschers selbst.“⁷⁹⁷

Stock stellt die planvolle Aufteilung der Kompetenzen in Rother's Herrschaftsverband fest, mittels derer der Erfolg sichergestellt wird: Rother verwendet List, Berchter verkörpert Erfahrung, und die Riesen sind ‚zuständig‘ für körperliche Kraft.⁷⁹⁸ Rother's Listhandeln ist im Text jedoch

⁷⁹⁵ Bei der spielmännischen List, die die Rückentführung der Königstochter nach Byzanz ermöglicht, gilt diese positive Bewertung nicht, sondern sie wird als Unrecht verurteilt, vgl. V. 3060–3268, besonders die Bemerkung des Erzählers in V. 3113: „*listich was der valant!*“

⁷⁹⁶ Vgl. V. 2128, 2201, 2290, 2823, 2836, 2877, 2906, 3003.

⁷⁹⁷ Stock (2002), S. 258.

⁷⁹⁸ Stock (2002), S. 258f.: „Die Reckenfahrt Rother's/Dietrich's ist also in die Elemente Ratserfahrung (Berker), Gewalt (Riesen) und die in Rother selbst sich verkörpernde List als situationsbezogenes Handeln, das den ‚Möglichkeitsraum der Zukunft‘ in einer für den Handelnden positive [sic!] Weise begrenzt, ausdifferenziert.“ Mit dem „Möglichkeitsraum

nicht als prinzipiell überlegen gegenüber der Verwendung physischer Gewalt dargestellt. Sein Einsatz von *list* ist nicht zuletzt deshalb erfolgreich, weil er durch die im Hintergrund drohende körperlich-gewalttätige Präsenz der Riesen abgesichert ist. Im Kontext dieser Kompetenzverteilung und des sichtbaren Erfolges, den Rother durch sein Listhandeln erzielt, ist die von Teilen der älteren Forschung vertretene These als widerlegt zu betrachten, wonach es Rother an der zentralen Herrschereigenschaft der Tapferkeit mangle und er dies durch *list* auszugleichen suche.⁷⁹⁹

In einigen Bemerkungen wird deutlich, dass auch Rother's konkrete Herrschaftspraxis nachahmenswert ist. Rother errichtet für die Zeit seiner Abwesenheit in seiner Mission als Dietrich eine Interimsherrschaft in seinem Reich, selbstverständlich in Abstimmung mit seinen Beratern, und übergibt Amelger von Tengelingen auf Berchters Anraten hin die Regierungsgeschäfte (vgl. V. 726–747). Direkt nach der Mitteilung, dass Rother und die Königstochter den „*seligin*“ (V. 2946) Erben gezeugt haben, flieht der Erzähler in scharfem Kontrast zur mit der Empfängnis Pippins fast schon garantierten Herrschaftssicherung für die Rother-Dynastie ein drastisches Beispiel ein, zu welchen Folgen die Unterbrechung dynastischer Kontinuität führen kann. Rother und seine Begleiter müssen sofort nach der Ankunft in Bari zur Ordnung des Reiches aufbrechen⁸⁰⁰ und Rother's Ehefrau in Lupolds Obhut in Bari zurücklassen, denn die Anhänger des mittlerweile verstorbenen Amelger, des „*ervelosan man[es]*“ (V. 2957), kämpfen für die Aufrechterhaltung der Tengelingischen Interimsherrschaft bis zur Schwertleite von Amelgers Sohn Wolfrat, während sechs Markgrafen den Herzog Hademar von Diessen zum Herrscher machen wollen.⁸⁰¹ „*In stride lagen die lant, / Rother der wigant / liez die*

der Zukunft“ wird zitiert Luhmann, Niklas: Risiko und Gefahr. In: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, S. 131–169, hier: S. 142.

⁷⁹⁹ Vgl. Siegmund (1959), S. 18f.

⁸⁰⁰ Dass Rother's Reich kein eigentliches Herrschaftszentrum hat und Rother, um seine Herrschaft effektiv durchzusetzen, durch sein Reich ziehen muss, spiegelt die tatsächlichen Herrschaftsbedingungen des mittelalterlichen Reisekönigtums genau wider.

⁸⁰¹ V. 2947–2963: „*do was Emelger dot, / die lant alle verstorot / van ses margravin, / die woldin Hademaren / zo eime koninge han genomn unde gelovet. / de was ein riche herzoge, / geboren von Diezen. / die Rother gehiezen / trowen biz he queme, / die werthin die crone / deme richen ervelosan man / unze Wolfrat daz swert genam / an enim schonim ringe. / der was van Thendinge, / des koningis Amelgeres sune. / iz ne quam nie van eineme kunne / also manich ture wigant.*“

wechmudin / luzel geruwen, / he moste durch gerichte varen“ (V. 2967–2971). Rother – hier als *wigant* bezeichnet (!) – stellt die Ordnung im Reich wieder her und kümmert sich zudem – auch hierin entspricht er exakt dem Idealbild des christlichen Herrschers – als *rex iustus* um die Rechte sozial Benachteiligter: „*dar richte der gode keyser / widewin unde weisin*“ (V. 3106f.).⁸⁰² Während Rother seinen Regierungsgeschäften nachkommt, erreicht der von Konstantin zur Rückholung seiner Tochter nach Westen geschickte Spielmann Bari. „[I]n der Gleichzeitigkeit der Handlungen drückt sich ihr ethischer Gegensatz aus“; dadurch, „daß Rother's Frau entführt wird, während der Regent selbst in Ausübung seiner Herrscherpflichten nicht am Hofe weilt“, wird „das Vorgehen seiner Gegner moralisch disqualifiziert.“⁸⁰³ Dagmar Neuendorff hat in Anknüpfung an die folgende Szene, die Furcht Lupolds und der Bewohner Baris vor Rother's Zorn und Rother's Reaktion auf die Nachricht von der Entführung seiner Frau (V. 3269–3350), darauf aufmerksam gemacht, dass im zweiten Teil des *König Rother* eine bedeutsame semantische Verschiebung stattgefunden, die Argumentation gewissermaßen eine christliche Qualität gewonnen hat. Sie macht sie fest am Schlagwort der „*truwe*“ (in Lupold's Rede V. 3291 und 3324):

„Das an dem Gefolgschaftsethos (*triuwe* und *êre*) orientierte Wertsystem wird von Rother's ‚*triuwe*‘, der aus dem Gefühl persönlicher Dankbarkeit entsprungene Nächstenliebe, überwunden.“⁸⁰⁴

In Lupold's traditionell lehnsrechtlicher Interpretation von *triuwe* kommt der reziproke Charakter des Verhältnisses zwischen Rother und seinem Vasallen zum Tragen, denn Lupold hat den Schutz der neuen Königin eindeutig vernachlässigt und muss deshalb eine Bestrafung durch Rother erwarten und sie als angemessen und gerecht empfinden:

„*ich bin eine sculdich wider dich, / du salt richtin over mich, / daz ist billich unde recht. / waz bedorfte ein got knecht / richetumes mere, / behelde he truwe unde ere! / nu ich des nine han getan, / nu laz iz mir an den lifgan.*“ (V. 3319–3326)

⁸⁰² Vgl. Neuendorff (1982), S. 174.

⁸⁰³ Neuendorff (1982), S. 174.

⁸⁰⁴ Neuendorff (1982), S. 175.

Lupold bleibt nur, auf Gottes Beistand und Rother's „truwe“ zu hoffen.⁸⁰⁵ Rother kehrt in seiner gelassenen, aber entschlossenen Erwiderung jedoch die „Schuldfrage“ geradezu um (vgl. V. 3329–3350). Nachdem er öffentlich vor der Ratsversammlung Lupold in Gesten und Worten seiner Zuneigung versichert hat, tröstet er ihn zunächst mit der kryptischen Bemerkung, dass es noch viele andere schöne Frauen gebe⁸⁰⁶ und man die Tochter Konstantins schon zurückgewinnen werde, wenn sie für Rother bestimmt sei.

*„vorchtes du minen zorn, / so were din dienest ovele verlorn, / daz du mir dicke
hast getan. / ia lege du, helt lossam, / zo Kriechen drithehalf jar, / dines lives
harte ungevar, / unde manich ritar erlich! / gezornit ich immir widir dich, / so
dadich alse Judas / der sich selvin virlos“ (V. 3339–3348).*

Mit diesen Worten stellt Rother klar, wer in seinen Augen wirklich der Treulosigkeit bezichtigt werden müsste, nämlich er selbst, wenn er Lupolds aufopferungsvollen, entbehrungsreichen Botendienst jetzt vergäße und ihn für seine Pflichtverletzung in Bari bestrafte. Rother stellt dieses erwartbare Verhalten mit dem Judas-Vergleich über das lehnsrechtliche Denkmodell hinaus in einen größeren, heilsgeschichtlichen Zusammenhang.

⁸⁰⁵ V. 3290–3292: „*goth helfe uns uzer not! / minis herren truwe is so vile: / wir genesen wol, of iz goth wil.*“ Stein/Bennwitz in *König Rother* übersetzen „truwe“ hier bezeichnenderweise mit ‚Gerechtigkeit‘.

⁸⁰⁶ V. 3329–3338: „*vor den herren allin sammt / nam he Luppode mit der hant / unde custe en vor den munt sin: / gehave dich wole, neve min! / warumbe quelis du den lif? / iz levet so manich schone wif! / is uns aver sichein guot / von der vrowen geordinot, / daz mach ze iungest wal irgan. / swich, dugenhafter man!*“ Stein/Bennwitz vermuten im Verskommentar, dass hier „feudaladelige Alltagsrealität (nämlich die Verfügbarkeit auch anderer geeigneter Heiratskandidatinnen) kurzfristig das Brautwerbungsschema zu relativieren“ scheint. *König Rother*, S. 451. Dennoch erstaunt Rother's Bemerkung, denn die momentane Situation resultiert ja gerade aus dem Umstand, dass Rother außer der byzantinischen Herrschertochter keine andere geeignete Braut hatte finden können. Köppe-Benath geht dagegen davon aus, dass die Bemerkung Rother's die schlichte Tatsache meint, die Rother auch formuliert, nämlich dass es viele andere Frauen für ihn gäbe. Zugleich aber drückt er sein Vertrauen in eine glückliche, weil gottgewollte Wiedervereinigung mit seiner Frau aus. Vgl. Köppe-Benath, Ingeborg: Vergleichende Studien zu den ‚Spielmannsepen‘ König Rother, Orendel und Salman und Morolf. In: PBB (Halle) 89 (1967), S. 20–254, hier S. 217. Vgl. hierzu auch Kerth (2010), S. 164.

„Die Einbeziehung der neutestamentlichen ‚Vorbildsgestalt‘ des Judas beweist, daß Rothers Verhalten von dem christlichen Moralkodex geprägt ist. Er überwindet durch ihn den gefolgschaftlich orientierten Maßstab, an dem Lupold sein Handeln mißt.“⁸⁰⁷

Im Kontext dieser Interpretation liest Neuendorff auch die folgenden Verse (V. 3351–3353): *„Dar horde manich got knecht / Rothers lantrecht / und wie sin zorn was getan.“* Mit „lantrecht“ sei keine

„objektiv juristische Setzung“ gemeint, sondern „Rothers ‚lantrecht‘, und das eben ist christliche Nächstenliebe, die sowohl über dem Wertkodex der Gefolgschaftstreue als auch über dem Gesetz steht.“⁸⁰⁸

In der anschließenden Szene versichern Rothers bekannte Ratgeber und Vasallen ihn ihrer Loyalität und Teilnahme an der Kriegsfahrt nach Konstantinopel (vgl. V. 3354–3469). Vergleicht man diese Unterstützungsbekundungen mit den vorangehenden (vgl. V. 134–149, 640–725), fällt auf, dass die Lehnsleute nun erstmals ihre Verpflichtung untereinander erwähnen, die sie aus ihren verwandtschaftlichen Verbindungen ableiten. Sie werden ebenfalls mit „christlichen Vorstellungen verknüpft [...], daß die Pflicht zu verwandtschaftlicher Treueleistung als Ausdruck christlichen Zusammenlebens angesehen wird“.⁸⁰⁹ Im Bekenntnis Wolfrats von Tengelingen sind diese neuformulierten Ansichten am deutlichsten erkennbar:

„Luppold waren / wil ich sin here waren: / der herre ist min konlinc! / iz ist ein cristenlich dinc, / daz beide, brotere unde neven, / bit einander rechte levin. / swer den vront durch sines eines rat / verlazet, so iz ime an die not gat, / geswiche he deme lantman, / he hette michel baz getan! / Berker der riche / der tede vromeliche: / do min vatir was vertriven, / he gwan ime sin lant wider. / he ersluch Elvewine, / einen herzogen van Rine. / der was ein vreislicher man, / her hatte uns michil leith getan. / von den sculdin sin, / Luppolt, trut neve min, / so wil ich imer dir bistan, / die wile ich daz levin han!“ (V. 3412–3433)

Wolfrat leitet aus Berchters früherer Loyalität Amelger gegenüber seine eigene Verpflichtung ab, Lupold jetzt beizustehen. Damit zeigt sich in Rothers Vasallitätsverbund eine starke genealogische Verknüpfung un-

⁸⁰⁷ Neuendorff (1982), S. 175.

⁸⁰⁸ Neuendorff (1982), S. 176.

⁸⁰⁹ Neuendorff (1982), S. 176f.

tereinander, aus der der idealbildliche verwandtschaftliche Zusammenhalt resultiert.⁸¹⁰

„Die Verschmelzungen von in ihrem Kern nicht christlichen oder dem Christentum gegenüber irrelevanten Vorstellungen und Verhaltensweisen mit christlichen durch eine Überführung in letztere ist das Prinzip, nach dem zu Anfang des zweiten Teils vorgegangen wird.“⁸¹¹

Die semantische Umbesetzung der *triuwe* im zweiten *Rother*-Teil hat nach Neuendorff auch Konsequenzen für die Interpretation der Brautwerbungserzählung. Die Werbung, zunächst motiviert durch die Notwendigkeit, dynastische Kontinuität und damit ‚Planungssicherheit‘ für die Reichsregierung herzustellen, wird mit der Anspinnung der *Rother*- an die Karolingerdynastie um die heilsgeschichtliche Dimension erweitert; die ursprüngliche profane Intention wird dabei aber „nicht ausgeschlossen oder disqualifiziert, sondern in das Geistliche hineingenommen und durch dieses ‚geheiligt‘“⁸¹². In einem Erzählerkommentar wird klar ausgedrückt, dass die vorbildliche, traditionelle vasallitische Mentalität von *Rothers* Anhängern die „*gruntveste*“ eines im Christentum verwurzelten Gemeinwesens darstellt und es vor der ewigen Verdammnis bewahrt:

„an den [gemeint sind die Lehnsleute *Rothers*; C. T.-W.] *lach die alde zucht / unde die wereltliche vorch. / die solde ein iegelich man / wider sinen herren han, / sone worde die gruntveste / nuwet der helle geste.*“ (V. 3654–3659)

Die christliche Handlungsbasis *Rothers* und seiner Lehnsleute wird im Folgenden in mehreren Szenen vorgeführt.⁸¹³ Da im Rahmen dieser Untersuchung weniger die Charakteristik der Gefolgsleute *Rothers*⁸¹⁴ als vielmehr diejenige des Herrschers relevant ist, wird hier keine Vollständigkeit intendiert, sondern *Rothers* eigene christliche Gesinnung in ex-

⁸¹⁰ Vgl. Kiening (1998), S. 236: „Verwandtschaft zeigt sich nun, in den Momenten der Krise, als in entscheidendem Maße verbindende und verpflichtende Größe.“

⁸¹¹ Neuendorff (1982), S. 177.

⁸¹² Neuendorff (1982), S. 177.

⁸¹³ Vgl. Neuendorff (1982), S. 177–190.

⁸¹⁴ Zu nennen wären hier Arnolds Aufruf zum Glaubenskampf (vgl. V. 4049–4086) oder Asprians Rede, mit der er Konstantinopel vor der Zerstörung durch die Riesen bewahrt (vgl. V. 4397–4458). Damit wird „die aktuelle Brautwerbungsmission in die Nachfolge der biblisch bezeugten apostolischen Mission [gestellt]; in *Rothers* Fahrt wird der Gehalt heilsgeschichtlich wirksamen Geschehens gegenwärtig.“ Biesterfeldt (2004), S. 51.

emplarischen Szenen aufgezeigt. Zu nennen ist hier seine demonstrative Gottesfurcht, wie sie sich in seinem oben⁸¹⁵ zitierten Dank an Gott für die Geburt seines Erbsohnes präsentiert (vgl. V. 4774–4780). Rother ordnet sich demütig Gottes Willen unter, vertraut aber fest darauf, dass dem Gläubigen himmlischer Lohn zuteil werde. Weniger explizit ausgedrückt, spiegelt sich Rothers Religiosität nach Neuendorff⁸¹⁶ auch in seiner großzügigen Belohnung der Vasallen nach der Heimkehr in sein Reich und Pippins Geburt. Sie wird wiederum an Rothers *triuwe* festgemacht:

„weder sit noch er / nechen so stadehafter man; / iz was ime allez underdan. / her hette des godes michele macht / unde was der rechten vorsten slact, / die alle so irsturbin, / dat sie nie bezigin newordin / valskes widir niheinin man: / ir ende was got unde lovesam.“ (V. 4873–4881)

Rother steht mit seiner unbeirrbaren Loyalität in der Tradition vorbildlicher Herrscher und hat – getreu ihrem Vorbild – einen dementsprechenden ‚guten Tod‘ zu erwarten. In der Person Rothers werde, so Neuendorff, allerdings die *triuwe* zur zentralen Herrschertugend des *rex iustus*; sie substituiert damit im *König Rother* die *iustitia*.⁸¹⁷ Dem ist entgegenzuhalten, dass Rothers *triuwe*, versteht man Gerechtigkeit nicht nur in ihrer rein (formal-)juristischen Bedeutung, als Ausweis herrscherlicher *iustitia* betrachten kann, denn gerade in der Belohnung durch den Herrscher widerfährt den vorbildlichen Vasallen Gerechtigkeit. Rothers Handeln war offensichtlich gottgefällig, denn „*goth irliet in aller leide*“ (V. 5002) und ermöglicht ihm eine ruhige 24-jährige Regierungszeit bis zur Schwertleite Pippins.

„Da das Bild Rothers, wie es der erste Teil bot, nicht aufgehoben wird – auch nicht aufgehoben werden soll –, fügt es sich in das des zweiten Teils, durch welches es erweitert und vertieft wird: Der König von Rom, vorbildlicher Lehnsherr, Landesherr und um die Tochter Konstantins Werbender wird im zweiten Teil zum christlichen Lehnsherrn, Vorfahren Karls des Großen, wodurch sein römisches Herrschertum eine neue Valenz erhält, und krönt als lehnsherrlicher *rex iustus*, der in der Gnade Gottes steht, sein Leben in der Hinwendung zum Mönchstum.“⁸¹⁸

⁸¹⁵ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁸¹⁶ Vgl. Neuendorff (1982), S. 186f.

⁸¹⁷ Vgl. Neuendorff (1982), S. 187.

⁸¹⁸ Neuendorff (1982), S. 189.

4.1.4 GEORDNETER RÜCKZUG

Sein Ende macht den *König Rother* zum Gegenstand dieser Arbeit. Die Mönchwerdung Rother, der Königin und Berchters stellt für die zeitgenössischen adeligen Rezipienten ein Handlungsmodell⁸¹⁹ bereit, das – so die Ausgangsthese – die gleichzeitige oder vielmehr aufeinander folgende Erringung weltlicher Macht und *êre* und göttlicher *hulde* in Vorsorge für das ewige Seelenheil als miteinander vereinbar zeigt. *Moniage* als literarisches Muster des „Rückzug[es] aus der Welt“⁸²⁰

„bezieht seine prägnante Wirkkraft aus der Verwurzelung in einem theozentrisch bestimmten Weltbild, dessen Kennzeichen [...] das über das Irdische hinausweisende unbedingte Verlangen ist, mit Hilfe göttlicher Gnade aufzusteigen zu Gott.“⁸²¹

In Anlehnung an diese die gesamte mittelalterliche Mentalität prägende Sichtweise wird mit Corinna Biesterfeldt davon ausgegangen, dass „sich der *moniage* [...] als gezielt gesetzter Schlußbaustein des Erzählkontinuums verstehen läßt.“⁸²² Mit Jan-Dirk Müller ist allerdings zwischen *moniage* und *conversio* zu unterscheiden.

„Conversio bedeutet den unwiderruflichen Übertritt in eine andere Lebensform“, wohingegen bei einem *moniage* „die frühere *art* nicht vollständig ausgelöscht wird und der Gegensatz im früheren Heros weiter angelegt bleibt“⁸²³

Das Spannungsverhältnis zwischen geistlichem und weltlichem Leben bleibe im Text literarisch produktiv. In diesem Sinn ist Rother's Mönchwerdung, weil offensichtlich als prinzipiell irreversibel beabsichtigt, als *conversio* zu verstehen.

Nach der Herrschaftsübernahme Pippins – Pippin fügt sich direkt und vorbildlich in die Herrschaftstradition seines Vaters ein und „*reit her mit manicgeme uffē daz sant / unde richte nach rechte / herrin unde knechten*“

⁸¹⁹ Ortmann/Ragotzky (1993) sprechen von „spezifischen Möglichkeiten adeligen Heilsgewinns“, die im *König Rother* ausgelotet würden. Vgl. Ortmann/Ragotzky (1993), S. 342.

⁸²⁰ Vgl. den Untertitel von Biesterfeldts Untersuchung.

⁸²¹ Biesterfeldt (2004), S. 148.

⁸²² Biesterfeldt (2004), S. 45. Hervorhebung im Original.

⁸²³ Müller, J.-D. (2007), S. 158. Hervorhebung im Original.

(V. 5074ff.) – endet der Aachener Reichstag. Rother und seine Frau sind ohne Amt nun auch ohne Funktion. Da trifft es sich, dass unvermittelt und mit vergleichsweise kleinem Gefolge⁸²⁴ „*quam gestrichin over lant / ein snewiz er wigant*“ (V. 5079f.). Er trägt „*daz edile har*“ (V. 5084) nicht mehr lang wie ein typischer Vertreter des Adels, sondern es ist von den Ohren abwärts geschoren. Spätestens durch die folgende Charakteristik wird den Rezipienten klar geworden sein, um wen es sich bei diesem weiß gewordenen Greis handelt; es ist der, der „*was von grunde uf geborin / zo deme aller truwistin man, / den ie sichein kuninc gewan*“ (V. 5086ff.), ist Berchter von Meran. Der Erzähler betont, Berchter sei nur deshalb nach Aachen gekommen, um von den jüngsten Ereignissen Kenntnis zu erhalten. Er ist offensichtlich schon buchstäblich auf dem Weg in ein neues, geistliches Leben, deutlich erkennbar an seiner Tonsur.⁸²⁵ Eingedenk der großen Verdienste Berchters in der Vergangenheit drückt der *strator*-Dienst, den der freudig überraschte Rother seinem Ziehvater erweist, seine Dankbarkeit und Anerkennung angemessen aus (vgl. V. 5092–5104). Als Berchter vom Herrschaftswechsel in der Rother-Dynastie erfahren hat, gibt er Rother einen finalen Rat (V. 5117–5126):⁸²⁶

„*nu volge mer, koninc gote, / des mer is zo mote, / unde helf der armin sele, / daz ist tugint aller erin. / du grawist, herre min, / daz dinc nemac immir niht sin! / iz stat den gotin knechtin / in ir aldere rechte, / daz sie mit gote virdieneten, / so sie von diser werlde endin.*“

Berchter spielt auf die Vergänglichkeit des Irdischen an und stellt es geradezu als Pflicht eines christlichen Ritters dar, am Ende seines Lebens durch die Hinwendung zu Gott Sorge für sein Seelenheil zu tragen. Dem Rekurs auf den Erziehungsauftrag, den er von Rother's Vater für den jungen König erhalten habe und auf die unverbrüchliche Loyalität, mit der er Rother mit Rat und Tat schützend beigestanden habe, folgt noch

⁸²⁴ Vgl. die Anmerkung zu V. 5082f. in *König Rother*, S. 462.

⁸²⁵ Biesterfeldt (2004), S. 51: „Äußeres [...] und innerer Wert [...] stimmen in idealer Weise überein und spiegeln einander wechselseitig.“ Biesterfeldt konstatiert, dass in zwei anderen ähnlichen Szenen, die Berchter „mythischen Charakter“ verleihen würden, Berchters Auftritt ebenfalls effektiv in Szene gesetzt wird, vgl. V. 3496–3511 und V. 4931–4968 und Biesterfeldt (2004), S. 52.

⁸²⁶ Entscheidend sind dieses Mal aber nicht Berchters Worte, denn ausschlaggebend dafür, dass Rother Berchters Rat auch ein letztes Mal Folge leistet, ist schließlich der zusätzliche Zuspruch der Königin, die sich zuerst für die Konversion ausspricht.

einmal der Rat zum Richtungswechsel.⁸²⁷ Berchters expliziter Verweis auf seine Rolle als Ziehvater gibt seinen „Worte[n] ein kaum zu überschätzendes Gewicht“⁸²⁸. Wie Corinna Biesterfeldt festgestellt hat, mag es zunächst überraschen, dass der kampfgeprobte, energische „*herre werliche*“ (V. 4934) hier zur Weltabkehr aufruft, doch „die Ausrichtung der Berchter-Gestalt auf heilsgeschichtliche Zusammenhänge hin [ist] sorgfältig vorbereitet.“⁸²⁹ Diese Orientierung ist bereits in der oben⁸³⁰ vorgestellten Passage der Befreiung der gefangenen Werbungsboten zu finden (vgl. V. 2467–2484), in der die Berchter-Söhne ihren Vater zwar nicht erkennen, aber als gottgegebenes Vorzeichen ihrer endgültigen Rettung erblicken, genauso wie in der Beratung *en miniature*, die Rother, Berchter und Lupold, als Pilger verkleidet und mit ihrer Entlarvung bedroht, unter Konstantins Festtafel abhalten (vgl. V. 3854–3956).⁸³¹ Berchters bemerkenswert ausführlich vorgetragene Argumente beweisen schon hier seine christliche Gesinnung⁸³² und stellen seine Auffassung in scharfen Gegensatz zu Konstantin. Der Basileus – ausgerechnet er – fordert Rother,

⁸²⁷ V. 5135–5144: „sit [seit dem Tod von Rother's Vater; C. T.-W.] *han ich dir bi gestan, / daz dir nicht ein man / argis nicht ne bot, / her hette uns beide gedrot. / nu nemach ich, trut herre min, / der nechein vrome sin, / du ne volgis mineme rade. / so bistu aller node / irlazin immir mere / unde helfist och der sele.*“ Biesterfeldt macht darauf aufmerksam, dass in dieser Szene Berchter zum einzigen Mal selbst auf seine Verdienste verweist, während seine besondere *triuwe* zu Rother bisher stets von anderen Figuren oder in Erzählerkommentaren herausgehoben worden sei. Vgl. Biesterfeldt (2004), S. 47. Zu den vorhergehenden V. 5128–5134 vgl. oben Kap. 4.1.2.

⁸²⁸ Biesterfeldt (2004), S. 47. Vgl. dazu V. 4482–4499, in denen Rother mit ähnlicher Argumentation Berchters Verdienste rühmt. Dazu vgl. oben Kap. 4.1.2.

⁸²⁹ Biesterfeldt (2004), S. 48. Sie stellt zwei Episodenreihen (im Wesentlichen V. 4757 bis zum Ende des Textes und V. 2895–3236) einander parallel gegenüber und gewinnt damit Aufschluss darüber, dass „die über das Steinmotiv (Kieselstein/Alexanderstein) und die Berchter-Figur (der *herzoge von Meran* mit Helmedelstein / mit Mönchstonsur) hergestellten Bezüge [...] de[n] [...] Schluß als mit der Handlungsstruktur fest verwoben, bewußter aus der Gesamtkonzeption heraus entwickelt und sinnvoller in sie eingepaßt als bislang angenommen“ erweisen. Biesterfeldt (2004), S. 57. Hervorhebungen im Original.

⁸³⁰ Vgl. Kap. 4.1.2.

⁸³¹ Zur Szene vgl. oben Kap. 4.1.3.

⁸³² V. 3932–3954: „*do sprach der herzoge von Meran: / wir sulin hie vore gan / in ere des himiliskin koningis / unde alles sinis heris, / daz her uns beide behode / durch sin othmote / von der heidenschefte, / die mit sinir crefte / Moysen heiz gan / durch daz Rote Mere vreissam / mit der Israelischen diet: / dar nevelet ein barin nit / an des meres grunde: / got, der hat gebundin / beide ovil unde guot, / swonnez widir ime duot! / iedoch si wir reckin / widir unsin trehtin, / beide lutir unde licht, / her inlezt uns under wege nit. / in sante Gilies namen: / so wil ich endeliche vore gan*“, / sprach der herzoge von Meran.“ Zur Interpretation vgl. Biesterfeldt (2004), S. 49f.

den er unentdeckt im Saal vermutet, um seiner herrscherlichen *êre* willen provokativ auf, sich zu zeigen.⁸³³ Berchter dagegen plädiert für das Hervortreten alleine wegen der *êre* Gottes. In dem Moment, in dem eine erneute Konfrontation mit Ymelot und Basilistium unmittelbar bevorsteht, erinnert Berchter an den Zug der Israeliten durchs Rote Meer und vertraut darauf, dass Gott wie damals seinem Volk nun auch Rother und seinen Begleitern beistehen werde – und, implizit dabei mitschwingend und analog zur biblischen Geschichte, jetzt Ymelot und seine Armee vernichten werde. Betrachtet man den Fortgang der Handlung, wird sich dieses Gottvertrauen auszahlen und mit dem Sieg über Ymelot als Vorausdeutung erweisen. Damit wird der Kampf endgültig zum Glaubenskampf⁸³⁴ und gleichzeitig klar, dass Ymelot, nicht Konstantin, der eigentliche Gegner Rothers ist, der überwunden werden muss. Das schon vorher,⁸³⁵ im ersten Teil ausgedrückte Vertrauen auf Gottes Beistand führt im zweiten Teil dazu, dass das „Erzählmuster der Brautwerbung planvoll überformt und das Erreichte unter den Leitgedanken göttlicher Sanktionierung“⁸³⁶ gestellt wird. Vor diesem Hintergrund ist Rothers *conversio* nicht als Ergebnis einer plötzlich gewandelten Einstellung zu sehen, sondern fügt sich ein in die Reihe der Demonstrationen frommen Gottvertrauens, vor allem durch den höchst einflussreichen Berchter. Auffällig und die Forschung zu Spekulationen anregend ist jedoch, dass Rother auf Berchters Aufforderung hin zunächst nichts sagt, so dass Berchter die Gelegenheit erhält, seine Argumente noch einmal und ausführlicher vorzutragen (vgl. V. 5146–5174): „*Rother swigete do; / Berker sprach ime aber zo*“ (V. 5145f.). Rothers Schweigen ermöglicht nicht nur Berchter die Ausbreitung seiner Argumente, sondern auch „die signifikante Profilierung der Königin“⁸³⁷. Mit dieser handlungsfunktionalen Deutung des Schweigens wird in dieser Untersuchung die Interpretation von Biesterfeldt übernommen und diejenige Steins zurückgewiesen, der davon ausging,

⁸³³ V. 3922–3926: „*wolder aber here vore gan, / daz were ime ere getan, / e wir den koninc richen / sochtin lasterliche / alse einin vluchtigin dieb!*“

⁸³⁴ Allerdings nicht zum Kreuzzug, denn dafür fehlen die Motive: Es geht nicht um Heidenbekehrung oder die Eroberung heiliger Stätten des Christentums.

⁸³⁵ Vgl. die besprochenen V. 2487–2484 sowie V. 360–363.

⁸³⁶ Biesterfeldt (2004), S. 49.

⁸³⁷ Biesterfeldt (2004), S. 58.

dass sich im Schweigen „die Distanz [des Dichters] zum ‚Ideal‘“⁸³⁸ ausdrücke und der Verfasser „imstande war, die von ihm vertretene/gestaltete Ideologie zu relativieren“⁸³⁹. Rother habe, so Stein, „aus dem Verkehr [gezogen]“⁸⁴⁰ werden müssen, um einem drohenden Machtkonflikt mit Pippin zuvorzukommen.⁸⁴¹ Nun wäre das Weiterleben Rothers als König ‚im Ruhestand‘ als Alternative zum geistlichen Rückzug schwer vorstellbar und in der Lebenswirklichkeit des 12. Jahrhunderts ohne prominentes Vorbild. Steins Argument ist allerdings entgegenzuhalten, dass Rother sein Herrscheramt freiwillig zu diesem Zeitpunkt an Pippin übergibt. Denkbar und realhistorisch erprobt wäre es gewesen, den Sohn zum Mitregenten zu machen oder ihn – trotz erfolgter Schwertleite – im Thronfolgerstatus zu belassen und selbst bis zum Tod weiterzuregieren. Es ist also Rothers eigener Entschluss, die Herrschaft weiterzugeben; die vollendete Harmonie zwischen den Generationen lässt einen Generationenkonflikt, wie von Stein in die Diskussion gebracht, äußerst unwahrscheinlich werden.⁸⁴² In Berchters Rede erhalten die bisher von Rother verfolgten profanen Lebensziele einen Eigenwert zugesprochen, das geistliche Ideal wird nicht gegen sie ausgespielt:

„Das alttestamentliche irdische Ideal der nach bestem Vermögen, im Falle Rothers in wahrhaft exemplarischer Vollkommenheit ausgeübt und für die nächste Generation klug gesicherten Herrschaft auf der einen Seite und die neutestamentliche, auf die jenseitige, göttlich bestimmte Ewigkeitsdauer ausgerichtete Sorge des Einzelnen für sein Seelenheil, die das allein aus menschlichem Streben heraus Erreichbare übersteigt, auf der anderen Seite werden in der Schlußszene nebeneinandergestellt, ohne daß sie sich in eine eindimensionale Wertung zwingen ließen.“⁸⁴³

⁸³⁸ Stein (1988), S. 332.

⁸³⁹ Stein (1988), S. 333.

⁸⁴⁰ Stein (1988), S. 332.

⁸⁴¹ Vgl. Stein (1988), S. 332: „Gewichtige [...] Persönlichkeiten, die sich aufs Altenteil zurückgezogen haben, konnten allerdings zu allen Zeiten (freiwillig oder nicht) zu Unruheherden werden, und Vater-Sohn-Konflikte (oder ähnliche) waren dem Publikum des 12. Jahrhunderts keineswegs fremd.“

⁸⁴² Mit diesem letzten Argument wendet sich auch Biesterfeldt (2004), S. 58 gegen Steins Vermutung. Sie beruft sich dabei auf die Textpassage, in der Rother halb Europa an seine Vertrauten zu Lehen gibt und dabei Lupold ausdrücklich und selbstverständlich Berchters bisherigen Machtbereich zum Erleben erhält, vgl. V. 4884–4888.

⁸⁴³ Biesterfeldt (2004), S. 60.

Berchter erkennt nämlich Rothers weltliche Erfolge durchaus an (V. 5127: „*din dinch stunt groze!*“), die im Angesicht der Endlichkeit des menschlichen Daseins jedoch nichtig seien; der Weg zu Gott werde am besten durch die Mönchwerdung beschritten. Der Dichter formuliert Rothers Zustimmung nicht in direkter Figurenrede, sondern lässt den Erzähler davon berichten – „*do sprach der koninc gote, / daz her dat gerne date*“ (V. 5175f.). Es folgt eine direkte Rede der Königin, die freudig und entschlossen Berchters Ansinnen zustimmt. „Ihr ist die wörtliche Rede vorbehalten“⁸⁴⁴, bezeichnenderweise ihre erste Äußerung seit der Festsaal-Szene: „*da sprach die vrowe gote: / iz ist der bezziste rat / den Berker getan hat! / nu volge uns, koninc edele, / iz ne kumit uns nicht ubele!*“ (V. 5180–5184)⁸⁴⁵ Angesichts des Abbruchs der Überlieferung von Handschrift H im folgenden Vers mit „*do sprach der*“ ist nicht zu beantworten, ob Rother oder Berchter hier zu einer Erwiderung ansetzt. Im Arnswaldtischen Fragment ist ein inhaltlicher Anschluss an H zu finden, jedoch keine lückenlose Weiterführung der Leithandschrift. Es informiert darüber, dass die Königin Inkluse geworden sei⁸⁴⁶ (V. A 1^{va}3f: „*do clusete sich de konigin, / got der gaf ir den sin*“). Die Verse repräsentieren

„den auf das Jenseits hin perspektivierten Weg der Protagonisten aus der Welt. [...] Die bisherigen, das Handlungsschema bestimmenden Bindungen auflösend, geht die Königin in die Einsamkeit der Klausur, das eigene Streben nunmehr auf Gott ausgerichtet.“⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ Biesterfeldt (2004), S. 53.

⁸⁴⁵ Vgl. V. 3890–3893. In der Forschung wird gemeinhin davon ausgegangen, dass die byzantinische Königstochter eine „an das Handlungsschema gebundene Funktionsrolle“ ausfüllt und – erkennbar daran, dass ihr sogar ein eigener Name fehlt – „kaum über das Notwendige hinaus“ ausgestaltet sei. Biesterfeldt (2004), S. 52. Die weitgehende Passivität der Königstochter (vgl. aber ihre aktive Rolle in der Kemenatenszene, dazu oben Kap. 4.1.1) macht hier ihre Initiativrolle umso auffälliger. Zur Figur der Königstochter vgl. Böckenholt, Hans-Joachim: Untersuchungen zum Bild der Frau in den mittelhochdeutschen „Spielmannsdichtungen“. Ein Beitrag zur Bestimmung des literarhistorischen Standortes der Epen „König Rother“, „Salman und Morolf“, „St. Oswald“ und „Orendel“, Münster 1971, S. 15–43.

⁸⁴⁶ Stein/Bennwitz betonen, dass *König Rother* durch seine Terminologie im Unklaren lasse, zu welcher Form des religiösen Lebens sich das Herrscherpaar entschlossen habe: „Der Text lässt [...] einen Spielraum von Eintritt in ein Kloster bis zum Inklusen- oder Konversenstatus: möglich wäre auch eine Eremitage, aber V. 5172 steht *munichin*, und der literarische wie zeitgenössische Trend weist eher auf *conversus* und *inclusa* – so walde kann ganz einfach übertragener Ausdruck für den Rückzug aus der Welt bedeuten.“ *König Rother*, S. 465. Hervorhebungen im Original.

⁸⁴⁷ Biesterfeldt (2004), S. 61.

Der Rückzug des Herrscherpaars macht den Wahrheitsanspruch des Dichters, den er für sein Werk geltend macht, erst möglich; der „historisch ‚gegläubte‘“⁸⁴⁸ karolingische ‚Spitzenahn‘ verschwindet mit der *conversio* plausibel aus dem Licht der Geschichte.

„Das sich aus der Welt und aus der Erzählung zurückziehende Königspaar gibt den Weg frei für die Überführung des fiktionalen Entwurfs als idealtypischer Vor-Geschichte in die realhistorische Gegenwart. Der Reihe der Thronfolger von Pippin, Karl dem Großen, bis hin zu Friedrich I. als aktuellem Regenten dient Rothers Weg als exemplarisches Vorbild. [Der *conversio*] obliegt es, das irdische Verdienst gelungenen Weltlebens, und das heißt vor allem der befestigten und klug gesicherten Herrschaft, zusammenzuspannen mit der auf das jenseitige Seelenheil des einzelnen gerichteten Perspektive, die ein im Verhältnis zum Verwiesensein an die Gnade Gottes freistehendes Verdienst nicht kennt.“⁸⁴⁹

4.1.5 DISKURSIVE VERKNÜPFUNGEN

Der Verfasser des *König Rother* verarbeitet in seinem Text den ‚außenpolitischen‘ Diskurs um das Verhältnis der beiden Nachfolge-‚Staaten‘ des Römischen Reiches zueinander. Der konkurrierende Gegensatz um den imperialen Geltungsanspruch des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches und dem des orthodoxen byzantinischen Reiches in der institutionellen Nachfolge Ostroms spiegelt sich wider im realhistorischen Bemühen, eine ‚Porphyrogenita‘ als Ehefrau für den Herrscher oder Thronanwärter des Heiligen Römischen Reiches zu erlangen. Die Brautwerbungsgeschichte des despotischen Vaters, der seine Tochter nicht mit dem augenscheinlich überlegenen westlichen Bewerber verheiraten will, ist als Vehikel für die realen Beziehungen zwischen den beiden römischen Reichen – oder genauer: für den westlichen Traum von der Anerkennung der eigenen Superiorität durch Byzanz – lesbar⁸⁵⁰ und transportiert *grosso modo* die folgenden Aspekte: den

⁸⁴⁸ Stock (2002), S. 5.

⁸⁴⁹ Vgl. Biesterfeldt (2004), S. 149. Vgl. auch Kiening (1998), S. 237, der feststellt, es gehe im *König Rother* „um die Vergegenwärtigung des als historisch Ausgewiesenen in einer sich darauf beziehenden Jetztzeit.“

⁸⁵⁰ Vgl. Schulz, M. (2005), S. 27f. Vgl. den einschlägigen Aufsatz von Ortmann/Ragotzky (1993).

„in historiographischen Schriften dokumentierten pejorativen Blick des Westens auf Byzanz, die gescheiterten Heiratsprojekte des Westens mit Konstantinopel und das sogenannte Zweikaiserproblem, das in der Existenz je eines Kaisertums im Osten und im Westen (Frankenreich) der mittelalterlichen Welt gründet.“⁸⁵¹

Monika Schulz' Beobachtung, „[e]s existiert am Schluß des Textes das eine universale christliche Reich, dessen Stabilität durch eine *copula carnalis* sozusagen befestigt wird“⁸⁵², ist insoweit recht zu geben, als am Ende des *König Rother* Harmonie zwischen Konstantin und Rother hergestellt ist. Gegen ihre Deutung ist einzuwenden, dass nirgendwo im Text von einer politischen Vereinigung der beiden christlichen Kaiserreiche die Rede ist – allerdings muss auch festgehalten werden, dass Konstantin Rother als „live herre min“ (V. 4712) bezeichnet. Damit signalisiert er wohl nicht seinen Eintritt in ein Lehnverhältnis zu Rother, denn es wäre verwunderlich, wenn der Dichter gerade diese Belehnung, die die propagierten Überlegenheit Rothers so augenscheinlich unterstrichen hätte, nicht breiteren Raum gegeben hätte. Die Formel ist vielmehr als Symbol der Anerkennung der machtpolitischen Überlegenheit Rothers zu lesen. Pippin herrscht in der Nachfolge Rothers nicht etwa über ein wiedervereinigtes gesamtrömisches Reich, sondern offensichtlich über das westliche, das er so an seinen Sohn Karl weitergibt.⁸⁵³ Die Nachfolge in Konstantinopel klärt der Text nicht; Konstantin scheidet zufrieden aus der Handlung aus, als seine Tochter mit Rother endgültig nach Westen reist.⁸⁵⁴ Die Superiorität Westroms und seines Herrschers hat der Text derart eindeutig nachgewiesen, dass die tatsächliche weitere Beherrschung des Ostens durch Rother zur erneuten Bestätigung der Superiorität Rothers nicht auch noch in die Handlung eingebaut werden muss. Es genügt, dass Konstantin nach Rothers Sieg über Ymelot und damit der Rettung des christlichen Abendlandes als derart ohnmächtig präsentiert wird, dass sein Leben von Rothers Gnade abhängt. Rother schont Kons-

⁸⁵¹ Schulz, M. (2005), S. 27f.

⁸⁵² Schulz, M. (2001), S. 86.

⁸⁵³ Vgl. V. 5–10 im Arnswaldtischen Fragment A 1^{va}: „do stunden de romischen riche / harte uredeliche, / wente Pippin irstarf / unde Karl daz riche irwarf.“

⁸⁵⁴ Vgl. V. 4750–4756.

tantin und kann mit diesem Beweis herrscherlicher Großmut und Umsicht auch hier seine Idoneität präsentieren.⁸⁵⁵

König Rother gibt vor, nicht eine Geschichte, sondern die Geschichte im Sinne eines historischen Geschehens zu erzählen. Dabei löst der Text die realen Spannungen im Verhältnis von Ost- und Westrom zueinander in einer Byzanz unterordnenden Harmonie auf, die es in der Realität nicht geben konnte. Er leugnet „kurzerhand die Tradition des Weltherrschaftsanspruchs des oströmischen Kaisertums, deklariert Konstantin als König und stellt ihn damit auf die gleiche Rangstufe wie die Frankenkönige vor Karl.“⁸⁵⁶ Nur aus dieser von Beginn an konsequenten Gleichstellung Rothers mit dem Basileus heraus ist Konstantins Weigerung, seine Tochter mit dem westlichen Herrscher zu verheiraten, als teuflische *superbia* erzählbar,⁸⁵⁷ die bestraft werden muss. Dabei gibt sie genau das byzantinische Selbstbild wieder, das es verbot, den westlichen „Barbaren“ ein Kind des einzig echten Nachfolgers des antiken römischen Imperiums⁸⁵⁸ zu überlassen;

„die bevorzugte Stellung des Porphyrogenitus und der Porphyrogenita – des als legitimes Kind eines legitimen Kaisers in der Porphyra der byzantinischen Kaiserinnen geborenen kaiserlichen Nachwuchses – ließ eine derartige Ehe schlechthin nicht zu.“⁸⁵⁹

Die imperialen Machtansprüche der römisch-deutschen Herrscher hatten bis ins 13. Jahrhundert im Rückblick auf die im Jahr 800 erfolgte Kaiserkrönung Karls des Großen mit dem Deutungsmodell der *translatio imperii*, der Übertragung des römischen Kaisertums auf die Franken durch die Wahl des Römischen Volkes, eine legitimatorische theoretische Grund-

⁸⁵⁵ Vgl. Schulz, M. (2001), S. 86. Zudem ist zu bedenken, dass *realiter* auch nicht die Chance auf eine Wiedervereinigung der beiden Reiche unter weströmischer Ägide bestand, so dass ein solcher Schluss vielleicht sogar die Glaubwürdigkeit der Dichtung geschmälert hätte, auf die der Dichter offenkundig bedacht war. Vgl. V. 4791–4794, die die reale Existenz der karolingischen Dynastie zur Bestätigung des Wahrheitsgehalts der Dichtung in Anspruch nehmen: „von du ne sulit ir dit lit / den andren gelichin nit, / wandit so manich recht hat, / danne ime die warheit in stat.“

⁸⁵⁶ Störmer (1992), S. 589.

⁸⁵⁷ Vgl. die wiederholten Vorwürfe von Konstantins eigener Ehefrau (!), z.B. V. 4549–4568.

⁸⁵⁸ Vgl. Anton, Hans Hubert: Zweikaiserproblem. In: LexMA (2002), Bd. 9, Sp. 720–723.

⁸⁵⁹ Störmer (1992), S. 591.

lage erhalten.⁸⁶⁰ Im *König Rother* wird, wie Monika Schulz bemerkt, die hegemoniale Stellung für die karolingischen Dynastie allerdings „schon für die Zeit vor 800 beansprucht“⁸⁶¹. Die Übertragung der kaiserlichen Gewalt von den Byzantinern auf die Deutschen sei im *König Rother* zu präzisieren als *translatio per nuptias*:

„Der Dichter hat es verstanden, im Rahmen einer vordergründig angelegten Brautwerbungsgeschichte zu einem viel diskutierten Problem seiner Zeit, dem heftig umstrittenen Vorrang des deutschen oder des byzantinischen Herrscheramtes, auf seine Art mit Hilfe einer *translatio per nuptias* Stellung zu nehmen.“⁸⁶²

Dagegen hat Rabea Kohnen überzeugend argumentiert, dass von einer *translatio per nuptias*, also von einer Übertragung der imperialen Macht von Byzanz auf Westrom, nicht die Rede sein könne und spricht vielmehr von der Anerkennung der Gleichrangigkeit des weströmischen Herrschers durch Byzanz:

„[...] indem Konstantin Rother seine Tochter ohne Reue zur Frau geben kann, erkennt er dessen Würde als gleichberechtigter Herrscher an und zeichnet ihn als solchen aus. Aber nur indem die unabhängige Macht des Basileus erhalten bleibt, kann aus dieser Macht heraus von einer Anerkennung der Ansprüche Rother durch Konstantin erzählt werden.“⁸⁶³

Christa Ortmann und Hedda Ragotzky vertreten in ihrem Aufsatz von 1993 die Meinung, der *König Rother* sei

„ein propagandistisches Werk“ im Sinne staufiger Herrschaftsauffassung: „Der staufige Anspruch auf Vorherrschaft in der Rivalität zwischen Ost- und Weströmischem Reich wird im Werk aus prostaufiger Sicht dargestellt und gerechtfertigt.“⁸⁶⁴

Während sie überzeugend darlegen, wie im Text der Ost-West-Konflikt verhandelt wird und der Dichter den „implizit politische[n] Charakter“ des Brautwerbungsschemas „explizit“ macht und dieser sich „manifes-

⁸⁶⁰ Vgl. Thomas, Heinz: *Translatio Imperii*. In: LexMA (2002), Bd. 8, Sp. 944ff.

⁸⁶¹ Schulz, M. (2001), S. 88.

⁸⁶² Gellinek (1968), S. 82. Hervorhebung im Original.

⁸⁶³ Kohnen (2014), S. 229. Vgl. auch Kohnen (2014), S. 231.

⁸⁶⁴ Ortmann/Ragotzky (1993), S. 322.

tiert [...] in deutlichen aktuellen Bezügen“⁸⁶⁵, gelingt ihnen dies nicht mit der Argumentation, *König Rother* sei ein Ausweis staufischer Propaganda. Ortmann und Ragotzky konstatieren zu Recht, dass Rother ein Herrschaftsideal verkörpere, dass durch die „absolut gesetzten Werte *êre* und *zuht* gekennzeichnet“⁸⁶⁶ sei. Es ist allerdings in Abrede zu stellen, dass Rother in seiner Idealität „die Legitimationsgrundlage staufischer Herrschaft“⁸⁶⁷ präsentiert: Diese Merkmale gelten als Orientierungspunkte für Herrscher sämtlicher Dynastien und sind in ihrer allgemein gültigen Vorbildlichkeit nicht stauferspezifisch.⁸⁶⁸

4.1.6 KONTINUITÄT DURCH KONSENS

König Rother zeigt, wie bekannte Musterkomponenten zur Verhandlung aktueller Fragen der idealen adligen Lebensführung nutzbar gemacht werden können. Seine zentrale Botschaft lässt sich auf eine knappe Formel bringen: Kontinuität durch Konsens. Konsens wird mindestens auf drei Ebenen hergestellt, die sich durchdringen und die einander bedingen: Rother herrscht im Miteinander mit seinen Vasallen. Diese Machtbasis erlaubt es ihm, eine konsensuale Ehe einzugehen, die ihm den legitimen Erben sichert, den er in idealer Übereinstimmung mit den Großen seines Reiches zu seinem Nachfolger erhebt. Damit hat er alles in seiner Macht Stehende getan, um für die nächsten Generationen die bestmöglichen Voraussetzungen für ein konsensual regiertes, prosperierendes Reich zu schaffen. Das Werk trifft mit seiner Zweigeteiltheit, die als „affirmative Doppelung“ zu beschreiben ist,

„vier grundlegende Sinnaussagen“: 1. Die „Legitimität und Idealität von Herrschaft“ bedarf des wiederholten Nachweises. 2. „[E]rschwerte[...] Bedingungen“ machen die Idoneität des besten Königs noch deutlicher offenkundig. 3. „[I]n der Anerkennung Rother's durch den Brautvater [wird] die Legitimation Rother's öffentlich sanktioniert; gegenüber der List und der Heim-

⁸⁶⁵ Ortmann/Ragotzky (1993), S. 325.

⁸⁶⁶ Ortmann/Ragotzky (1993), S. 326.

⁸⁶⁷ Ortmann/Ragotzky (1993), S. 326.

⁸⁶⁸ Vgl. auch Stock (2002), S. 236: „Eine Zuweisung an ein bestimmtes Herrscher- oder Kaisergeschlecht wird nicht vorgenommen.“ Stock wendet sich hier auch dagegen, dass im *König Rother* ein spezifisches, aktuelles Problem zwischen den beiden Nachfolgereichen des Römischen Reiches angesprochen werde.

lichkeit des ersten Teils ist also eine sozial gültige, weil offenbare Legitimation erreicht.“⁸⁶⁹

Durch sein vorbildliches Regieren erzeugt Rother zum Vierten Kontinuität⁸⁷⁰ – und kann ein geordnetes Reich an seinen Sohn übergeben. Im Ergebnis erweisen sich die von Rother verkörperten Merkmale gelungener Herrschaft als Erbe, das sich in den strahlende Herrschergestalten Pippins und Karls des Großen voll entfaltet.⁸⁷¹ Rother ist ihnen dabei

„in der charakteristischen Doppelrolle als normativ agierender Vorgänger und – fiktional – verbürgerter Vorfahr vorangestellt [...]. Sein Vorbild durchstrahlt das Künftige, historisch Gewußte. Die Dichtung berichtet von seinem Rückzug aus Amt und Welt mit Blick auf ewige Heilsgewißheit, seinen Tod jedoch spart sie, ebenso wie den der Königin, aus. Erst mit Pippin setzt die Herrscherfolge ein, innerhalb derer der Tod als natürliche Zäsur den Generationenwechsel markiert.“⁸⁷²

In das Bild des vorbildlich regierenden, makellosen Herrschers Rother fügt sich seine *conversio* ohne Brüche und Spannungen ein, denn Rother macht alles richtig: Er heiratet eine ebenbürtige Frau, gründet mit ihr eine ruhmvolle Dynastie und stellt damit die Weichen für den Fortbestand seines Herrschaftsgefüges in Frieden und Wohlstand. Damit erwirbt er sich weltliches Ansehen. Darüber hinaus jedoch gelingt ihm zum richtigen Zeitpunkt – sie hätte auch erst auf dem Totenbett erfolgen können – die Neuausrichtung seines Lebens. Einen abrupten Perspektivenwechsel stellt Rothers Hinwendung zum Geistlichen jedoch nicht dar; der Dichter ist schon vorher darauf bedacht, die christliche Überzeugung seiner Protagonisten immer wieder unaufdringlich zu präsentieren. Dass Rothers Entscheidung erst auf Berchters Rat hin fällt, ficht ihn dabei nicht an; wie richtig sie ist, wird gerade durch den gemeinsamen Beschluss der drei wichtigsten Figuren und die Übereinstimmung in der konsequenten Konversion deutlich. Sie ist zu lesen im Kontext der eminenten Bedeutung konsensualen Regierens, die das zentrale Thema des Textes darstellt, und unterstreicht die Richtigkeit von Rothers Entschluss. Er muss richtig sein, denn er wird im Konsens mit Rothers bestem Berater be-

⁸⁶⁹ Stock (2002), S. 277.

⁸⁷⁰ Vgl. Stock (2002), S. 277.

⁸⁷¹ Vgl. Biesterfeldt (2004), S. 61.

⁸⁷² Biesterfeldt (2004), S. 61f.

schlossen. Rother betreibt Vorsorge für das Heil seines Reiches und seiner Seele. Während an seiner Person versucht wird, mit einer fiktiven Vergangenheit irdischer Vergänglichkeit entgegenzuschreiben, vereint und harmonisiert Rother mit Dynastiegründung und Mönchwerdung politisch-dynastische und individuell-eschatologische Zukunftssorge. Damit wird er zum Vorbild, dem nachzueifern möglich ist.⁸⁷³ Vorbildlichkeit stiftet auch die Darstellung der byzantinischen Königstochter. Auch ihr Weg ist nachahmenswert; nachdem sie ihre Pflicht, einen Thronfolger zu gebären, schnell erfüllt hat, kann sie sich nach einem offenkundig idealen und harmonischen Eheleben ebenfalls ins Kloster zurückziehen und damit den Weg für ihre Nachfolgerin im Amt freimachen. Für die zentrale Fragestellung dieser Arbeit ist das Nacheinander der eigentlich aporetischen Lebensentwürfe von größter Bedeutung: Nicht trotz ihres imperialen Lebensmodells mit Dynastiegründung und prachtvollem Leben in der Welt, sondern gerade wegen dessen musterhaften Verlaufs können sich Rother und seine Frau ins Kloster zurückziehen, denn sie haben das Reich prosperierend und wohlgeordnet an ihren Erben übergeben. Entscheidend ist dafür der schon erwähnte richtige Zeitpunkt, an dem sie ihren Königsweg zum Heil einschlagen. Sie haben so früh für einen Nachfolger gesorgt, dass ihnen ausreichend Zeit nicht nur für dessen ideale imperiale Erziehung, sondern auch für die individuelle Heilsvorsorge bleibt. Ihr Ehestand stellt für ihre Hinwendung zu Gott keineswegs ein Hindernis dar – im Gegenteil: Erst die Vorbildlichkeit ihrer gemeinsamen Pflichterfüllung (zu der nun einmal die Ehe gehört) an dem Platz, an den Gott sie in der Welt gestellt hat, ermöglicht ihnen den geordneten Rückzug, die konsensuale Konversion. Das gilt vor allem für Rother selbst, dessen Weg für das zeitgenössische Publikum sicherlich aufsehenerregender als derjenige seiner Frau war, stand mit dem klösterlichen Rückzug doch ein in der historischen Realität durchaus nicht ungewöhnliches Lebensmodell für ehemalige Königinnen bereit – allerdings, und das ist hier entscheidend, nur für den Fall der Ehescheidung oder Witwenschaft.

⁸⁷³ Insofern erscheint unverständlich, dass Rabea Kohnen postuliert, im *König Rother* erscheine „die Sicherung der heimischen Macht für den Text nicht so interessant oder bedeutend wie die Stiftung neuer ideologischer Macht in der Anerkennung des eigenen Status durch den Basileus im Osten und die damit verbundene Aufwertung für das Kaiseramt als solches.“ Kohnen (2014), S. 246.

4.2 DER MÜNCHNER OSWALD

Auch im *Münchner Oswald* steht zunächst eine ‚gefährliche Brautwerbung‘ vordergründig im Zentrum der Handlung, doch wird sie ganz anders akzentuiert als im *König Rother*. Während Rother selbstverständlich den ‚Besten‘ des Brautwerbungsmusters repräsentiert und demzufolge ‚die Schönste‘ zur Fortführung seiner Dynastie erringt, findet in der Oswald-Erzählung eine planvolle geistliche Umbesetzung des Schemas statt: Hier erringt der Heilige die beste Frau – um ihr die Taufe zu ermöglichen. Die geistliche Umakzentuierung hat Einfluss auf die Charakterisierung des heiligen Helden, sein Verhältnis zu seinen Ratgebern und natürlich zu Gott. Am meisten jedoch wird diese konsequente Hybridität des Textes an seinem Ende auffällig: Anstelle einer Wiege steht im Schlafzimmer Oswalds und Pauges ein Wasserbottich.

4.2.1 DEM HEILIGEN DIE SCHÖNSTE

Blickt man auf die Handlung des *Münchner Oswald*, wird schnell klar, warum dieser Text in der Forschung für Irritationen sorgte: Auf eine deziert als mühevoll und lebensgefährlich dargestellte Brautwerbung folgt nicht etwa, wie zu erwarten wäre und wie es der *König Rother* paradigmatisch vorführt, die Erfüllung der den Brautwerbungsprozess motivierenden Prokreationsanforderung eines Dynastiegründers, sondern auf Gottes persönlichen Wunsch hin eine zweijährige, strikt enthaltsame Ehe, an deren Ende beide Protagonisten, wie von Christus angekündigt, gemeinsam sterben und in den Himmel aufgenommen werden.⁸⁷⁴ Dazu kommt,

⁸⁷⁴ Bei Beda Venerabilis kommt das Motiv der enthaltsamen Ehe noch nicht vor. Er informiert in knappen Worten über die Ehe Oswalds mit Cyneburg, der Tochter des von ihm bekehrten Königs Cynegils von Westsachsen, und die Zeugung des gemeinsamen Sohns Oethelwald. Beda Venerabilis: Kirchengeschichte, Buch III, 7: „[...] contigit tunc temporis sanctissimum ac uictoriosissimum regem Nordanhymbrorum Osualdum adfuisse, eumque de lauacro exeuntem suscepisse, ac pulcherrimo prorsus et Deo digno consortio, cuius erat filiam accepturus in coniugem, ipsum prius secunda generatione Deo dedicatum sibi accepit in filium.“ Als inhaltlicher „Zwischenschritt“ zum *Münchner Oswald* kann die um 1165 entstandene Oswaldvita Reginalds von Durham gesehen werden, wo Oswald Cyneburg auf Gottes Befehl hin heiratet und mit ihr „in Christo filiolum procrearet“, nach einer Vision, die ihm seine Todesstunde offenbart, aber auf die Bettgemeinschaft mit seiner Ehefrau verzichtet. Cyneburg zieht sich daraufhin in ein Kloster zurück. Vor dieser Phase ehelicher Enthaltsamkeit hätte das Herrscherpaar aber, wie Reginald betont, seine dynastische Prokreationspflicht erfüllt: „Prius tamen de ea sobolem procreauerat, quem univum tantum in terra filium possidebat.“

dass der Text neben Brautwerbungsmotiven hagiografisch-legendenhafte Partien und komische Aspekte enthält. Dieses Neben- und Übereinander von narrativen Elementen unterschiedlicher Gattungen gab zu verschiedenen Mutmaßungen Anlass: Der Schluss der Handlung sei – wie von Baesecke unterstellt⁸⁷⁵ – nachträglich an die vollendete Brautwerbungsgeschichte angefügt worden und damit der „Widerspruch“ erklärbar; alternativ wurde versucht, dem Autor anhand seiner Melange dichterische Unfähigkeit nachzuweisen, wie von Curschmann⁸⁷⁶ oder Maria E. Müller⁸⁷⁷ attestiert. Mit „interpretatorischen Harmonisierungsbemühungen“⁸⁷⁸ wurde versucht, den angeblichen logischen Bruch zu bewältigen. Letztendlich jedoch gilt das Diktum Jan-Dirk Müllers:

Reginald von Durham: *Vita S. Oswald Regis et Martyris* (Auszug). In: Symeonis Monachi Opera Omnia. Hg. von Thomas Arnold. Bd. 1, London 1882, Appendix III, S. 326–385, hier S. 343 und 349. Vgl. auch Tudor, Victoria: Reginald's Life of St Oswald. In: Stancliffe, Clare/Cambridge, Eric (Hg.): Oswald. Northumbrian king to european saint, Stanford 1995, S. 178–194 sowie Rollason, David: Oswald, heiliger. In: LexMA (2002), Bd. 6, Sp. 1549f.

⁸⁷⁵ Baesecke vermutet eine „Gebetinterpolation [...] spätestens [ab] V. 2791“, einen „zuge-setzte[n] Schluß“, da „der Wasserbottich des Schlusses in lächerlichem Widerspruche“ zum „Gegenstand unseres Gedichtes bleibe“: „Oswald erringt eine Königin, damit er nicht erbellos bleibe“. *Der Münchener Oswald*, S. 214. Nikolaus Miller trifft den Kernpunkt der Kritik: „Seit Baesecke ist es [...] ein bewährtes Verfahren, die ‚Unstimmigkeiten‘ des Oswald auf Interpolationen oder Kontaminationen, also Veränderungen durch fremde Hand zurückzuführen und auf diese Weise nicht zu erklären.“ Miller, Nikolaus: Brautwerbung und Heiligkeit. Die Kohärenz des ‚Münchener Oswald‘. In: DVjS 52 (1978), S. 226–240, hier S. 227. Hervorhebungen im Original. Im Folgenden zitiert als: Miller (1978).

⁸⁷⁶ Curschmann spricht von der „Sprödigkeit, Unbeholfenheit und Unausgeglichenheit des Werkes“, der „Verfasser war kein großer Dichter und ‚Fehlerhaftigkeit‘ seines Epos bleibt als starker Eindruck bestehen.“ Curschmann, Michael: Der Münchener Oswald und die deutsche spielmännische Epik. Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte und Dichtungstradition, München 1964 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 6), S. 68. Im Folgenden zitiert als: Curschmann (1964).

⁸⁷⁷ Maria E. Müller konstatiert: „Die dem ‚König Rother‘ früher unbefangen als Spielmannsdichtung zur Seite gestellten Epen ‚Oswald‘ und ‚Orendel‘, in denen sich in unterschiedlicher Mischung Heiligenlegende, Brautwerbungsschema und Kreuzzugsthematik verbinden, demonstrieren, daß die Kombination sich gegenseitig ausschließender Erzählmuster ein zielgerichtetes Erzählen unmöglich macht. [...] Aus der Konstellation von Brautwerbung und jungfräulicher/dauerhaft enthaltsamer Ehe resultiert zwangsläufig ein thematischer Bruch, der in seiner Bedeutung abgeschwächt, aber nicht grundsätzlich kompensiert werden kann.“ Müller, M. E. (1995), S. 127.

⁸⁷⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 125. Vgl. exemplarisch Curschmann (1964); Haug, Walter: Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters. In: Wolfram-Studien 7 (1982), S. 8–31; Kragl, Florian: Wer hat den Hirsch zum Köder gemacht? Der ‚Münchener Oswald‘, spiritualiter gelesen. In: ABäG 63 (2007), S. 157–178. Im Folgenden zitiert als: Kragl (2007).

„Bevor man aber in die Debatte über ästhetisches (oder ideologisches) Gelingen oder Mißlingen überhaupt eintritt, wäre festzuhalten, daß [...] hier zwei gleichermaßen mit einem Höchstwert besetzte Erzählkerne – gefährliche Brautwerbung bzw. Weltabkehr – in einem und demselben narrativen Zusammenhang realisiert werden sollen.“⁸⁷⁹

Den Versuch, den *Münchener Oswald* in diesem Sinn zu lesen, machte bereits Nikolaus Miller;⁸⁸⁰ ihm folgten im Wesentlichen die Perspektiven Jan-Dirk Müllers⁸⁸¹ und Christian Kienings.

Aus ihren Skizzen zum *Münchener Oswald* ist zunächst zu schließen, dass der Dichter nicht unreflektiert und aus mangelnder Kompetenz Elemente des Brautwerbungsmusters mit schwankhaften und legendarischen Komponenten vermengt oder aneinanderreihet, sondern dass er vielmehr planvoll und konsequent eine Hybridisierung von Erzählkernen vornimmt – und dies von Beginn an. Oswalds Weg führt von den ersten Versen des Textes an zur Heiligkeit.⁸⁸²

Der *Münchener Oswald* enttäuscht damit gängige rezeptive Erwartungen.⁸⁸³ Das darf allerdings kein Grund dafür sein, seine ästhetisch-literarische Qualität von vorneherein gering zu schätzen, hieße das doch letztlich, dass nur ein Text, der präzise den Konventionen eines bekannten literarischen Musters wie dem der Brautwerbung folgt, als ‚gelingen‘ anerkannt werden könnte.⁸⁸⁴

„Es zeigt sich [...], daß der *Münchener Oswald* aus verschiedenen Strukturelementen besteht [...] Dieser Befund hindert uns aber nicht daran, eine kohärente *Oswald*-Struktur zu entwickeln.“⁸⁸⁵

⁸⁷⁹ Müller, J.-D. (2007), S. 125.

⁸⁸⁰ Vgl. Miller (1978).

⁸⁸¹ Vgl. Müller, J.-D. (2007), bes. S. 125–129 und Kiening (2009), bes. S. 142–150.

⁸⁸² Mit dieser Interpretation unterscheidet sich diese Untersuchung von Miller, der im *Münchener Oswald* den Umschlag der Brautwerbungs- in eine Heiligengeschichte realisiert sieht. Vgl. ausführlicher dazu Kapitel 4.2.4.

⁸⁸³ Vgl. Miller (1978), S. 230.

⁸⁸⁴ Dieser Einwand ist besonders gegen Maria E. Müllers Einschätzung des *Münchener Oswald* geltend zu machen. Sie argumentiert, dem Text gelinge es nicht, seine Intention, den „Preis einer freiwillig auf den Liebesvollzug verzichtenden Ehe [...] nicht mit einer finalen Handlungsstruktur zu vermitteln. Nacheinander spielt er das Brautwerbungs-, Kreuzzugs- und Heiligenschema durch, doch keines erweist sich tragfähig für den projektierten Abschluß der Handlung. Schließlich sucht er sein Heil in legendenhaften Schwankmustern [...]“. Müller, M. E. (1995), S. 131.

⁸⁸⁵ Miller (1978), S. 236. Hervorhebungen im Original.

Die festgestellte Hybridität des *Münchener Oswald* wird anhand mehrerer Aspekte der Handlung und der Figurencharakteristik offenbar. Sie soll in den folgenden Unterkapiteln erläutert werden. Im Zentrum steht die neue geistliche Dimension der Brautwerbung selbst. Der Dichter ruft das Brautwerbungsmuster auf und besetzt dessen Motive gleichzeitig paradigmatisch und zielgerichtet um,⁸⁸⁶ er nutzt sie zur Propagierung eines besonderen königlichen Weges zum ewigen Heil, der über die zunächst auffällig gegensätzlichen Stationen ‚Brautwerbung‘ und Josephehe führt.

Am Beginn des Textes findet sich, wie im *König Rother*, die Darstellung der Motivation zur Brautwerbung. Verschiedene Instanzen nennen unterschiedliche Motive zur Eheschließung: die Zeugung eines Erben, die Vermehrung des christlichen Glaubens, die Rettung der Braut vor Inzest. Die christlich-spirituelle Motivation steht dabei von Anfang an im Vordergrund. Die profanen Beweggründe sind dagegen lediglich aniziert, um von Oswalds christlichem Motiv der Heidenmission und der Rettung des Seelenheils seiner Braut überwunden zu werden.

Oswalds Frömmigkeit und innige Beziehung zu Gott dominieren seinen Brautwunsch. Sie bilden das zentrale Merkmal seines Charakters, wie der Dichter schon bei der Vorstellung des früh verwaisten, 24-jährigen König Oswald von England betont.⁸⁸⁷ Dazu passt es, dass Oswald, als er zum ersten Mal den Wunsch nach einer Ehefrau äußert, diesen Wunsch zunächst an Gott richtet und ihn um Hilfe bittet:

*„er sprach: ‚solt ich mich sein nicht schämen, / so wolt ich geren ain frauen
nemen. / nun pin ich ain kindischer man: / herr, wie sol ich ez greifen an? / ich
näm geren ain magedein, / möcht es nür an sund gesein. / ei himlischer furst
her, / nu gib mir rat und ler!“ (V. 35–42)*

Die Prämissen der spiritualisierten Brautwerbung Oswalds sind damit von Anfang an klar: Oswald hat sein Leben ganz in den Dienst Gottes gestellt. Diesem Gottesdienst ordnet er auch seinen Heiratswunsch un-

⁸⁸⁶ Vgl. Kiening (2009), S. 142.

⁸⁸⁷ V. 29–34: *„doch wie gar er ain kind was, / des reichen gots er nie vergaß: / er was ze allen zeiten
in dem geträcht, / wie er got wol gedienen mächt. / er sprach: ‚himlischer degen, / ich wil dir dienen
die weil ich han mein leben.“*

ter,⁸⁸⁸ der – und damit folgt er der inneren Logik des Gottgehorsams Oswalds – ihm nur dann erfüllbar scheint, wenn die gewählte Jungfrau bzw. die Ehe mit ihr⁸⁸⁹ „*an sund*“ (V. 40) sein kann. Der Dichter stattet die Oswaldfigur also mit einem dezidiert klerikalen, augustinisch geprägten Weltbild von moralischer Strenge aus: Eine konventionelle Ehe ist – blickt man vom Ende des *Münchner Oswald* zurück auf diese Verse – offensichtlich für einen künftigen Heiligen wie Oswald zu sündenbeladen, als dass sie ernsthaft für ihn in Frage kommt; frei von Sünden kann die Paarbeziehung nur sein, wenn sie sexuell enthaltsam ist, Sexualität und Sünde sind identisch.⁸⁹⁰ Als Oswald eines Nachts schläft, nennt ihm sein Herz im Traum den Ratgeber und gibt ihm einen weiteren Grund für die Eheschließung ein:

„Oswald, sullend deineu land an ein frauen stan? / treun, daz ist nicht guot
getan! / zweu sullen dir weiteu kunikreich, / du hietst dann ain frauen
tugentleich? / sturbstu, so wurd ez erblos: / nim dir aine die sei dein genoß!“ (V.
45–50)

Oswalds Herz argumentiert ähnlich wie die jungen Grafen im *König Rother*. Maria E. Müllers Feststellung, Oswalds ursprünglicher in V. 35–42 vorgetragener Wunsch und der hier explizierte feudaladelige Heiratsgrund entsprängen zwei „unterschiedlichen Motivationszusammenhängen“, ist zwar zuzustimmen, nicht jedoch ihrer Schlussfolgerung, wonach beide „erzählerisch nicht verbunden werden“⁸⁹¹ könnten.⁸⁹² Der Text stellt verschiedene Argumente für eine Heirat vor, um sie am Ende der

⁸⁸⁸ Somit kann keine Rede davon sein, Oswalds initiativer Wunsch sei von „unbegründete[r] [...] Allgemeinheit“, wie Curschmann (1964), S. 13, formuliert, und erst durch seinen Traum motiviert – „mit dem Wunsch nach einem Erben.“

⁸⁸⁹ *ez* in V. 40 wird hier bezogen auf die Eheschließung, nicht auf *magedein* (V. 39); ungeachtet dessen, dass ein *magedein an sund* als Tautologie aufzufassen wäre. Konnotiert man *sund* mit sexueller Aktivität, folgert aus beiden Interpretationsmöglichkeiten letztendlich dasselbe: die Bedingung einer sexuell enthaltsamen, da unbedingt sündenfrei zu haltenden Ehe.

⁸⁹⁰ Siehe die korrespondierende Formulierung, mit der Christus dem Ehepaar sexuelle Handlungen verbietet (V. 3510): „*du solt aber chainer sunden mit der frauen pflegen!*“ Dagegen sieht Miller in Oswalds Vorbedingung lediglich eine „adressatengemäße[...] Einschränkung“. Miller (1978), S. 232.

⁸⁹¹ Müller, M. E. (1995), S. 131.

⁸⁹² „Die sich abzeichnende Kollision zwischen religiöser und reichspolitischer Ebene wird nicht ausgetragen. Stattdessen fängt die Geschichte noch einmal von vorne an.“ Müller, M. E. (1995), S. 131.

Werbungsüberlegungen im höchsten Ziel aufgehen zu lassen. Die entscheidenden Vorschläge kommen dabei von mit göttlicher Autorität ausgestatteten Ratgebern, nämlich von einem Engel und dem Pilger War-munt. Sie sind Indikatoren für den spezifisch spirituellen Charakter, den diese Brautwerbung von Anfang an besitzt und der immer stärker hervortritt.

Als Oswald trotz längerer Überlegungen in den zwölf ihm untergeordneten Königreichen keine passende Braut einfallen will, erscheint ihm „sein Engel“ (V. 59) und schlägt ihm eine exogame Ehe vor:

„ich wil dir raten, furst guot: / nim dir dhain frauen in den landen dein. / ich wil dir ez raten auf die treuen mein: / du muost varen uber mer / mit ainem kreftigen her / nach ainer haidnischer kuniginne: / die soltu uber mer her pringen. / du muost in die haidenschaft cheren / und kristenleichen glauben meren. / nim dir ein haidmische kunigin, / daz ist gots will und der lieben muoter sein!“
(V. 60–70)

Oswald weiß nun also, dass er den Blick nach Osten richten muss, um eine passende Ehefrau zu finden. Soweit gleicht seine Aufgabe derjenigen Rothers, allerdings mit der zusätzlichen Auflage, sich eine ungetaufte Braut zu suchen und im Glaubenskampf – „*uber mer / mit ainem kreftigen her*“ erinnert an Formulierungen aus der Kreuzzugsdichtung – die christliche Lehre zu verbreiten; die „religiöse Legitimierung der Brautwerbung“⁸⁹³ ist damit eingeleitet.⁸⁹⁴ Oswald nimmt den Auftrag des Engels freudig an.⁸⁹⁵ An dieser Stelle wird wieder ein bekanntes Element des Brautwerbungsmusters eingefügt, nämlich das Zusammenrufen der königlichen Ratgeber, um die richtige Braut zu finden. Oswald präsentiert sich willens, konsensual über die Werbung zu entscheiden; erwartungsgemäß folgen seine Vasallen willig der Ladung – „*die chomen im durch sein grosse er*“ (V. 94). Nach großzügiger Bewirtung wendet er sich mit seinem Anliegen an die Berater. Die Worte sind aufschlussreich:

„ich han euch nicht umb sunst zuosamen pracht, / merkt wes mir sei gedacht: / einen rat wil ich von euch nemen, / des turft ir euch nindert schämen. / ritter und knecht, / ir sult mir raten recht; / hertzen lieben freunt mein, / nun rat mir

⁸⁹³ Miller (1978), S. 232.

⁸⁹⁴ Rabea Kohnen verweist auf die Missionierungs-Parallelen zur Figur des historischen nordhumbrischen Königs Oswald, vgl. Kohnen (2014), S. 77–80.

⁸⁹⁵ V. 71–74: „*do er den rat wol vernam, / des früuet sich der werd man. / er sprach: ‚himlischer furst guot, / nun hilf mir uber des meres fluot!‘*“

waz daz pest mug gesein / mit treuen der ich euch getrau. / ir wist wol, meine land stant an ein frauen: / chunt ir mir indert gezaigen / unter kristen und unter haiden / ein kungin edel und reich / der leib sei kluog und minnekleich. / ir er michel und groß / und diu müg wesen mein genoß?"" (V. 143–158)

Oswald stellt also die Kriterien auf, die die Berater bei ihrer Wahl der richtigen Braut bedenken sollen: Sie soll von Adel, mächtig, klug sein, weltliches Ansehen und Liebreiz besitzen; sie dürfe Christin oder Heidin sein. Damit weicht Oswald von der himmlischen Anweisung ab und argumentiert konventionell feudaladelig. Diese Diskrepanz bleibt allerdings folgenlos, denn die Räte wissen keine passende Braut, die dem so außerordentlich mächtigen Herrscher ebenbürtig wäre (V. 170–182).⁸⁹⁶ Der traurige Oswald entlässt sie draufhin wieder in ihre Länder. In dieser Situation kommt der weitgereiste Pilger Warmunt an den Hof und wird von Oswald ehrenvoll empfangen. Oswald bittet Warmunt sofort zu einem vertraulichen Gespräch und unterbreitet ihm sein Problem (V. 213–220).⁸⁹⁷ In seiner Bitte an den fremden Pilger drückt Oswald ebenfalls den Wunsch nach einer heidnischen oder christlichen Braut aus, die – darauf scheint es ihm besonders anzukommen – von schöner Gestalt sein muss. Warmunt weiß auch sofort die passende Frau für Oswald:

„edler furst lobsam, / noch wil ich euch raten, ob ich kan: / enhalb des wilden meres fluot / do waiß ich ain kungin also guot, / ich muoß der warhait jehen, / ich han halt so schons nie gesehen / als ir werder leib; / ich gesach halt nie schoner weib; / ir schön ist aus der massen groß, / an schön lebt nindert ir genoß. / milter kunig Oswald, / ir leib ist minnekleich gestalt, / si ist tugentleich, / si gezäm dir wol uber deineu reich. / si ist die schon frau Paug genant / da ze Aron in dem land. / da ist auch ir vater gesessen, / ein haidem so vermessen. / si ist ein haidmischeu kunigin / und gelaubt an got und an die muoter sein. / si selb vierdeu jungfraue / (her, des sult ir mir getrauen), / si hat cristen gelauben / (her, daz ist an laugen) / haimleich vor dem haidmischen man, / und west ers, er gewun

⁸⁹⁶ „nun riet wir euch daz pest geren, / nun kun wir euch geraten nicht, / wie halt uns darumb geschicht. / eur gwalt ist aus der massen groß, / wir vinden nindert eur genoß; / in zwelf kunikreichen / vind wir nindert euren geleich, / si sein eur freunt oder eur aigen. / davon chun wir euch nicht gezaigen, / daz gelaubt uns, lieber herr mein: / wir wissen nindert ain kunigin / der wir des mügen getrauen, / daz si euch gezäm zuo einer frauen.“ Zur Beurteilung dieser Szene vgl. ausführlicher Unterkapitel 4.2.3.

⁸⁹⁷ V. 209–211: „er gevieng in under sein arm drat / und fuort in in sein pest chemnat. / do sie niemant hort weder sach, / [...].“ V. 213–220: „er sprach: ‚Warmund, ellender pilgrein, / sag mir auf die treue dein: / kanst du mir indert gezaigen / unter cristen und unter haiden / ain kungin schon und wol gestalt‘ / (also fragt sant Oswald) / ‚der leib sei hübsch und minnekleich, / deu mir gezäm uber meine reich?“

*ir daz leben an. / si wolten zuo der taufkeren / und kristenleichen glauben meren
/ paideu spat und frue, / nun habent si niemant derin helf darzuo.“ (V. 225–254)*

Die richtige Braut ist also die heidnische Königstochter Pauge, die schon Christin ist, sich aber nicht zu ihrem Glauben bekennen kann.⁸⁹⁸ Damit ist der Bekehrungserfolg zumindest im Hinblick auf die Braut selbst schon vor dem Beginn des Werbungsunternehmens sichergestellt und entschieden, was zu tun ist: Oswald ist sofort bereit, den ungetauften Christinnen zur Taufe zu verhelfen und sie vor Pauges heidnischem Vater zu retten; voll Entschlossenheit akzeptiert er das Risiko für sein eigenes Leben: „*nu muoß ich uber des meres fluot! / ich hilf in zuo der tauf, sprach der jung degen, / ,und gieng ez mir an mein werdes leben.*“ (V. 256ff.) Oswald überlegt, wer sein Werbungsbote sein könnte, der für ihn zu Pauge reisen, Auskunft über die Wahrhaftigkeit ihrer religiösen Absichten erlangen und damit seinen eigenen Kriegszug in Arons Land vorbereiten werde (V. 260–268). Warmunt macht ihn darauf aufmerksam, dass das riskante Unterfangen nur mit Gottes Hilfe gelingen könne (V. 271–280). In seiner Antwort bringt Oswald nicht nur erneut sein Gottvertrauen zum Ausdruck, sondern benennt den grundsätzlichen Charakter der Werbungsfahrt:

*„an gots hilf, redt der wird man, / ,treu ich sei nimmer gewinnen von dan; /
doch tuon ich ez in dem namen sein, / warleich auf die treue mein, / er hilft mir
mit den genaden sein, / daz mir wird die junge kunigin.“ (V. 281–286)*

Nur wenn Oswald die Reise im Namen Gottes – mit dem Ziel der Bekehrung und/oder der sündelos-gottgefälligen Ehe – unternimmt, kann sie erfolgreich sein. Oswald stellt Warmunt reiche Belohnung in Aussicht, wenn er für ihn das Werberamt antritt, doch Warmunt lehnt ab; für eine derart gefährliche Brautwerbung sei ein Gottesmann wie er nicht geeignet,⁸⁹⁹ denn:

⁸⁹⁸ Damit steht die Pauge-Figur in der Tradition von antiken Heiligen wie Juliana von Nikomedien oder Margareta von Antiochien. Die Aufdeckung ihrer heimlichen christlichen Konfession führte zu ihrem Martyrium. Vgl. von Stritzky, Maria-Barbara: Juliana von Nikomedien und Berger, Thomas: Margareta von Antiochien. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung Bd. 2, Freiburg/Basel u.a. 2003, Sp. 855f. und 1010f. sowie Curschmann (1964), S. 14.

⁸⁹⁹ V. 306: „*des uberhebt mich, lieber her mein!*“

„ez ist nie kain pot dar chomen, / der haidem hab im sein leben genomen; / ez ist chain pot nie chomen dar, / der haidem nem sein vil guot war; / der in pit umb die kunigin / dem schlecht er ab daz haubet sein. / der haidem hat daz verschworen / (gelaubt mir ez, furst hochgeporen), / er wel die tochter niemant geben / all die weil er hab sein leben.“ (V. 308–318)

Zu dieser auch aus dem *König Rother* bekannten Erschwernis kommt die akute Gefährdung Pauges durch die inzestuösen Pläne Arons, über die Warmunt ebenfalls Bescheid weiß: „er hat ains in seinem muot, / daz unterste im got der guot: / sterb im die alte haidenin, / er wel die tochter selber minn.“ (V. 319–322)⁹⁰⁰ Oswald, jetzt nur noch darauf fokussiert, Pauge aus dieser prekären Situation zu retten,⁹⁰¹ will sofort seine Vasallen zusammenrufen und Pauge mit Heeresmacht befreien.⁹⁰² Warmunt unterrichtet ihn jedoch von der militärischen Unbezwingbarkeit der Burg Arons und empfiehlt ihm, seinen zahmen Raben als Boten zu Pauge zu senden.

Vergleicht man den Prozess der Suche nach der richtigen Braut im *Münchner Oswald* mit dem idealtypischen Vorgang im *König Rother*, fällt zunächst auf, dass im *Oswald* die Vasallen weder die Initiative zur Brautsuche ergreifen noch zur richtigen Partnerin raten können. Maria E. Müller interpretiert diese Ratlosigkeit der Vasallen als geplante Disqualifizierung ihrer Kompetenz „und damit des Sinnens und Trachtens nach weltlicher Macht“.⁹⁰³ Berücksichtigt man, dass die Darstellung des konsensualen Entscheidungsprozesses zwischen dem Herrscher und seinen Vasallen im *König Rother* der Darstellung der imperialen Idealität Rotheres galt, kann dieses Argument auch für den *Münchner Oswald* in Anspruch genommen werden. Oswalds Einberufung seines weltlichen Beratergremiums zeigt, dass er als vorbildlicher Herrscher denkt und handelt. Darauf weist auch seine Argumentation den Beratern gegenüber hin, denn er führt vor ihnen Beweggründe für die Ehepläne ins Feld, die dem feudadal adeligen Denkhorizont entsprechen. Ihre Ratlosigkeit desavouiert sie nicht,

⁹⁰⁰ Zur Verbreitung des Inzestmotivs vgl. Curschmann (1964), S. 15.

⁹⁰¹ V. 324–326: „daz sol got selber understan, / daz der haidem sein tochter icht minn! / si sol werden zu ainer cristin.“ Vgl. auch Müller (1978), S. 233: „Jetzt hat der Heiratswunsch die Form eines notwendigen Handlungsprogramms angenommen: das eindeutig bestimmte Objekt der Brautwerbung weist Eigenschaften auf, die seine Entführung aus seiner heidnischen Umgebung verlangen.“ Müller (1978), S. 233.

⁹⁰² V. 328–330: „nu han ich mangen dienstman, / die fûer ich uber daz mer pald / und fûer sei dannen mit gewalt!“

⁹⁰³ Müller, M. E. (1995), S. 131.

sondern ist den besonderen Umständen dieser Brautwerbung geschuldet; hätte es sich um die Suche nach einer „normalen“ Braut gehandelt, hätten die Ratgeber, so könnte man spekulieren, wohl eine passende Partnerin für ihren König vorschlagen können. Stattdessen wird anhand dieser Szene verdeutlicht, dass Oswald vorbildlich jede Möglichkeit ausschöpft, um seine künftige Ehefrau zu finden, auch die zunächst naheliegende, seine Vasallen zu befragen. Für diese außergewöhnliche, spiritualisierte Brautwerbung kann jedoch nur ein Vertreter des geistlichen Bereichs die Braut nennen: Nur Warmunt kennt das *magedein an sund* (V. 39f.), das Oswald schon zu Beginn des Textes für sich gewünscht hatte.⁹⁰⁴

Die auffälligste Abweichung vom Brautwerbungsmuster Rotherischer Prägung stellt im Figurenpersonal des Werks Oswalds zahmer Rabe dar, von Gott selbst mit der Gabe der Sprache ausgestattet und so zum Werbungsboten prädestiniert,⁹⁰⁵ mit dem der Text ein humoristisches Element⁹⁰⁶ erhält. Diese Komik führte in der Forschungsgeschichte zu Irritationen, erschien sie manchen InterpretatorInnen doch für einen Text mit derart deutlich hagiografischen Zügen als eklatant unpassend.⁹⁰⁷ Jedoch ist zu bedenken, dass die Figur des Raben den Unterhaltungswert des *Münchener Oswald* wohl nicht nur für gegenwärtige Rezipienten erhöht, sondern der Text damit auch bei den zeitgenössischen Hörern und Lesern für mehr Aufmerksamkeit sorgte – eine narrative Finesse, die für den Erfolg des Textes wohl eher förderlich war. Darüber hinaus muss berücksichtigt werden, dass der Rabe als geflügeltes Himmelswesen in struktureller Parallele zum in die Handlung mehrfach eingreifenden Engel

⁹⁰⁴ Zum gleichen Schluss kommt auch Miller (1978), S. 233, der feststellt, die Brautwerbungshandlung werde hier „demonstrativ einer höheren, nicht im Bannkreis des politischen Herrschaftsbereichs befangenen Beratungsinanz unterstellt.“

⁹⁰⁵ V. 419–426: „*da sprach der edel rab: / her, merk waz ich dir sag: / chainer menschen stimme / wärstu nimmer von mir worden inne / und hietst ir auch noch nicht vernomen: / deu genad ist mir von got her komen. / du wirfest umb ein edle kunigin: / her, des wil ich dein pot sein!*“

⁹⁰⁶ Vgl. exemplarisch die Forderung des zurückgekehrten Raben, ihn zuerst zu verpflegen und ruhen zu lassen, bevor er Oswald am nächsten Morgen über das Ergebnis seiner Mission Auskunft geben könne. Der Rabe, nicht Oswald, ist hier Herr des Geschehens: „*er sprach: her, ir seit ein tail zu gach! / mich hat die müed und der hunger / meins lebens hart betwungen, / daz ich kain red nicht mag gehaben: / nu wil ich euch talens nicht sagen. / ir sult mir zuo essen und zuo trinken geben, / so mag ich dester paß red mit euch pflegen. / ir müest leben in den sorgen / die lang nacht untz an den margen: / wann deu nacht hat ein ende genomen, / so sult ir her wider zuo mir chomen.*“ (V. 1346–1356)

⁹⁰⁷ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 137f.

Gottes die passende Metapher für das direkte Eingreifen Gottes in das Geschehen bietet, das den Erfolg des Unternehmens erst sicherstellt.⁹⁰⁸

Die direkten Aktionen Gottes sind ebenfalls als signifikant für die geistliche Umbesetzung des Brautwerbungsmusters anzusehen. Dabei ist nach Miller die Art und Weise des göttlichen Einflusses auf die Handlung nach ihrer (Un-)Mittelbarkeit zu differenzieren.

„Der Übergang von der Einsetzung⁹⁰⁹ zum Ablauf des Handlungsschemas impliziert [...] den Wandel des göttlichen Wirkens: Gott vermittelt nicht mehr über entsprechende Instanzen⁹¹⁰ seinen *Rat*, sondern leistet unmittelbar *Hilfe*.“⁹¹¹

Die Rolle Gottes hat also auffällig aktiven Charakter und beschränkt sich nicht darauf, Oswalds Frömmigkeit in Form von Gebeten und Anrufungen zu demonstrieren, denn Gott selbst greift unmittelbar – in der Bettlerszene sogar leibhaftig – in die Handlung ein, allerdings nicht als buchstäblicher *deus ex machina*,⁹¹² sondern als notwendiger, aber keineswegs völlig überraschender Motor der Handlung.⁹¹³ Schon die ersten Verse machen die besondere Nähe Oswalds zu Gott evident. Oswald selbst stellt fest, dass die Brautwerbung nur ein ‚Gemeinschaftsunternehmen‘ zwischen ihm selbst und Gott sein kann, wenn sie zum Erfolg führen soll.⁹¹⁴ Auch das listige Handeln Oswalds vor Arons Burg ist weniger Ausdruck ‚eigenständiger‘ Klugheit wie bei Rother, sondern Beweis seiner Gottgefälligkeit; es zeigt, wie auch die Wunder, dass Gott dem Gläubigen in Bedrängnis seine Hilfe nicht versagt.⁹¹⁵ Dabei kommt den

⁹⁰⁸ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 140.

⁹⁰⁹ gemeint ist: des Brautwerbungsmusters.

⁹¹⁰ Miller meint Engel, Pilger und Raben.

⁹¹¹ Miller (1978), S. 234. Hervorhebungen im Original.

⁹¹² Die Gottesfigur bietet nämlich keineswegs eine „nicht aus der inneren Entwicklung des dramatis[chen] Geschehens heraus notwendige Lösung des dramatis[chen] Knotens durch unerwartetes Eingreifen“, vgl. Kühnel, Jürgen: *Deus ex machina*. In: Schweikle, Günther/Schweikle, Irmgard (Hg.): *Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen*. 2., überarb. Aufl., Stuttgart 1990, S. 96. Zur Rolle Gottes vgl. näher Kragl (2007).

⁹¹³ Vgl. z.B. seine Hilfe für den Raben beim Fischfang (vgl. V. 652ff) und bei der Flucht vor den Meerfrauen (vgl. V. 731–734), das wundersame Wiederfinden des verlorenen Ringes (vgl. V. 1275–1278).

⁹¹⁴ In V. 41f. bittet Oswald Gott explizit um seine Hilfe: „*ei himlischer furst her, / nu gib mir rat und ler!*“

⁹¹⁵ Zur Rolle Gottes vgl. genauer Kap. 4.2.3 und, mit Bezug auf die Bettlerszene, Kap. 4.2.4.

Wundertaten,⁹¹⁶ die Gott direkt⁹¹⁷ oder durch Oswald wirkt, besondere Bedeutung zu.⁹¹⁸ Sie

„verdeutlichen [...] einerseits die extreme Gefährlichkeit der Brautwerbung und fungieren somit im Sinne des Schemas. Andererseits ordnen sie die beherzte Tat dem Gottesvertrauen unter und verwandeln damit tendenziell jeden Schritt der christlichen Werbungsakteure in ein Zeichen der Macht des Christengottes. Das Brautwerbungsschema wird also konsequent realisiert und enthält dabei permanent den Verweis auf ein übergeordnetes Agens.“⁹¹⁹

Die legendentypische Doppelfunktion des Wunders als Zeichen und als Hilfe wird im *Münchner Oswald* klar erfüllt.⁹²⁰

4.2.2 GOTTVATER – KÖNIGSSOHN

Oswald ist, genau wie Rother, ein verwaister junger Herrscher, der seine Eltern früh verloren hat. Der Dichter betont explizit, dass vom Verlust der Eltern Oswalds Sorgen herrühren:

„nun verwaistet sand Oswald frue, / daz im gie grosseu sarg zuo; / er lebt mit sargen / abend und den margen; / des twang in grosseu not, / wann im was vater und muoter tod.“ (V. 19–24)

Der Text schweigt über die Umstände des Aufwachsens und der Erziehung Oswalds sowie über eine etwaige emotionale Bindung an einen der Vasallen in der Rolle eines Ziehvaters; der freundliche Empfang der Boten und ihre überaus generöse Verpflegung illustrieren Oswald als vorbildlichen König.⁹²¹ Als er die Vasallen zur Heerfahrt nach Aron auffordert, beruft sich Oswald zum einzigen Mal auf seinen familiären Hin-

⁹¹⁶ Zur Bedeutung der Wundertaten für die Stilisierung der Oswald-Figur vgl. auch unten Kapitel 4.2.3.

⁹¹⁷ Vgl. den Nebel bei der Verfolgung durch die Heiden, V. 2817–2822: „do sant das himlisch kint / dem haiden under sein galein ain nebel und ain wint, / daz si nicht mochten gesehen / (als wir noch horen jehen) / oder war iegleicher keren solt, / als ez got selber wolt.“

⁹¹⁸ Vgl. Quell-, Erweckungs- und Sterbewunder zur Taufe der Heiden, V. 2965–3195.

⁹¹⁹ Miller (1978), S. 236: „Als Hilfe fungiert das Wunder auf der Linie der weltlichen Handlung [...], als *Zeichen* abstrahiert es vom Fortgang der Geschichte und verweist auf die Macht Gottes.“ Hervorhebungen im Original.

⁹²⁰ Vgl. Miller (1978), S. 236.

⁹²¹ Vgl. V. 109f. und 121–136.

tergrund. Aus dem vorbildlichen Verhalten seines Vaters Sewart den Lehnsleuten gegenüber leitet er den Anspruch ab, sie sollten diese Wohltaten nun generationenübergreifend an ihm vergelten.⁹²² Im Gegensatz zum *Rother*-Dichter muss den Verfasser des *Oswald* mit seiner ganz anderen Aussageabsicht die genealogische Einbettung seines Protagonisten auch gar nicht interessieren. Die Genealogie endet mit Oswald; der Lobpreis adeliger Fertilität liegt nicht in seinem geistlichen Interesse, für dessen Propagierung er auch keinen realhistorisch fassbaren Fixpunkt – wie Karl den Großen – benötigt, liegt doch der Beweis ‚seiner‘ Wahrheit im göttlichen Auftreten und Befehl selbst und ist damit von höchster Autorität abgesichert. Oswald handelt, verglichen mit Rother, als Herrscher wesentlich unabhängiger von den Großen seines Reiches, er ist kaum in feudalladeliges Gemeinschaftshandeln eingebunden. In Krisensituationen wendet er sich nicht an seinen Hofstaat, sondern findet in Gott seinen Ratgeber; die Vasallen sind schlichtweg nicht relevant genug, um genauer gezeichnet werden zu müssen. Demgemäß bleibt die profane Hofumgebung blass und ohne herausragende Figuren, so dass auch über eventuelle intergenerationelle Bezüge oder Spannungen keine Aussage getroffen werden kann.⁹²³ Lediglich eine einzige Stelle bietet eine individuelle Äußerung eines alten Lehnsmannes, der nach der Ankunft in Arons Land dazu rät, das Heer zwischen zwei Bergen zu lagern und damit vor Aron zu verstecken. Alter wird hier mit Erfahrung gleichgesetzt, also positiv konnotiert. Oswald folgt dem Rat (vgl. V. 1667–1684).

In seiner desperaten Ausgangssituation sucht und findet Oswald Trost im Glauben und (gottes)kindlichen Zwiegespräch mit Gott. Als er das intime Gespräch mit Gott wegen seines Heiratswunsches sucht, ist er 24 Jahre alt. Im *Münchner Oswald* dient diese Altersangabe dem Ausweis der Notwendigkeit göttlicher Anleitung für den – zumindest in geistlicher Hinsicht – noch unreifen jungen Mann:

⁹²² V. 1571–1576: „*ei seit all unverzait / und werdet schon mit mir berait / und berait euch mit mir auf die vart / und gedenkt an meinen vater Sewart: / hab euch der ie dhain guot getan, / des sult ir mich geniessen lan!*“

⁹²³ Allenfalls wäre zu spekulieren, ob Oswald mit der Formulierung seines Heiratswunsches dem Vasallenrat gegenüber auf konventionell dynastische Heiratsmotive anspielt, um einem Konflikt mit den Lehnsleuten auszuweichen, in deren Interesse ja die Fortsetzung der königlichen Genealogie liegen müsste.

„er was jung zuo der stund, / daz er sich nicht versinnen kund: / der milt kunig
 Oswald / was nür vier und zwaitzig jar alt. / doch wie gar er ain kind was, / des
 reichen gots er nie vergaß: / er was ze allen zeiten in dem geträcht, / wie er got
 wol gedienen mächt.“ (V. 25–32)

Walter Müller-Römheld hat darauf hingewiesen, dass das beschriebene Lebensalter Oswalds „nur vom kanonischen Alter des Geistlichen her voll verständlich“⁹²⁴ werde; analog zum Beginn der Lehrtätigkeit Christi mit 30 Jahren⁹²⁵ gelte die Regel, dass ein Priester erst in diesem Alter seine intellektuellen Fähigkeiten ganz beherrsche; mit „24 Jahren ist Oswald noch zu jung, er hat seine Verstandeskräfte noch nicht voll entfaltet.“⁹²⁶ Zieht man auch hier den Vergleich mit dem *König Rother* heran, wird deutlich, dass auch in dieser scheinbar randständigen Altersangabe die Hybridität des Textes zwischen profaner Brautwerbungserzählung und Heiligenlegende aufscheint: Als Pippin 24 Jahre alt ist, ist er alt genug für die Herrschaftsübernahme, die Altersangabe dient also dem Ausweis von Reife – Oswald hingegen hat die weltliche Herrschaft schon (länger?) selbst inne, generationeller und Machtwechsel fielen anscheinend zusammen. Als weltlicher Herrscher ist Oswald für die Ausübung seines Amtes also unzweifelhaft alt genug. Für die hagiografisch-legendenhafte Orientierung des Textes gelten jedoch andere, geistliche Vorgaben, wie von Müller-Römheld konstatiert: in religiöser Hinsicht bedarf Oswald weiterhin der gottväterlichen Hilfe. Dieses Anleitungsbedürfnis ficht jedoch seine königlich-weltliche Autorität nicht an. Eine emotionale Beziehung wie zwischen Rother und seinem Ziehvater Berchter besteht im *Münchner Oswald* zwischen Oswald und Gott: Er ist wichtigster Ratgeber und Vertrauter⁹²⁷ des heiligen Königs und stellt selbst durch sein persönliches Auftreten die besondere Nähe Oswalds zur göttlichen Sphäre unter Beweis. Sucht man nach Hinweisen für eine affektive Nähe Oswalds zu einer Person aus seinem Herrschaftsbereich, sind sie allenfalls in seiner Beziehung zu seinem Raben zu finden, den er selbst „vollikleichen zwelf jar“ (V. 362) aufgezogen hat und den er – vielleicht nicht nur wegen seiner unbedingten Notwendigkeit für den Erfolg der Werbung – nach dessen

⁹²⁴ Müller-Römheld (1958), S. 64.

⁹²⁵ Vgl. Lk 3,23: „Jesus war etwa dreißig Jahre alt, als er zum erstenmal öffentlich auftrat.“

⁹²⁶ Müller-Römheld (1958), S. 64.

⁹²⁷ Vgl. Müller-Römheld (1958), S. 64.

Ankunft bei seinem Heer außergewöhnlich herzlich willkommen heißt.⁹²⁸

Im Gegensatz zu ihrem Retter und Bräutigam hat Pauge, genau wie Konstantins Tochter im *König Rother*, zwar noch Vater und Mutter, Idealität erwächst aus dieser idealtypischen Grundkonstellation jedoch nicht. Das hat nicht nur damit zu tun, dass Pauge als anscheinend ebenfalls einzigem Kind ihrer Eltern für den dynastischen Machterhalt besondere Bedeutung zukommt, sondern es wird durch zwei brisante und miteinander verzahnte, zusätzliche Herausforderungen verschärft, die dieser Brautwerbung ihr charakteristisches Gepräge verleihen und die Werbungsaktion zur Rettungsmission machen, die unbedingt durchgeführt werden muss. Gemeint sind die Gefährdung von Pauges Seelenheil durch die Unmöglichkeit, unter den gegebenen Umständen die Taufe zu erlangen, und die Gefährdung ihrer körperlich-moralischen Integrität durch die anscheinend konkreten inzestuösen Absichten Arons. Die Anforderung des Brautwerbungsmusters nach einer exogamen Partnersuche wird im *Münchner Oswald* erfüllt, aber zur Darstellung eines heidnisch-exotischen Herrschaftsraums genutzt, in dem Arons Agieren zwar deutlich von bekannten feudaladeligen Denkmustern bestimmt ist, mit dem Bedrohungsszenario des Vater-Tochter-Inzests allerdings über die konventionelle Sanktionierung der Partnerwahl des eigenen Kindes weit und verwerflich hinausgeht. Der Verlust Pauges ist aus der Perspektive Arons ein mehrfacher: Er verliert sie nicht nur an eine andere Religion und einen anderen Machtbereich und damit die prinzipielle Möglichkeit, seine Dynastie matrilinear fortsetzen zu lassen, sondern mit der Durchkreuzung seiner Pläne, die Tochter selbst zu ehelichen, auch die exklusivste, aber christlich tabuisierte Möglichkeit dynastischer Reproduktion. Vor diesem Hintergrund ist eine Einigung Pauges mit ihrem Vater unmöglich; zur Rettung vor der ewigen Verdammnis kommt ohnehin nur ihre Taufe infrage. Im Handlungsverlauf zeigt sich, dass Pauge die Herr-

⁹²⁸ V. 1939–1952: „der milît kunig Oswalt / gie engegen dem raben pald; / mit mangem hochgelobten degên / gie er dem raben engegen. / daz die welt also abpirt, / daz kain pot mer also enpfangen wird / als der rab ward enpfangen / von sand Oswalt und von allen seinen mannen! / sand Oswalt nicht enlie, / den raben er auf sein hand gevie / und sprach: ‚lieber rab mein, / du solt mir gotwilchomen sein! / seit du nûr pist her chomen, / nu wird uns laides vil benomen.“

schaftspraxis ihres Vaters offen kritisiert⁹²⁹ und ihn für ihre Zwecke instrumentalisiert.⁹³⁰ Aron bleibt uneinsichtig, erst seine religiöse Konversion ändert sein Wesen. Das Verhältnis Pauges zu ihrer Mutter scheint ebenfalls nicht gerade von herzlicher Zuneigung geprägt zu sein: Als Aron durch die Hirsch-List auf die Jagd und damit aus seiner Burg herausgelockt ist, beeilt sich Pauge mit ihren drei Begleiterinnen, verkleidet die Burg zu verlassen; eine andere ihrer Hofdamen zieht auf Pauges Befehl hin deren Kleidung an und täuscht damit die Königin, von der sich Pauge nicht verabschiedet (V. 2485–2582).⁹³¹ Pauges Mutter tritt, entsprechend ihrer untergeordneten Bedeutung, auch nur einmal in wörtlicher Rede in Erscheinung. Als Aron von der Jagd zurückkehrt, erkundigt sie sich zuerst nach seinem Jagderfolg, bevor sie ihm hohnlachend über die skandalöse, mittlerweile entdeckte Flucht Pauges informiert.⁹³² Damit scheidet sie aus der Handlung aus. An der die Aron-Handlung abschließenden Verfolgung und Massentaufe nimmt sie nicht teil.

Weltliche Verwandtschaftsbeziehungen werden im *Müncher Oswald* von Beginn an von geistlichen Bezugsgeflechten substituiert. Sie verlieren auch dort, wo sie überhaupt eine Rolle spielen, nämlich in der heidnischen Machtsphäre, letztendlich jede Relevanz: An die Stelle des menschlichen (Zieh-)Vaters des elternlosen Königs tritt Gott selbst; aus dem bedrohlichen heidnischen Vater Aron wird Zentinus, nicht nur „schweher“ (V. 3195) Oswalds, sondern nun Bruder in Christus. Zwar wird er noch mit nach England genommen,⁹³³ ist aber funktionslos geworden und verschwindet hier aus dem Text. Die Marginalisierung der genealogi-

⁹²⁹ Pauge legt die Konsequenzen aus Arons Wortbruch gegenüber dem Raben für sein herrscherliches Ansehen provokativ offen dar: „was hastu gerochen / daz du den frid hast zerprochen / an dem edeln raben?! / sich, des muostu immer schand haben: / verleust er in dem frid daz leben sein, / daz stet ubel an den eren dein / und muost sein auch immer laster haben, / wo man ez sol singen oder sagen: / man spricht, du seist worden treulos, / und wirst nimmer dhains pidermans genoß.“ (V. 1011–1020)

⁹³⁰ Vgl. ihre Drohung, als Frau eines Spielmanns das Land zu verlassen, sollte Aron ihr nicht Oswalds Raben übereignen, V. 1003–1078.

⁹³¹ Vgl. V. 2497f.: „für mein muoter, die kungin frei, / und tuo, als ich ez selber sei.“

⁹³² V. 2680–2689: „deu alt kungin begund lachen und sprach: / ,reicher kunig, laß an zoren, / all dein arbeit ist verloren! / dein pirschen und dein gejaid / daz chümt uns nu ser zuo laid: / unser tochter, deu chunigin, / die ist mit den goltschmiden von hin! / si selb vierde junkfraue, / o wie solt ich ir des getrauen: / si ist mit in auf dem wilden sel!“

⁹³³ V. 3195–3198: „sand Oswalt nam den schweher sein / und die vier magedein / und alle seine dienstman / und zogten da frolich von dan.“

schen Beziehungen im *Münchener Oswald* fügt sich logisch in die Darstellungsabsicht des Textes ein; zwar werden feudaladelige Handlungsmuster noch anzitiert, aber – genau wie die oben dargestellten Elemente des Brautwerbungsmusters – vom geistlichen Motivationsgefüge von Bekehrung und Erlösung schrittweise abgelöst.

4.2.3 HEILIGER IM ROLLENKONFLIKT?

Geht man davon aus, dass das Idealbild des mittelalterlichen Herrschers zwar von einer besonderen Sakralität, nicht jedoch notwendigerweise von Heiligkeit geprägt ist, und hält man des Weiteren an der Opposition dynastischer Fertilität zu heiligmäßiger Enthaltensamkeit fest, muss man Oswald als gescheitert sehen, wenn man den Text aus feudaladeliger Perspektive liest. Als Heiliger entzieht er sich aber offenbar herkömmlichen hochadeligen Bewertungskategorien; eine ‚echte‘ Heiligenvita ist der Text dennoch keineswegs. Daher ist zu fragen, ob der Dichter auch die Figur Oswalds selbst hybrid angelegt hat – zwischen Herrscher und Heiligem – und ob in der Darstellung des Königs überhaupt Elemente von Idealherrschaft, wie sie für Rother festgestellt werden konnten, zum Tragen kommen, oder ob die Oswaldfigur nicht vielmehr ausschließlich mit Heiligenqualitäten ausgestattet ist. Aus dem Kapitel zum *König Rother* sind neben der festen Absicht, die Dynastie fortzusetzen, die maßgeblichen Kennzeichen königlicher Idoneität bekannt, die sich in Teilen gegenseitig bedingen und durchdringen: Macht und Reichtum, Großzügigkeit, Christlichkeit, *list*, Tapferkeit, Verantwortungsbewusstsein für Reich und Vasallen, fleißige Richtertätigkeit, unbedingte Loyalität zu den stets konsensual mitherrschenden Gefolgsleuten.

Über Macht und Reichtum verfügt Oswald ebenfalls: Ihm sind zwölf Könige, 24 Herzöge und 36 Grafen untertan und damit also, wie Rother, die symbolischen 72 Repräsentanten weltlicher Macht.⁹³⁴ Dazu kommen allerdings noch (V. 15f.) „*neun edel pischof / die dienten im auf seinem hof*“, außerdem eine unbekannte Zahl von Rittern und Knappen. Denkbar wäre es, dass der Autor mit der Erwähnung der dem Herrscher untergeordneten Bischöfe auf die Vermischung der weltlichen und der geist-

⁹³⁴ Vgl. V. 7–14.

lichen Sphäre in der Person Oswalds verweist.⁹³⁵ Oswalds herrscherliche Autorität steht unzweifelhaft fest; zu beiden Gelegenheiten, als Oswald seine Vasallen zusammenruft (vgl. V. 75–192 und 1477–1632, mit partiell identischen Formulierungen), sind die Lehnsmleute sofort zum Königsdienst bereit.⁹³⁶ Ihnen gegenüber ist Oswalds *milte* augenfällig.⁹³⁷ Sie ist sein auffälligster Wesenszug, wie der Erzähler schon am Beginn des Textes klarstellt:

*„wolt ir herschaft stille tagen, / so wolt ich euch chunden und sagen / von dem
miltisten man / so er daz leben ie gewan: / daz was sand Oswald aus Engellant,
/ also tuot uns daz puoch bechant.“* (V. 1–6)

Auch das Epitheton *sand* wird bereits hier eingeführt und macht deutlich, dass die Rezipienten nun mit der Geschichte eines Heiligen zu rechnen haben. Der Erzähler verwendet beide Epitheta immer wieder; als *milt* wird Oswald auch mehrfach direkt angesprochen.⁹³⁸ Dass es sich dabei um eine programmatische Vorgabe und nicht um ein Element semi-oraler Formelhaftigkeit handelt, macht die rückgewandte Perspektive klar: Es ist nur konsequent, dass Oswalds wichtigste Eigenschaft sogar die Art seines Gelübdes bestimmt, das entscheidend für den weiteren Verlauf der Handlung ist. Es wäre beispielsweise auch das Versprechen denkbar gewesen, ein Kloster zu gründen oder eine Kirche zu bauen. Oswald wählt jedoch den Freigiebigkeitseid:

*„er sprach: ‚himlischer trachtein, / nu nim hin die treue mein, / daz mich auf
ertreich chain man / nimmer mer nichts gepiten chan, / – wes er durch deinen
willen begert, / her got, des wirt er alles gwert: / er pit mich umb purg oder umb
land, / wes er mich durch deinen willen ermant, / und pät er mich umb daz
haubet mein, / ich gāb im ez durch den willen dein: / und hilf mir mit eren /*

⁹³⁵ Als Indiz für eine eventuelle Positionierung des Dichters in der alten Frage der Superiorität der herrscherlichen oder der geistlichen Würde und des herrscherlichen Zugriffs aufs Bischofsamt erscheint der Hinweis, auch angesichts der unsicheren Datierung, als zu wenig eindeutig.

⁹³⁶ Ungeachtet seiner Eigenmächtigkeiten ist auch am Gehorsam des Raben prinzipiell nicht zu zweifeln, vgl. seine erklärte Bereitwilligkeit, für die Erfüllung seines Werbungsauftrages auch sein Leben hinzugeben (V. 420–430).

⁹³⁷ Vgl. ihre außergewöhnlich großzügige Bewirtung, V. 121–136.

⁹³⁸ Vgl. zu *sand* exemplarisch V. 75, 1658, 2099 ; *milt* wird Oswald beispielsweise genannt in V. 27, 235, 577, 3224.

*hin von den haidnischen herren, / daz ich nicht chom zuo laide / hie von den wilden haiden!*⁹³⁹ (V. 2799–2812)

Milte ist also bei Oswald nicht nur klassische Herrschertugend, sondern erscheint, als davon unabhängige Eigenschaft im Rekurs auf die christlichen Werte der Barmherzigkeit und Nächstenliebe als Kennzeichen seiner exzeptionellen Frömmigkeit. Oswald scheint sie nicht nur aus politischem Kalkül einzusetzen.⁹⁴⁰ Sonst wäre kaum erklärbar, dass er sich in der Bettlerszene über die an und für sich klugen Warnungen seiner Vasallen hinwegsetzt, doch nicht derart verschwenderisch mit seinem Besitz umzugehen, und dabei sogar körperliche Gewalt gegen seine Hofleute anwendet – freilich erst, nachdem diese den ‚Bettler‘ tätlich angegriffen haben. Er bezieht sich dabei ausdrücklich und selbstbewusst auf seinen Eid und betont, dass er mit seinem eigenen Gut machen könne, was er wolle.⁹⁴¹ Zu diesem vor feudaladeligem Horizont äußerst kurzsichtigen Verhalten Oswalds passt die vor dem Beginn der Botenreise beschriebene Szene, in der der Rabe Oswald darauf aufmerksam machen muss, dass seine königsgleiche Ausstattung aufsehererregend den Reichtum seines Herrn Oswald repräsentiere und damit dessen Werbung um Pauge positiv unterstützen werde; selbst wäre Oswald die einem Rother selbstverständliche repräsentative Machtdemonstration nicht eingefallen.⁹⁴² Was die Loyalität Oswald zu seinen Vasallen betrifft, erlaubt der Handlungsverlauf keine Aussagen; nirgendwo sind die Lehnleute in Gefahr, so dass Oswald seine Beistandsbereitschaft beweisen müsste. Auch Oswalds Werbungsbote gerät mehrfach in Bedrängnis, benötigt jedoch bezeichnender-

⁹³⁹ Damit ist zudem „die immerwährende Anwesenheit des höchsten Willens im augenblicklichen Sprechakt realisiert“. Miller (1978), S. 235.

⁹⁴⁰ Oswalds Großzügigkeit seinen Vasallen gegenüber bei ihrer ersten Versammlung (vgl. V. 75–192) ist jedoch aufsehererregend und sicher dazu angetan, die Bereitwilligkeit der Vasallen zur Hilfe zu erhöhen.

⁹⁴¹ V. 3377–3400: „do er so vil pat den fursten her, / daz muot die diener so ser: / schintvessel und chamrer / den ward ir gemuet allez schwär: / si hetten nicht mer ze peiten, / si raichten in zuo der seiten; / den pilgrein wolten si pessern / und zukten ireu messer / und wolten in gestochen han. / daz begund sand Oswalt unterstan: / sei grosseu er in des betwang, / daz er von dem tische sprang. / der edel furst hochgeporen / schluog ainen schintvessel zuo den oren, / den andern stieß er an den giel, / daz er an den rucken viel; / dem dritten gab er ainen ungefuogen schlag, / daz er gestrekt vor seinen füessen lag. / den vierden nam er pei dem har / und zoch in umb gar ungewar. / er sprach: ‚wart an die vaigen pueben, / wie treibent die so ungefuogen! / waz welt ir, umb weu er mich pitt? / nu get ez doch aus eurem kasten nit!“

⁹⁴² Vgl. V. 435–462.

weise nicht die Hilfe seines Königs, um sich daraus wieder zu befreien.⁹⁴³ Die Befindlichkeit seiner Untergebenen kümmert Oswald offensichtlich nicht; auf das Geständnis seines Kämmerers, er habe den Raben zu Hause vergessen, geht er gar nicht ein, ihn beschäftigen stattdessen nur die Konsequenzen.⁹⁴⁴ Oswald zeigt, anders als Rother, an keiner Stelle besondere Fürsorge für seine Lehnsleute. Im Gegensatz zu Rother trifft er auch keine administrativen Maßnahmen für die Reichsverweserschaft, als er selbst zur Eroberung Pauges das Land verlässt.⁹⁴⁵ Als *rex iustus* präsentiert ihn der Text ebenfalls nicht, Oswald ist auch in seinem Herrscherhandeln ausschließlich auf die Brautwerbung fokussiert und besitzt keinerlei administrative Interessen.

Damit wird der Stellenwert des weltlichen Herrschaftsverbandes für das Sinngefüge des *Münchner Oswald* offenbar. Die oberflächlichen Anzeichen konsensualer Herrschaft – Einberufung des Rates und Oswalds Willen, ihn auch zu berücksichtigen, Leistung des Heeresdienstes, Ausstattung von Bote und Heer – unterstreichen das Bild Oswalds als vorbildlicher Herrscher. Bei genauerem Hinsehen erkennt man jedoch, dass die Unterstützung der Vasallen zwar formal vorhanden ist, an Wendepunkten der Geschichte jedoch nicht über den Erfolg Oswalds entscheidet. Das betont die Handlung mehrfach bei der Verfolgung des christlichen Heeres durch Aron. Hier ist es stattdessen Gott, der wiederholt direkt eingreifen oder Wunder wirken muss, damit Oswald letztendlich siegt. Bei existenziellen Problemen ruft Oswald nicht seine Lehnsleute, sondern wendet sich direkt an Gott. Mit seinem Eid erreicht er, dass Gott seine Schiffe im Nebel vor den heidnischen Verfolgern versteckt.⁹⁴⁶ Als die Kontrahenten auf einer Insel gelandet sind, leitet Oswald die nicht mehr zu verhindernde Schlacht mit einer Kreuzzugsrede ein, die im typischen Versprechen des ewigen Lebens für jeden gipfelt, der im Heiden-

⁹⁴³ Vgl. exemplarisch die Befreiung des Raben in der Meerfrauen-Episode mit der Hilfe Gottes, V. 731–734.

⁹⁴⁴ V. 1719–1728: „*der kamrer besargt des herren zorn / und want, er müest sein leben haben verlorn. / er kniet fur in auf daz lant / und sprach: ‚mein leben stat in eur hant.‘ / sand Oswald des erschrikt ser: / ‚o daz wir ie sein komen her! / o aller meiner dienstman‘ / (sprach der furst lobsam), / ‚ich pin chomen under die wilden haiden, / nu stat ez mir ie so laide!‘*“

⁹⁴⁵ Der Rabe gibt knapp Auskunft über die Zustände in England während der Abwesenheit Oswalds (V. 1955–1958): „*sand Oswald fragt in der mâr, / wie dem frid in Engellant wâr. / er sprach: ‚frid und genad ist in Engellant / under deinen dienstlâuten allen sant.‘*“

⁹⁴⁶ Vgl. V. 2813–2822.

kampf zu Tode kommt.⁹⁴⁷ Mit dieser Aussicht gestärkt, kann Oswald seine Tapferkeit zeigen und an vorderster Front, mit der Fahne in der Hand, gegen die Heiden ziehen: *„den sturmvan er selb in sein hant gevie. / her gegen den haiden was im gach, / die seinen eilten im vast nach“* (V. 2878ff.).⁹⁴⁸ Oswald stellt hier also sein kriegerisches Können und seinen Mut unter Beweis.⁹⁴⁹ Allerdings steht die Szene in auffälligem Kontrast zu seinem vorherigen Verhalten, denn in Bedrängnis zeigt er sich sonst wenig souverän; zaghaft verzweifelt er schnell⁹⁵⁰ und ist fast immer⁹⁵¹ auf Hilfe angewiesen⁹⁵² – entweder auf die *list* Pauges, die beispielsweise die Verkleidung Oswalds als Goldschmied vorschlägt,⁹⁵³ oder eben auf göttlichen Beistand. Als Oswald mit seinem Heer in Arons Land ankommt, weiß er nichts Zielgerichtetes anzufangen, da er ohne den Raben keine Möglichkeit hat, mit Pauge in Kontakt zu treten. Die Handlung stockt, bis der vergessene Rabe, der auf die verzweifelte Bitte Oswalds von einem gottgesandten Engel geholt wurde,⁹⁵⁴ wieder bei Oswald angekommen ist und er ihn mit der ausdrücklichen Bitte um detaillierte Handlungsanweisung zu Pauge schickt:

„nu hat mich mein herr zuo euch gesant her, / daz ir im gebt rat und ler, / wie er euch sull gewinnen / aus der purk guot, / enpeut euch der furst hochgemuot.

⁹⁴⁷ V. 2857–2859: *„wer nu von den haiden wirt erschlagen, / des sel muoß grosse genad haben / in dem ewigen leben.“*

⁹⁴⁸ Noch offensichtlich wird Oswalds Kampfkraft einige Verse später (V. 2903–2910): *„sand Oswald der weigant / fuort den sturmvan in sein selbes hand: / der manhait was er nicht ein tor, / den seinen vacht er ritterleichen vor; / er vacht als ein wilder per / und gab den seinen rat und ler; / er fuort den streit so weislich, / des freuten sich die seinen all gleich.“*

⁹⁴⁹ Vgl. auch Kohnen (2014), S. 81; laut Kohnen rekurriert der Text hier auf die Oswald-Vita des Beda Venerabilis, der Oswald als Krieger und damit einen neuen Heiligkeitstypus präsentiert habe. Mutig und entschlossen zeigt sich Oswald auch, nachdem ihm Warmunt die Hintergründe und Gefahren der Werbung um Pauge eröffnet hat, vgl. V. 320–330.

⁹⁵⁰ Vgl. Oswalds Reaktion als entdeckt wird, dass der Rabe vergessen wurde (V. 1744): *„ich han euch gefuort in den grimmigen tod!“*

⁹⁵¹ Wie er den Hirschen, um dessen Mitnahme ihn Pauge gebeten hat, präzise für deren Befreiung nutzbar machen kann, fällt Oswald im Schlaf selbst ein (*„mir haben geraten die sinne mein“*; V. 2341).

⁹⁵² Diese Hilfsbedürftigkeit Oswalds formuliert der gekränkte Rabe in drastischer Offenheit (V. 1817–1822): *„nu wie gar ist mein herr ain tor! / nu sagt ich im ez alles vor / do von er ist chomen in arbit; / daz han ich im alles vor gesait: / ich sagt dem fursten hochgeborn, / chäm er an mich, sein arbit wär gar verlor.“*

⁹⁵³ Vgl. V. 2071–2092.

⁹⁵⁴ Vgl. V. 1755–1784.

*/ ir sult im enpieten reche, / ob er umb euch sull vechten. / daz tuot er dann
recht geren, / wan er hat mangel dienstherren.“* (V. 2055–2062)

Für Oswald stellen kämpferische Tatkraft und verzweifelte Anrufung Gottes jedoch keinen Gegensatz dar. Das zeigen die Worte, die er an die rat- und mutlosen Vasallen richtet, nachdem ihm offenbart worden ist, dass der Rabe in England vergessen wurde:

*„ir sult volgen meiner ler: / ir werden helt guot, / nempt alle an euch vesten
muot. / seit der manhait stät / und ziecht ab eur streitgewät. / ir stoltzen recken
werden, / nu vall ieglicher kräutzel auf die erden; / freien und dienstman, /
ruofet got von himel an / und pit die himelich kunigin, / daz si uns helffroleich
von hin!“* (V. 1760–1770)

Mit dem Ablegen der Rüstung ist für Oswald also keinesfalls die Aufgabe von *manhait* verbunden. Sein striktes Gottvertrauen ist Ausweis seiner besonderen Glaubenskraft und Nähe zu Gott; damit ist keine Negativaussage über seine Qualität als tapferer Kriegsherr verbunden. Oswald ist williges Instrument der Pläne Gottes⁹⁵⁵ und steht auch damit außerhalb üblicher Bewertungskategorien. So entsteht auch unter diesem Aspekt ein bemerkenswerter Kontrast zu Rother. Wo dieser sein Anliegen in entscheidenden Momenten durch *list* vorantreibt, setzt Oswald stattdessen auf die Hilfe Gottes. Im *Münchner Oswald* ist es Sache Pauges und des Raben, den dennoch notwendigen *list* anzuwenden.⁹⁵⁶ Im Gespräch des ‚Goldschmieds‘ Oswald mit Aron zeigt sich Oswald selbst raffiniert, auch der Erzähler charakterisiert seine Argumentation als *listikeich*. Er gibt vor, er habe gehört,

*„wie daz dein tochter enpfestet wär; / die hietstu geben ainem man / (nicht
anderst ich dir gesagen chan). / do wir deu mār wol vernomen, / auf dein trost
sei wir her chomen / und wurden geren guetes reich.“ / also sprach er listikeich:
/ .bedürftu unser nicht zuo diener, / haiden, so beschaid uns der rechten mār, /
du und dein frau die chunigin; / so gib uns ain genadigs urlaub von hin / und
laß uns von hinnen varen; / got der mag uns wol bewaren.“* (V. 2274–2286)

⁹⁵⁵ Diese spirituelle Dimension seines Verhaltens geht weit über die Einschätzung Maria E. Müllers (1995), S. 133 hinaus, die Oswald „die passive Empfängerrolle von Handlungsanweisungen“ zuweist.

⁹⁵⁶ Müller, M. E. (1995), S. 132: „Beide [Pauge und der Rabe; C. T.-W.] [...] ergänzen sich im Entwerfen von Werbungs- und Entführungslisten.“

Aron gestattet den ‚Goldschmieden‘ nach dieser betont geschäftstüchtigen Selbstdarstellung den Aufenthalt vor seiner Burg und Oswald freut sich über diesen Erfolg, erschrickt aber gleichzeitig über seine unbotmäßige Freude. Die Szene kann als Beispiel für die offensichtliche Unvereinbarkeit von heiligmäßiger Vorbildhaftigkeit und dem Einsatz von *list* zum eigenen Vorteil gelesen werden. Einem Heiligen steht der Einsatz von *list* ersichtlich nicht zu. Sie wird nicht nur als Lüge abqualifiziert, sondern als Sünde, deren Oswald sich selbst bezichtigt, strikt verurteilt. Er bittet Gott um die Chance zur Sühne:

„[...] himlischer trachtein, / tuo ez durch die grosse güet dein / und hilf mir, daz ich nimmer ersterb auf diser erd, / huntz daz deu lug von meinem mund gepüest werd / die ich hie han getan; / her got, des soltu mich nicht entgelten lan!“ (V. 2297–2302)

Auffällig ist jedoch, dass Oswald Listhandeln nur dann verurteilt, wenn er selbst es anwendet. Bei Pauge oder dem Raben lässt er es gelten, auch in den Erzählerkommentaren oder der Figurencharakteristik trägt deren Vorgehen nicht zu einer Negativedarstellung bei. Das verdeutlicht die unterschiedlichen moralischen Maßstäbe, die für einen Heiligen und für ‚gewöhnliche‘ Personen gelten, und macht einmal mehr die Sonderstellung Oswalds im Rahmen dieser Brautwerbung augenfällig.

Überblickt man die Merkmale herrscherlicher Idoneität, die der Dichter der Oswaldfigur zuschreibt, ist zusammenfassend festzuhalten, dass Oswald als Idealherrscher gelten kann – allerdings mit einer bedeutsamen Einschränkung: Seine Idoneität ist eingebettet in die übergeordnete Kategorie eines außergewöhnlich frommen, gottorientierten Mannes auf dem Weg zur Heiligkeit. Sie muss – siehe den Einsatz von *list* – stets hinter dieser zurückstehen. Oswalds Frömmigkeit geht weit über die eines christlichen Idealherrschers hinaus, sie muss es auch angesichts seiner Nähe zu Gott. Das Werbungsunternehmen untersteht ganz Gottes Leitung. Sie macht die Hybridität in der dichterischen Komposition des Protagonisten besonders offensichtlich.

Diese Hybridität macht es notwendig, die Figur neben den Merkmalen profaner Vorbildlichkeit auch auf Heiligkeitopoi hin zu untersuchen. Da es den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde, aus zeitgenössischer hagiografischer Literatur solche Kennzeichen zu destil-

lieren, werden stattdessen knapp die zentralen Merkmale mittelalterlich-christlicher Heiligkeit im Rückgriff auf die oben bereits zitierten Standardwerke Arnold Angenendts vorgestellt.⁹⁵⁷ Dabei ist davon auszugehen, dass schon angesichts der großen zeitlichen und räumlichen Kluft zwischen der Entstehung des *Münchner Oswald* und der Lebenszeit des historischen Oswald von Northumbria die Merkmale von Heiligkeit topisch und nicht biografisch individuell gestaltet sind.⁹⁵⁸ Heilige werden in der Hagiografie präsentiert „als Beispiele eines rechten Wandels und als Bewirker eines heilen Lebens“⁹⁵⁹. Sie sind ihren Mitchristen in ihrem unbedingten Willen, „Gott zu dienen und dem Teufel zu widersagen“⁹⁶⁰ „unerreichbar überlegen“⁹⁶¹ und nehmen so Vorbild-, Fürbitt- und Mittlerfunktion für die anderen Gläubigen ein.⁹⁶² Heilige zeichnen sich seit dem 6. Jahrhundert durch ethische und asketische Vollkommenheit und die Fähigkeit aus, Wunder zu wirken.⁹⁶³ Das frühchristliche Ideal des Märtyrertums wandelte sich nach der konstantinischen Erhebung des Christentums zur Staatsreligion zum Ideal des „Martyrium[s] ohne Blut“⁹⁶⁴, des Bekenners, der die Bereitschaft besaß, sein Leben für seinen Glauben hinzugeben, und schließlich zum Ideal des Asketen, dessen Martyrium in der „Abtötung“⁹⁶⁵ körperlicher Begierden und Bedürfnisse bestand.⁹⁶⁶ Auch Heilige sind Versuchungen ausgesetzt. Während gewöhnliche Christen diesen oft erliegen, bestehen Heilige letztendlich die Prüfung ihrer Standhaftigkeit mit dem „Schild des Glaubens“⁹⁶⁷ oder erleben in der Umkehr vom sündhaft irdischen Weg eindrucksvoll die Macht des christlichen Bekenntnisses. Die zentrale christliche Tugend der Nächsten- und Feindesliebe wird von den Heiligen vorbildhaft verkörpert.⁹⁶⁸

⁹⁵⁷ Vgl. Angenendt (2007) und Angenendt (1997).

⁹⁵⁸ Dazu kommt, dass in die Darstellung von Heiligen in der hagiografischen Literatur tendenziell erst ab etwa dem 13. Jahrhundert individuelle, „realistische“ Charakterzüge Einzug hielten, vgl. Angenendt (2007), S. 147f.

⁹⁵⁹ Angenendt (2007), S. 147.

⁹⁶⁰ Angenendt (2007), S. 145.

⁹⁶¹ Angenendt (2007), S. 145.

⁹⁶² Vgl. Angenendt (2007), S. 146 und S. 80–84.

⁹⁶³ Vgl. Angenendt (2007), S. 34.

⁹⁶⁴ Angenendt (2007), S. 55.

⁹⁶⁵ Angenendt (2007), S. 55.

⁹⁶⁶ Vgl. oben Kap. 2.3.

⁹⁶⁷ Angenendt (2007), S. 86.

⁹⁶⁸ Vgl. Angenendt (2007), S. 48–54.

In dieser Perspektive zeigt sich Oswald als typischer Heiliger. Seine Vollkommenheit steht außer Frage, selbst seine Verzweiflung ist letztendlich Indiz seines Gottvertrauens und dient nicht etwa dem Nachweis von Zweifeln im Glauben. Mit der daraus resultierenden Anrufung Gottes kann durch dessen mehrmaliges direktes Eingreifen die besondere Gottgefälligkeit des Herrschers präsentiert werden. Christliche Nächstenliebe lässt sich in Oswalds *milte* erkennen; an keiner Stelle erscheint er als bemüht um die Steigerung oder Erhaltung persönlichen weltlichen Besitzes, was besonders die Bettlerszene erweist, an deren Ende Oswald ohne Bedauern und Widerwillen und wieder in absolutem Gottvertrauen sofort die neue Identität als armer Pilger annimmt.⁹⁶⁹ Oswald sorgt sich um das Seelenheil seiner Mitmenschen. Er wagt die riskante Fahrt zur Befreiung Pauges hauptsächlich, um ihr endlich die Taufe zu ermöglichen, und erreicht schließlich sogar die Taufe seines Schwiegervaters und dessen ganzer Gefolgschaft. Seine eigene Heeresfahrt stellt Oswald demonstrativ unter das Zeichen des Kreuzes: Der Text lässt offen, ob Oswald genau nach Pauges⁹⁷⁰ Vorschlag handelt und die geforderten 72 Schiffe tatsächlich mit weit leuchtenden Edelsteinen auf den Mastbäumen verziert (vgl. V. 1432–1444); auffällig ist aber, dass er in eigener (!) Initiative für die 72000 Teilnehmer der Heeresfahrt von seinen Goldschmieden Kreuze herstellen lässt (vgl. V. 1459–1476). Nach einer offensichtlich engagierten Rede Oswalds, in der er seinen Gefolgsleuten ewiges Seelenheil bzw. vollkommenen Ablass (vgl. V. 1549–1556) für ihre Verdienste im Glaubenskampf und dazu „reichen solt, / paiden silber und daz golt“ (V. 1559f.) verspricht, drängen sich die Lehnsleute danach, wortwörtlich das Kreuz zu nehmen, das Oswald jedem als Erkennungszeichen⁹⁷¹ mitgeben will:

*„von den herren die da waren chomen / wurden die kräütz alle aufgenommen; /
mit der selben vart / ein michel gedreng zuo den kräutzen ward; / ieglicher wolt*

⁹⁶⁹ V. 3459–3470, zu dieser Szene vgl. genauer das folgende Unterkapitel.

⁹⁷⁰ Pauge trägt dem Raben auf, Oswald zu melden, er solle mit 72 Schiffen und Tausenden von Rittern nach Aron fahren und überdies die Mastbäume der Schiffe besonders ausstatten (V. 1167–1174: „*haiß in des kiele maspaum / (und haiß im die wort nicht wesen ain traum) / beschlahen mit edelm gestain; / daz daz sei lauter und rain: / war er var des nachtes auf dem mer, / er und auch sein cluoges her, / daz im daz edel gestain erglast / vollichleichen vierdhalb rast.*“)

⁹⁷¹ V. 1590–1596: „*er sprach: ‚ir herren, nu nempt war: / wer mir der vert wil pei bestan / der muoß der chräütz aines han. / ob wir wurden bestanden / von der haiden handen, / so wär wir cristen alle sant / pei den kräutzen wol erchant.*“

*sich hart schamen, / solt er der kräütz nicht aines haben. / si machtens auf die
wappenrok all sant, / ob si chämen in fremde lant / und von den haidem wurden
bestanden, / daz si pei den kräutzen sich erchanden.“ (V. 1607–1616)*

Die Kreuze symbolisieren den Kern der Differenz zwischen Oswald und dem Vater seiner Braut, die weit über den Streitpunkt der Entscheidungskompetenz über die Eheschließung der Tochter hinausgeht: die Zugehörigkeit zur einzig heilsversprechenden christlichen Religion oder zum heidnischen Irrglauben.

Für dieses höhere Ziel der Mission verleiht Gott Oswald die Gabe, Wunder zu wirken.⁹⁷² Seinem Heiligen ‚nach Plan‘ ermöglicht Gott am Ende nicht nur einen guten, vorbildlichen Tod nach Beichte und Kommunion, sondern den direkten Eingang in den Himmel⁹⁷³ und mit der Aufnahme in die Reihe der Vierzehn Nothelfer⁹⁷⁴ eine herausgehobene Position unter seinen Heiligen – durch diese besondere Stellung mit der Chance zu exklusiver Memoria.

Im Moment der heiligentypischen Vollkommenheit – die Oswald allerdings erst sukzessive bis zu seinem Tod erreicht, zu der er sich jedoch von Anfang an auf dem Weg befindet – könnte schließlich auch die Erklärung dafür zu finden sein, dass Oswald, wie oben dargelegt, die profanen Ehemotivationen suspendiert. Man könnte sie als Versuchungen lesen, denen er als Heiliger naturgemäß widerstehen kann und muss. Als er seine Vasallen über die Heeresfahrt informiert, macht er ihnen unmissverständlich deutlich, worum es ihm vordringlich geht. Entscheidend ist dabei die Reihenfolge der Aufzählung, die Oswalds Prioritäten repräsentiert. Vor der Brautwerbung steht die Mission:

*„er sprach: ‚ritter und chnecht, / daz wil ich euch sagen recht: / ich wil varen
uber des meres fluot‘ / (also sprach der furst guot): / ich wil in die haidenschaft
keren / und cristenleichen glauben meren. / ain haidmische kuniginne / die wil
ich uber mer her pringen. / ez sei den wilden haidem / lieb oder laide, / ich muoß
haben die kungin guot!“ (V. 1529–1539)*

⁹⁷² Deshalb kann auch Maria E. Müller nicht zugestimmt werden, die in Oswalds Wundertätigkeit einen „Übersprung zum Heiligenschema“ sieht, „der durch einen legendarischen Neuansatz realisiert wird.“ Maria E. Müller (1995), S. 134. Tatsächlich führt die Passage die Stilisierung Oswalds als Heiliger mit dem notwendigen Element des Wunderwirkens weiter.

⁹⁷³ Vgl. V. 3545–3545.

⁹⁷⁴ Vgl. die Vorankündigung Christi in V. 3513.

Mit dieser Deutung der Oswald-Figur positioniert sich diese Arbeit völlig anders als Maria E. Müller in ihrer Untersuchung, die die „Gefangenschaft“ des vom Dichter „immobilisiert[en]“ Protagonisten „in den Netzen sich widerstreitender literarischer und moraltheologischer Normen, die seinem Handeln keinen Spielraum lassen“, ⁹⁷⁵ als Hauptursache für die von ihr konstatierte „merkwürdig stockende Handlung“ ⁹⁷⁶ betrachtet. Er sei „ein Held ohne Identität“, ⁹⁷⁷ ihm lasse „sich schwerlich ein in Eigenverantwortung getroffener Enthaltsamkeitsentschluß zuschreiben.“ ⁹⁷⁸ Handelte es sich bei Oswald um den Protagonisten eines höfischen Romans, wären die Maßstäbe, auf denen Müllers Urteil basiert, angemessen und ihre Kritik berechtigt. Der *Münchner Oswald* ist jedoch vor allem anderen die Erzählung vom Weg eines von Anfang an außergewöhnlich frommen Königs zur Heiligkeit, er steht der Hagiografie – von seinem unterhaltsamen Charakter und der thematischen Fokussierung auf die Brautwerbung vielleicht zunächst verdeckt – näher als einem Text wie dem *König Rother*. Damit zielt Müllers Verurteilung ins Leere, scheint es doch darum zu gehen, Oswald als makellos williges Werkzeug Gottes zu präsentieren – die Entscheidung allerdings, sich zum Instrument Gottes zu machen, geht von Oswald selbst aus und ist, wenn man soweit mit Müller argumentieren wollte, gewissermaßen Ausdruck seiner Identität als heiliger Herrscher. ⁹⁷⁹

4.2.4 VERSENKTE VERSUCHUNG

Wenn man den Vergleich mit Rother konsequent fortführt, bleibt vor dem Hintergrund des Endes der Geschichte und damit der Oswaldschen Dynastie die Frage nach dem Sinn der Darstellung von Oswalds herrscherlicher Idealität, eingebettet – und aufgehoben – in Heiligkeit. Rother's *conversio* stellt den Gipfel seiner Idoneität dar, die wiederum seinen Abschied aus der Welt für zeitgenössische Hörer und Leser erst nachahmenswert und nachahmbar macht. Oswald taugt nur bedingt zum *role model*, aller-

⁹⁷⁵ Müller, M. E. (1995), S. 134.

⁹⁷⁶ Müller, M. E. (1995), S. 135.

⁹⁷⁷ Müller, M. E. (1995), S. 134.

⁹⁷⁸ Müller, M. E. (1995), S. 135.

⁹⁷⁹ Eine ähnliche Meinung vertritt Miller (1978), S. 234: „Einzig der Heilige Oswald ist Akteur der Geschichte und Vermittlungsinstanz zu Gott in einem. Diese Identität macht allerdings das ganze Strukturproblem der Erzählung aus“.

dings ist seine heiligmäßige Vollkommenheit, die er am Ende des Textes erreicht hat und für die ihn Gott belohnt, für gewöhnliche Christen ohnehin nur Orientierungspunkt und nicht imitierbar. Die Besonderheit des *Münchner Oswald* macht vor allem die letzte Textpassage mit dem persönlichen Auftreten Christi aus. Wie erwähnt, gelangte die Mehrheit der Forschung zu keiner konsistenten Gesamtinterpretation des Textes.⁹⁸⁰ Dabei ist es keineswegs so – akzeptiert man wertneutral den hybriden Charakter des *Münchner Oswald* –, dass der Dichter aus Unfähigkeit oder Ratlosigkeit das Heil seines Helden in ständigem Abbruch und Neueinsetzen der Handlung gesucht oder verbindungslos Elemente verschiedener Gattungen aneinandergereiht hätte.⁹⁸¹ Christi unerkanntes persönliches Auftreten bei der Hochzeitstafel in der Rolle des Bettlers (vgl. V. 3225–3526) stellt die legitime Einforderung von Oswalds Freigebigkeitseid dar (vgl. V. 2799–2812). Damit stellt Christus Oswalds Konsequenz im Glauben auf die Probe:

*„dar chom der himlisch trachtein / mit den grossen genaden sein: / do wolt er
beruochen / und sand Oswalten versuochen, / ob im wolt laisten der furst guot /
daz er im verhiess auf des meres fluot.“* (V. 3225–3230)

Nacheinander fordert der ‚Bettler‘ von Oswald die besonderen Speisen vom Königstisch (vgl. V. 3340–3349), Oswalds goldenen Becher (vgl. V. 3350–3360) und sein prächtiges Tisch Tuch (vgl. V. 3363–3376), letztere mit dem Argument, sie liturgischen Zwecken zuführen zu wollen. Dem Einwand seiner von Beginn an dem ‚Pilger‘ feindselig gegenüberstehenden Hofbediensteten, der schließlich in Gewalt mündet, begegnet Oswald ebenfalls mit körperlicher Gewalt, um die Ansprüche seines vorgeblich armen Gastes erfüllen zu können. Er rechtfertigt sein Verhalten mit seinem Eid (vgl. V. 3378–3412). Oswald ist ausschließlich um die Erfüllung seines Schwurs bemüht, die Minderung seines Besitzes – und damit seiner weltlichen *êre* – kümmert ihn nicht. Daraufhin fordert Christus Oswalds Land und Thron. Auch hier ist Oswald sofort und ohne Bedauern bereit, diesem Ansinnen nachzukommen. Er kommt seinem Eid ger-

⁹⁸⁰ Zur Kritik an bisherigen Interpretationsansätzen vgl. ausführlicher unten in diesem Kapitel.

⁹⁸¹ So die Interpretation von Müller, M. E. (1995), S. 131.

ne nach und legt sein weiteres Schicksal vertrauensvoll in Gottes Hand.⁹⁸² Lediglich bei der letzten, entscheidenden Forderung lässt Oswald erkennen, dass ihm der Verlust nahe geht:

„do sprach der pilgrein: / ‚Oswalt, so gib mir auch die frauen dein! / zweu solten mir weiteu kunikreich, / ich hiet dann ain frauen tugentleich?‘ / sand Oswalt der red hart erschrikt, / die frauen er traurichleich anplikt: / er sprach mit eren: / ‚pilgrein, ich gib dir si recht geren. / ich verzeich dich nicht der frauen mein, / möchte ez nür ir wil gesein.‘ / do sprach der auserwelt degen: / ‚frau, ich wil dich dem pilgrein geben / durch den willen unsers lieben herren: / der pett soltu mich geweren!‘ / si sprach, als wir horen jehen: / ‚waz ist gottes will daz sol geschehen!‘ / sand Oswalt sein frauen an sein hand gevie, / wie schon er mit ir zuo dem pilgrein gie! / er sprach: ‚edler pilgrein, / laß dir si auf dein treu enpfolhen sein!‘“ (V. 3439–3458)

Obwohl betrübt über die Aufgabe Pauges, zögert Oswald nicht, seine Ehefrau dem Pilger anzuvertrauen. Allerdings stellt er Pauge die Entscheidung frei, weist sie jedoch auf seinen Schwur hin. Mit der Übergabe der Entscheidungskompetenz an Pauge selbst schafft sich der Autor die Möglichkeit, auch Pauges Frömmigkeit zu dokumentieren. Ihre unbedingte Unterordnung unter den Willen Gottes macht es möglich, dass sie am darauffolgenden Heilsversprechen partizipieren kann, denn somit bestehen beide Ehepartner die Prüfung glänzend, wie Christus selbst anerkennt (vgl. V. 3503–3509), und nehmen damit eine wichtige Hürde auf dem Weg zum ewigen Seelenheil. Nach Pauges Zustimmung erscheint die endgültige Hinwendung des nunmehr macht- und mittellosen Oswald zum geistlichen Leben nur konsequent.⁹⁸³ Christus lässt Oswald zu seiner Pilgerfahrt aufbrechen,⁹⁸⁴ ruft ihn aber wieder zurück und eröffnet ihm seine wahre Identität (vgl. V. 3482–3506). Die folgende, für die Rezeption des Textes so bedeutsame göttliche Auflage der ehelichen Enthaltsamkeit ist als letztendlich entscheidender Schritt auf diesem Weg ins

⁹⁸² V. 3435–3438: *„do sprach der milt kung Oswalt: / ‚got hat ez allez in seinem gewalt. / mein treue laist ich so zuohant, / ich gib dir auf purg und lant.“*

⁹⁸³ Oswald analysiert realistisch, aber ohne Selbstmitleid seine neue Lebenssituation (V. 3463–3470): *„von dem meinem allen / wil ich nu willichleichen wallen / hin in fremde lant, / do ich pin unerchant. / reichtuom wil ich meiden / und willichleichen leiden / schmäch und armuot, / huntz got sein genad an mir tuot.“*

⁹⁸⁴ Es ist nicht zu entscheiden, ob Oswalds auffällige Eile – *„der milt kunig Oswalt / eilet von den seinen pald. / hin uber den hof was im gach“* (V. 3479–3481) – als Zeichen seines religiösen Eifers oder als Symbol seines Bedauerns über den allumfassenden Verlust interpretierbar ist.

Himmelreich zu betrachten, denn sie ist keineswegs ein schwankhafter Annex der Heiligengeschichte oder eine lästige Begleiterscheinung der göttlichen Wiedereinsetzung Oswalds in Amt und Würde, sondern die logische Erfüllung von Oswalds Grundbedingung der Brautwerbung – „*ich näm geren ain magedein, / möchte ez nür an sund gesein*“ (V. 39f.) – und stellt eine exklusive Chance auf den direkten, gemeinsamen Eingang Oswalds und Pauges ins Himmelreich dar, wie sie gewöhnlichen Gläubigen nicht eröffnet wird:

„hort, wie der pilgreim sprach: / ,ich pin ez an allen spot / selb der lempfig got! / ich han beruocht / und dich aigenleich versuecht, / ob du mir woldest laisten, furst guot, / daz du mir verhiest auf des meres fluot. / daz hastu allez sampt getan: / purg und lant soltu wider han, / daz wil ich dir allez wider geben. / du solt aber chainer sunden mit der frauen pflegen! / Oswalt, daz sag ich dir fur war. / so soltu dan der vierzehen nothelfer ainer sein: / daz soltu haben von den genaden mein. / merk, wie du den sunden solt widerstan: / wasser soltu vor deinem pet han; / wann dich dein manhait wil betwingen, / so soltu in daz wasser springen. / also tuo auch deu frau dein, / und tuo daz durch den willen mein: / darumb wirt dir geben schon / daz himelreich zuo lon.“ (V. 3500–3522)

Oswalds Macht und Besitz sind damit buchstäblich göttlichen Ursprungs, damit aber auch an die Bedingung der Josefsehe geknüpft. Angesichts des ewigen Lohnes, den Oswald mit seiner sexuellen Askese erwirbt, ist Christi Forderung aber völlig akzeptabel, zumal er anerkennt, dass die Überwindung sexuellen Begehrens für das Ehepaar eine Herausforderung darstellt und er ihnen mit dem Rat, sich im Falle der Versuchung im Wasser abzukühlen, eine praktikable Hilfestellung offeriert.⁹⁸⁵ Eine (zustimmende) Erwiderung Oswalds bietet der Text nicht, Christus verschwindet sofort nach seiner Ankündigung (vgl. V. 3523ff.). Das Königs-paar kommt Gottes Gebot bereitwillig und in enthaltsamer Freundschaft nach. Der *Münchner Oswald* informiert dabei nicht darüber, ob die Josefs-ehe in den beiden dem Paar verbleibenden Lebensjahren öffentlich gemacht oder heimlich gelebt wird;⁹⁸⁶ gegen sexuelles Begehren nicht ge-feit, nehmen sie den Wasserbottich bei Bedarf in Anspruch:

⁹⁸⁵ Der Ratschlag geht möglicherweise auf reale, vor allem zisterziensische asketische Praktiken zurück, vgl. Curschmann (1964), S. 35ff.

⁹⁸⁶ Der intime Standort des Wasserbottichs gleich im Schlafzimmer des Ehepaars ist nicht nur praktikabel, sondern könnte als Hinweis auf die Geheimhaltung der Praxis vor der Hof-

„sand Oswalt der furst reich / dienet got gar wirdiklich, / er und deu kunigin: /
die wolt auch gotes dienerin sein. / si begunden liebleich pei einander ligen, /
aber weltleicher lieb si sich gar verzigen: / wenn si der welt freud betwang, /
ietweders in daz wasser sprang. / si dienten got, daz ist war, / wirdichleich die
zwai jar.“ (V. 3527–3536)

Der „weltleiche[n] lieb“ (V. 3532) steht im Ehemodell Oswalds und Pauges die allein auf Christi Gebot gründende Nächstenliebe gegenüber. Blickt man genau auf einige Bemerkungen im Kontext der Brautwerbung, erscheint dieses Ende nicht überraschend. An mehreren Stellen wird das Unternehmen unter Marias Patronat gestellt;⁹⁸⁷ dass die Jungfrau zur Beschützerin von Oswalds Werbung bestellt wird,⁹⁸⁸ erscheint angesichts der späteren Josephehe als höchst bedeutsam und wird hier gelesen als Hinweis auf den späteren enthaltsamen Charakter der Ehe Oswalds. Im Werbungsdialog des Raben mit Aron wird Zweck und Ziel der Werbung ganz klar deutlich: „und wirt dein tochter sein weib, / so ist auch hällig ir paider leib: / si choment aus aller schuld / und erwerbent unser frauen huld.“ (V. 961–964) Die Bemerkung ist in mehrfacher Hinsicht außerordentlich aufschlussreich, was die Position des Textes im Diskurs um Ehe und Enthaltsamkeit betrifft. Hält man sich die Zeilen vor Augen, erscheint es nicht nachvollziehbar, in der Wasserbottich-Passage eine angefügte Schwankszene zu lesen.⁹⁸⁹ Der Ehe Oswalds und Pauges kommt, wenn sie das Kriterium der Sündelosigkeit erfüllt, ein sakralisierender Charakter zu: Pauge kann durch die Ehe mit Oswald geheiligt werden, von Sünden befreit und mit der Gunst Marias ausgestattet. Die sexuelle Versuchung im Wasser zu ertränken demonstriert nicht etwa, „daß der Plan des Er-

öffentlichkeit gelesen werden. Zur Problematik Heimlichkeit/Öffentlichkeit in der Vita Heinrichs und Kunigundes vgl. Kap. 4.3.1 und 4.3.2.

⁹⁸⁷ Vgl. V. 69f. in der Anweisung des Engels: „nim dir ein haidmische kunigin, / daz ist gots will und der lieben muoter sein!“ sowie V. 607f., 1292f., 1769f.

⁹⁸⁸ Nach der Anrufung Marias öffnet sich für Pauge und ihre Begleiterinnen das Burgtor zur Flucht (V. 2561–2568): „Marei, dein genad laß an uns scheinn / und hilf uns armen magedin, / daz wir froleich komen von hinnen / und säld in deinem namen gewinnen!“ / do deu pet vol geschach, / daz schloß sich von der porten prach / in aller der getät, / als ez ain grosser wind aufgeworfen het.“

⁹⁸⁹ Müller, M. E. (1995), S. 138: „Das Motiv [...] wird [...] sichtlich mit heiligem Unernst aus-
gespielt. Der soziale Rang des Personals und sein Nimbus stehen in groteskem Wider-
spruch zum genus dicendi. Der Gegenstand des Lachens ist [...] die Nicht-Sublimierbarkeit
vitaler Triebregungen.“ Müller muss allerdings vorher selbst konstatieren, dass „eine klare
gedankliche Linie von Anfang bis zum Ende“ führt. Müller, M. E. (1995), S. 136.

zählers, eine auf Permanenz gestellte Enthaltensamkeit in der Ehe zu propagieren, am Ende selbst ins Wasser fällt.“ Zwar stimmt es, dass „[ein] Oktroi, und sei es ein göttliches, [...] keine Vorbildlichkeit [stiftet]“⁹⁹⁰, doch die Vorbildlichkeit ergibt sich nicht aus dem göttlichen Auftrag – kein Oktroi, sondern ein Angebot, denn Oswald hätte ja die Möglichkeit, Christi Aufforderung abzulehnen und die entsprechenden Konsequenzen für sein Seelenheil zu akzeptieren –, sondern aus der bereitwilligen Reaktion Oswalds und Pauges darauf: Sie wissen um die Härte dieser letzten Prüfung, gehen sie aber dennoch ohne Zögern an und vervollständigen damit ihre Heiligkeit.

Die mustergültige Erfüllung des göttlichen Auftrags wird unterstrichen und komplettiert durch den ‚guten‘ und gemeinsamen Tod des Ehepaars, das noch Zeit genug hat, sich mit Beichte und Kommunion bestmöglich auf das Ende seines weltlichen Lebens vorzubereiten.⁹⁹¹ Wie von Christus versprochen, gehen beide direkt ins Himmelreich ein:

„als man si solt legen in die erd, / do cham von himel ain englisheu schar, / und namen da der selen war / und enpfingen si an der stund / ieglichem von ir mund / und fuorten si wirdichleich / fur got in daz ewig himelreich“ (V. 3548–3554).

4.2.5 ICH NÄM GEREN AIN MAGEDEIN: DISKURSIVE HYBRIDITÄT

Der hybride Charakter des *Münchener Oswald* manifestiert sich auf der Ebene der Handlung wie auch in der Darstellung des Protagonisten. Darüber hinaus erlaubt diese Hybridität, vor dem Hintergrund der Positionierung im Josefsehen-Diskurs und bezogen auf die Frage der Gattungszugehörigkeit, vorsichtige Aussagen über den möglichen ‚Sitz im Leben‘, den dieser Text in seiner Zeit eingenommen haben könnte.

Während in dieser Untersuchung bisher stets affirmativ mit der Interpretation Millers gearbeitet wurde, weicht sie an einem entscheidenden

⁹⁹⁰ Müller, M. E. (1995), S. 138.

⁹⁹¹ V. 3537–3547: „die weil het sich vergangen, / ir leben wert nicht lange: / si chomen des leibs in not, / wan si begraiß der hert tod; / der welt muosten si sich verwegen / und begunden sich an ain pett legen. / si saumten sich nicht mer / und hiessen in pringen zwen priester her: / si erchanten sich ir schuld / und wurben nach gotes huld / und berichten sich mit gots leichnam wert.“ Zum guten Tod des Herrschers vgl. exemplarisch den Sammelband von Kolmer, Lothar (Hg.): Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn u.a. 1997.

Punkt von dieser ab. Miller meint, in der Erzählung einen klaren „Bruch“ feststellen zu können:

„An einem bestimmten Punkt hebt sich also die Heidenmissionierung als eigenständige Handlung vom Brautwerbungsschema ab: der Heidenkampf schließt die Entführung der Braut erfolgreich ab und verwandelt das Gefahrenmoment der Brautwerbung in den Adressaten der Bekehrung. Dieser Funktionswechsel – auf der Erzähloberfläche als ‚Bruch‘ empfunden – ergibt sich aus der religiösen Auffüllung des Brautwerbungsschemas und tritt an einer ganz bestimmten Schemastelle, nämlich nach der Entführung und vor der Eheschließung auf. Der eigenartige Sprung der Geschichte hat aber zwei Seiten: der Unterbrechung der Brautwerbungshandlung entspricht der plötzliche Einsatz einer Legendenhandlung. Mit einem Schlag handelt Oswald als Heiliger, obwohl die ganze bisherige Geschichte nicht die *Heiligung* = *Weltabsage*, sondern die *Brautwerbung* = *Welterwerb* erzählt.“⁹⁹²

Wäre das so, würde Oswald ausschließlich mit völlig konventionellen Motiven um Pauge werben. Miller konstatiert zwar, dass

„Gottesvertrauen und Missionsauftrag [...] gewissermaßen den religiösen Bewußtseins hintergrund [bilden], auf welchem die gefährliche Brautwerbung ihren höfischen Regeln gemäß abläuft“⁹⁹³,

beachtet jedoch die entscheidende persönliche Weichenstellung Oswalds schon vor Beginn der Brautwerbung nicht, die ihn schließlich zur Heiligkeit führt: das hier schon mehrfach zitierte „*ich nām geren ain magedein, / möcht es nūr an sund gesein*“ (V. 39f.). Dabei widerspricht Millers finales Diktum dem keineswegs:

„Das Brautwerbungsschema ist also Mittel einer Heiligengeschichte, die ihren religiösen und letztlich kultischen Zweck als göttliches Wirken zugleich *verdeckt* und *exekutiert*: Oswalds Weg *aus* der Welt (Heiligkeit) wird als Weg *durch* die Welt (Brautwerbung) erzählt.“⁹⁹⁴

Brautwerbung und Heiligungsprozess greifen also wesentlich enger ineinander und sind nicht als klar unterscheidbar, weil nacheinander abfolgend, zu trennen, wie von Miller unterstellt. König Oswald erklimmt ge-

⁹⁹² Miller (1978), S. 238. Hervorhebungen im Original.

⁹⁹³ Miller (1978), S. 237.

⁹⁹⁴ Miller (1978), S. 240. Hervorhebungen im Original.

wissermaßen die ersten Stufen der Himmelsleiter schon zu einem Zeitpunkt, an dem er sich noch mitten in der Brautwerbungshandlung befindet: mit den Vorbedingungen seiner von Frömmigkeit dominierten Brautwahl, mit der Voranstellung des Motivs der zu rettenden Braut, mit dem Eingreifen Gottes durch die Sprachgabe für den Raben, das die exzeptionelle Gottesnähe Oswalds beweist, mit der von Oswald eigenständig angeordneten Kennzeichnung des Heereszuges als Kreuzzug. Oswald schlägt den Weg zur Heiligung also schon wesentlich früher ein als Miller meint. Nur in diesem Sinne kann hier von Liminalität im Text die Rede sein, ist Oswald doch noch unterwegs zur Heiligkeit und noch nicht an diesem Ziel angekommen.⁹⁹⁵ Auch mit dieser Einschränkung ist Millers Feststellung vom dreifachen „religiösen Zweck der Brautwerbung“⁹⁹⁶ gültig, der sich in der Bekehrungshandlung offenbare.

„1. *Aufgabe* aller irdischen Güter einschließlich des höchsten Gutes, dessen Erwerb die Brautwerbung gegolten hat, 2. *Prüfung* des der Welt Entsagenden durch einen zeitlich begrenzten Aufenthalt in der Welt, 3. *Tod, Himmelfahrt und Einsetzung als Heiliger* im Rahmen eines religiösen Kults (Not-helfer).“⁹⁹⁷

Im Wesentlichen entspricht diese Deutung auch Jan-Dirk Müllers Ansicht von der Realisierung der hier bereits mehrfach erwähnten „antagonistischen Lebensform“, denn er konstatiert für den *Münchener Oswald*:

„So hat das religiöse Muster unbedingter Askese zuletzt das Brautwerbungsmuster aufgesogen. Der ‚Münchener Oswald‘ bezeugt die Hybridisierung heterogener Erzählmuster, die Überlagerung von Brautwerbungs-, Legenden- und Schwankschema. Sie erlaubt, antagonistische Lebensformen narrativ aufeinander zu beziehen, und gestattet Oswald, beides zu sein: heroischer König und keuscher Konverse, wobei sie von Anfang an einander angenähert werden.“⁹⁹⁸

⁹⁹⁵ Vor diesem Hintergrund ist nicht klar, warum Kiening Heiligkeit als „eine der zentralen Formen des Liminalen“ bezeichnet. Hat ein Heiliger den Zustand der Heiligkeit erreicht, steht sie unzweifelhaft fest; der Heilige befindet sich eindeutig auf der Seite des Guten. Nur der Weg zu Gott ist eine Gratzwanderung. Vgl. Kiening (2009), S. 160.

⁹⁹⁶ Miller (1978), S. 238.

⁹⁹⁷ Miller (1978), S. 238. Hervorhebungen im Original.

⁹⁹⁸ Müller, J.-D. (2007), S. 128.

Wenn man die in Kapitel 3.3.4 referierten Erkenntnisse aus Dyan Elliotts diachroner Untersuchung des Phänomens Josefsehe in die Interpretation des *Münchner Oswald* einbezieht, gelangt man zu folgenden Ergebnissen:

Die enthaltsame Ehe zwischen Oswald und Pauge wird offensichtlich im Konsens geschlossen und auch die gottgewünschte sexuelle Askese gemeinsam akzeptiert. Die Ehe folgt nicht dem Modell der Cäcilia-Legende, ist doch bei keinem der beiden Ehepartner ein prinzipieller Widerstand gegen die Ehe zu erkennen – im Gegenteil, sie ist willkommenes Mittel zum Zweck der Befreiung und Taufe Pauges und wird mit der Möglichkeit, als Josefsehe gelebt zu werden, zur Chance für die gemeinsame Himmelfahrt. Die Zusammengehörigkeit und Ebenbürtigkeit des Besten und der Schönsten erweisen die ‚Anwendbarkeit‘ des Brautwerbungsmusters.

Die ältere Vorstellung, wonach die körperliche Vereinigung maßgeblich für die Gültigkeit der Ehe sei, findet sich überhaupt nicht. Der Konsens alleine entscheidet über die Legitimität der Verbindung, selbst die Zustimmung des Brautvaters ist völlig irrelevant, auch nach seiner Taufe. Damit fügt sich der *Münchner Oswald* in seiner Konzeption der ‚spiritual marriage‘ in die von Elliott konstatierte Entwicklung, die im 11. Jahrhundert zu einer deutlich größeren Bedeutung der Josefsehe führt. Dieses stärkere Gewicht erklärt Elliott mit dem Zeitgeist, der geprägt ist vom Aufschwung der asketisch-häretischen Bewegungen und von einem zunehmend stärker werdenden Kult um Maria. Aus dieser Harmonie zwischen dem Ehemodell des Textes und der frommen Mentalität des 11. Jahrhunderts auf die Entstehungszeit des *Münchner Oswald* zu schließen, erscheint angesichts der Tatsache, dass Marienkult und sexualfeindliche Laienbewegungen für das 14. Jahrhundert, den anderen in Frage kommenden Entstehungszeitraum der Dichtung, noch stärkeren Einfluss beanspruchen konnten, als nicht schlüssig.

Auf weniger schwankendem – „that this solution is only resorted to in the eleventh century is suggestive“⁹⁹⁹ –, aber dennoch unsicherem Fundament steht die Datierung ins 11. Jahrhundert, wenn man Oswald in die Reihe der „virgin kings“¹⁰⁰⁰ des 11. Jahrhunderts stellt, zumindest stoffgeschichtlich. Auch wenn die Oswaldfigur der Dichtung eine litera-

⁹⁹⁹ Elliott (1993), S. 123.

¹⁰⁰⁰ Elliott (1993), S. 116.

rische Konstruktion darstellt, basiert sie auf einer historisch realen Person; dass zudem die jungfräulichen Herrscher des 11. Jahrhunderts in ihrer Hagiografie ebenfalls literarischen Stilisierungen und Konstruktionen unterworfen wurden, wird im Kapitel über Heinrich II. noch zu zeigen sein. Wie oben dargelegt, erklärt Dyan Elliott die kirchliche Toleranz der scheinbaren Verwischung der Grenzen zwischen Laien und Klerikern in der Gestalt der „*virgin kings*“ mit einem genaueren Blick auf die Beweggründe des Papsttums, den Kult der enthaltsamen Herrscher dennoch zu fördern. Nach Elliott substituiert die Kirche mit der Propagierung des Kultes der asketischen Könige die Idee der überindividuellen, amtseigenen Sakralität des Königtums durch das Konzept individueller Heiligkeit, erworben aus eigenem Lebensverdienst und nicht mehr per Amt jedem Herrscher zugänglich. Transferiert man diese einleuchtende Theorie Elliotts auf den *Münchner Oswald*, resultiert daraus ein logischer Schluss: Der Text repräsentiert die klerikale Position, wonach zum einen sexuelle Askese auch für Laien eine notwendige Bedingung ihrer Heiligkeit darstellt (die anderen frommen Verdienste Oswalds reichen offensichtlich nicht aus), zum anderen, dass die prekäre Situation, in die das betreffende Herrschaftsgebiet mit diesem asketischen Anspruch gerät, auch einen König nicht von diesem Anspruch ausnimmt.

„The cults of these ‚royal lemmings‘ show considerable hostility to the imperative of lineage, generally, and royal houses in particular.“¹⁰⁰¹

Aus der Perspektive nichtklerikaler Rezipienten vermittelt der *Münchner Oswald* somit eine deprimierende Tatsache: Das Höchstziel Heiligkeit ist nur um den Preis der dynastischen Macht zu erreichen.

4.3 EBERNAND VON ERFURT: *KEISIR UNDE KEISIRIN*

Oswald von Northumbria gehört aufgrund des mutmaßlichen Entstehungszeitraums der literarischen Bearbeitung seines Lebens zu den ‚*virgin kings*‘ des 11. Jahrhunderts, Kaiser Heinrich II. dagegen wegen seiner Lebensdaten (ca. 975–1024). Während der *Münchner Oswald* frühestens 500 Jahre nach dem Tod König Oswalds verfasst wurde, entstanden die

¹⁰⁰¹ Elliott (1993), S. 125.

Basistexte, auf denen *Keisir unde Keisirin* aufbaut, bereits im Umfeld der Kanonisationsprozesse für Heinrich II. (Heiligsprechung 1146) und Kaiserin Kunigunde (ca. 980–1033, 1200 kanonisiert).¹⁰⁰² Deutlichere Spuren des ‚wahren‘ Lebens des Herrscherpaars in *Keisir unde Keisirin* zu finden ist im Vergleich mit Oswald von Northumbria damit zwar nicht ausgeschlossen, aber auf keinen Fall zwingend: Der Erzähler betont immer wieder seine hagiografische Intention. Er habe sein Werk zum Lobpreis der Heiligkeit und zum Beweis der Wundermächtigkeit des Kaiserpaars geschrieben. In der folgenden Untersuchung des Textes werden der Darstellung der Vita nur dann die als gesichert geltenden Erkenntnisse der historischen Forschung¹⁰⁰³ gegenübergestellt, wenn davon auszugehen ist, dass sie Ebernand von Erfurt oder den Verfassern der Vorgängertexte bekannt gewesen sein könnten. An diesen Stellen könnten somit bewusste Abweichungen von der historischen Überlieferung ihre Bedeutung für die Konstruktion der kaiserlichen Heiligkeit sichtbar machen. Entscheidend ist auch hier die Kontextualisierung im zeitgenössischen Diskurs um Josefsche und dynastische Prokreation.

In den folgenden einzelnen Unterkapiteln stehen zunächst die Eheschließung und die geheime Ehevereinbarung zwischen Heinrich und Kunigunde im Vordergrund. Für diese Arbeit von großer Bedeutung ist die Thematisierung des wohl bekanntesten Wunders um das Kaiserpaar, der Pflugscharprobe. Im Anschluss daran werden die generationellen Aspekte der Darstellung sichtbar, die synchronen Verwandtschaftsverhältnisse ebenso wie die Besonderheit des Erbfalls nach dem Tod des kinderlos gebliebenen Paares. Den Abschluss bilden ein Blick auf Kunigundes Status als Klosterfrau nach dem Tod Heinrichs und auf die jeweiligen Schwerpunktsetzungen in der Darstellung der Heiligkeit des Kaisers und der Kaiserin.

¹⁰⁰² Vgl. zur Stoffgeschichte und Textentstehung ausführlich oben Kap. 2.6.1.

¹⁰⁰³ Zum Stand der geschichtswissenschaftlichen Forschung vgl. exemplarisch Weinfurter, Stefan: Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten, Regensburg 1999, im Folgenden zitiert als: Weinfurter (1999); Kirmeier, Josef/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan u.a. (Hg.): Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44); Pflafka, Sven: Heilige und Herrscherin – Heilige oder Herrscherin? Rekonstruktionsversuche zu Kaiserin Kunigunde. In: BHVB 137 (2001), S. 35–52, im Folgenden zitiert als: Pflafka (2001); Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan (Hg.): Otto III. – Heinrich II. Eine Wende? Sigmaringen 1997 (Mittelalter-Forschungen 1).

4.3.1 SCHLAFZIMMERGESPRÄCHE

Anders als der Autor des *Münchener Oswald* nutzt der Verfasser von *Keisir unde Keisirin* die wichtigsten historisch-biografischen Lebensstationen seiner Protagonisten zur Konstruktion der Vita. Den ‚roten Faden‘ stellt dabei allerdings nicht die chronologische Abfolge dar, sondern die Frömmigkeit und Gottesfürchtigkeit des Paares in der paradigmatischen Aneinanderreihung¹⁰⁰⁴ der Lebensepisoden;¹⁰⁰⁵ dabei schildert der Autor zunächst Leben, Tod und Wunder Heinrichs, dann Kunigundes Witwenzeit, Tod und Kanonisation.¹⁰⁰⁶ Ebernand macht schnell klar, dass mit Heinrich genau der Richtige für den Königsthron erwählt worden sei – die Großen des Reiches, die „*dessen degin / [a]n das riche brachtin*“ (V. 164f.), hätten die richtige Entscheidung getroffen.¹⁰⁰⁷ Auf den Thronstreit nach dem plötzlichen Tod Ottos III., den Herzog Heinrich (IV.) von Bayern nur durch entschlossenes Handeln, kriegerische Auseinandersetzungen und geschickte Bündnisse für sich hatte entscheiden können,¹⁰⁰⁸ nimmt Ebernand mit keinem Wort Bezug.¹⁰⁰⁹ Heinrichs Königserhe-

¹⁰⁰⁴ Vgl. Feistner (1995), S. 33ff.

¹⁰⁰⁵ Als Ebernand seine Protagonisten in den Text einführt, kündigt er an erzählen zu wollen (V. 57–60), „*[w]ie sie de werld vornichtiget han / Vnde orer susekeit gesegit an / Vnd han vordenit schone / Dazu hemmelriche frone*“.

¹⁰⁰⁶ V. 3197–3201: „*Eynes han ich vollin seit, / dorch czucht dez andern mir gedait. / Deß keisers lebin han ich gelesin. / No dunkit mich daz fruntlich wesin, / vornemit ouch von der keiserin*.“ Maria E. Müller (1995), S. 161 hält den Aufbau des Textes, die Verknüpfung von Heinrichs- und Kunigundenvita für „nicht geglückt“ und geht davon aus, dass es Ebernands eigene Idee war, „Heinrich als Hauptfigur in sein Werk zu integrieren und die beiden gesondert überlieferten Viten zu verbinden.“ Man muss jedoch bedenken, dass viele der Episoden reine Heinrichs- oder reine Kunigundenepisoden sind (bei Heinrich z.B. der Wenden-Kriegszug, die Wunder von Monte Gargano und Monte Cassino, bei Kunigunde die Kaufunger Zeit). Dort, wo beide agieren (Eheschließung, Pflugscharprobe, Gründung des Bistums Bamberg), glückt Ebernand die Verzahnung der beiden Viten durchaus.

¹⁰⁰⁷ Bemerkenswert ist Ebernands Verwendung des heldenepisch besetzten „*degin*“ zur Bezeichnung Heinrichs.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Weinfurter (1999), S. 36–58; Pflafka, Sven: Kunigunde und Heinrich II. Politische Wirkungsmöglichkeiten einer Kaiserin an der Schwelle eines neuen Jahrtausends. In: BHVB 135 (1999), S. 199–290, hier S. 210–212. Im Folgenden zitiert als: Pflafka (1999).

¹⁰⁰⁹ Der Vergleich mit den historischen Gegebenheiten lohnt allerdings angesichts der Tatsache, dass Kaiser Otto III. bei seinem überraschenden Tod keinen Sohn und damit keinen designierten Nachfolger hinterlassen hatte. Damit stand das Reich also vor einer ungewissen und unruhigen Zukunft. Umso drängender wird also wohl die Forderung nach einem Herrscher gewesen sein, der dynastische Kontinuität versprochen hätte – eine Forderung, die der Heinrich der Hagiografen selbst niemals zu erfüllen beabsichtigte. Die Situation nach dem Tod Ottos III. ist also durchaus mit der Situation nach dem ebenfalls kinder-

bung ist bei Ebernand logische Konsequenz seiner Idoneität und auf Gottes Ratschlag hin erfolgt; sie steht nie in Frage.¹⁰¹⁰

Geradezu wie ein Herrschaftsprogramm liest sich die Aufzählung der vorzüglichen Eigenschaften des Königs:

„Her waz dem riche eddel gnüg, / Von allir gutin setin gefug: / Der heilgin wisheit begin / Vassete her faste in sinen sin: / Disz ist der godes vorchtent togint, / Der phlag her y van siner iogint, / Dar nach hatte her sich wol geklart; / Der schrift waz her wol gelart; / An dem gloubin waz her gar recht -- / Ein christen, godez knecht. / [...] gewaldes her sich vorhub, / Nymant dez an ome entsub; / Vornemit ein teil siner sete: / Hir en gnügete ome nicht methe, / Daz ome de werlt waz undertan; / Her wolde ouch hemmelriche han!“ (V. 167–184)

Heinrichs wichtigste Eigenschaften sind bei Ebernand adelige *zucht*, die ihn zum idealen Throninhaber macht, und der Mangel an *superbia*, zu der ihn seine weltliche Machtfülle hätte verleiten können. Für Heinrichs künftiges Schicksal ist seine innere Disposition entscheidend. Heinrichs ganzes Leben ist von Kindesbeinen an strikt an seinem christlichen Glauben ausgerichtet, im Königsamt betrachtet er sich als Diener Gottes und der Gläubigen.¹⁰¹¹ Wie Ebernand noch bei weiteren Gelegenheiten hervorhebt, verbindet sich Heinrichs Glaube mit umfassenden Kenntnissen der Bibel.¹⁰¹² Dieses Charakteristikum entspricht dem Heinrichsbild der

losen Tod Heinrichs II. zu vergleichen. Jedoch ist auch aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive für beide Herrschaftsübergänge – auf und nach Heinrich II. – festzustellen, dass königliche Kinderlosigkeit nicht automatisch ins Chaos führen musste. Diese Tatsachen hätten also hagiografisch durchaus für eine auch reichspolitisch, nicht „nur“ heilsgeschichtlich begründbare Argumentation für die Vereinbarkeit von Herrschaft und Kinderlosigkeit herangezogen werden können. Zu Kunigundes Mitwirkung beim Herrschaftsübergang auf Konrad II. vgl. unten Kap. 4.3.6.

¹⁰¹⁰ V. 144–150: *„Mit gemeyneme rade wart irhabin / Der fursten alle gliche / Der werdigeste in dem riche. / Der selbe furste wol geborn / Wart van godez rade irkorn, / Der herczoge von beirlant: / Heinrich waz der held genant.“*

¹⁰¹¹ Stefan Weinfurter hat das Herrschaftsverständnis Heinrichs II. herausgearbeitet. Vgl. Weinfurter, Stefan: Bamberg und das Reich in der Herrscheridee Heinrichs II. In: BHVB 137 (2001), S. 51–82. Im Folgenden zitiert als: Weinfurter (2001). Daraus lässt sich schließen, dass der Herrscher wohl tatsächlich außergewöhnlich gläubig und gottesfürchtig war, aber in seinem Selbstverständnis als gesalbter Stellvertreter Christi mehr als jeder seiner Vorgänger autoritär die Kirchenpolitik im Reich bestimmte und das Episkopat in nie gekanntem Ausmaß zum Reichsdienst heranzog – ein Zugriff, der zur Entstehungszeit von *Keisir unde Keisirin*, nach der Kirchenreform, sicherlich kritisch gesehen worden wäre, den Ebernand aber nicht erwähnt.

¹⁰¹² In V. 265–270 zeigt sich nicht nur Heinrichs elementares Gottvertrauen, sondern ebenso seine Bibelfestigkeit: *„Her dachte: ‚hald dich wol czu gode, / Wenne so dir kome sin bode,*

Historiografie, die betont, dass der historische Heinrich II. nach einer außergewöhnlichen Bildungskarriere in den wichtigsten Klosterschulen des Reiches über ein breites theologisches Wissen verfügt habe.¹⁰¹³ Ebernand erwähnt explizit Heinrichs Erziehung in Hildesheim¹⁰¹⁴ und weist mit der Wolfgang-¹⁰¹⁵ und der „post-sex“-Episode (V. 203–282) auf die enge persönliche Verbindung zwischen dem verstorbenen Regensburger Bischof Wolfgang und Heinrich hin.¹⁰¹⁶

Auch in dieser Vita wird, wie im *Münchner Oswald*, herrscherliche Frömmigkeit schon am Anfang des Textes mit dem Wunsch nach sexueller Reinheit verbunden. Ebernand klärt über Heinrichs ursprüngliche Lebensplanung auf, bevor er auf die Umstände der Eheschließung mit Kunigunde eingeht:

„Susz hild der konig sine czucht; / Her was gereite czu der flucht, / Wy her de lastir vormede / Vn ez mit der gude geledē. / Sine kusscheit her gode irgab, / De wolde her bringin wan in sin grab.“ (V. 277–282)

Der aporetische Grundkonflikt zwischen Prokreationsanspruch und Enthaltsamkeitwunsch scheint hier bereits auf. Er wird in den Kapiteln XII bis XV über fast 300 Verse ausformuliert, auf der Ebene der Handlung jedoch, als die Unvereinbarkeit der Wünsche der Fürsten mit Heinrichs Keuschheit im Moment der Eheanbahnung akut werden könnte, niemals thematisiert. Ebernand übernimmt in weiten Zügen die Erzählung von Eheplanung, Heirat und auch Pflugscharprobe, also den Themenkom-

/ Daz ome din sele sy gereit, / Als der gude dauid seit / „Min sele sal vmmer sin / gereite in den handin myn.““ Ebernands Heinrich zitiert Ps 118,109, vgl. Ebernand von Erfurt: Die Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen von Manfred Lemmer. Hg. aus dem Nachlass von Kurt Gärtner, Sandersdorf-Brehna 2012, S. 33, Anm. 14. Im Folgenden zitiert als: Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde.

¹⁰¹³ Vgl. Weinfurter (1999), S. 25ff.: Heinrich II. wurde erst an der Hildesheimer Domschule unterrichtet und dann in die Obhut des reformorientierten Bischofs Wolfgang von Regensburg gegeben. Laut Hildesheimer Quellenberichten habe Heinrich der Zänker um 980 für seinen Sohn die geistliche Laufbahn vorgesehen, wohl in der Annahme, nach seiner Auflehnung gegen den König wäre seiner Familie künftig der Weg zurück zur Herzogs- oder gar zur Königswürde versperrt.

¹⁰¹⁴ V. 329–331: „De kronike segit vor vngelogen / Von kinde wart he dar geczogin, / He wart aldar gelert de schrift.“

¹⁰¹⁵ Vgl. Bausewein, Ulrike: Wolfgang von Regensburg. In: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung Bd. 3, Freiburg/Basel u.a. 2003, Sp. 1755f.

¹⁰¹⁶ Vgl. V. 203–262.

plex Josephe aus dem *Additamentum* der Heinrichsvita, in dem erstmals der heilige Hintergrund der Kinderlosigkeit Heinrichs und Kunigundes breit auserzählt wurde.¹⁰¹⁷ Renate Klauser hat vermutet, dass man „für immer nachhaltigere Unterbauung“ der kinderlosen Ehe habe sorgen wollen, da man „je länger je mehr das Unnatürliche der jungfräulichen Ehe [...], ja wohl das nach Eherecht Bedenkliche“¹⁰¹⁸ empfunden habe.

Heinrich tritt in die Eheverhandlungen mit den „*furstin*“ (V. 730) als unangefochtener Herrscher über das Reich ein,¹⁰¹⁹ ausgestattet mit den vorzüglichsten Eigenschaften: Er ist siegreich im Krieg, fürsorglich um die materielle Ausstattung der Kirche bemüht, gerecht, freigiebig und dient so als Vorbild für die Großen des Reiches (vgl. V. 702–729): „*ome en waz nicht geglichet / Nykein konning in langir czid*“ (V. 710f.). Ebernand zitiert hier ‚den Besten‘ des Brautwerbungsmusters; in seiner herrscherlichen Unerreichbarkeit gleicht Heinrich König Rother. Heinrichs Vorzüge machen den Wunsch der Fürsten verständlich, diese ideale Herrschaftssituation dynastisch in die Zukunft zu verlängern:

„*Se riden alle glliche, / wy se dar nach gedehtin / Vnde daz sie oz dar czu gebrechtin, / wy von dem godez knechte / bequeme ein geslechte, / Daz von dez eddeln stammes czucht / bekeme an also suse frucht, / Der werlde so gemeine, / So deme riche wol czeme; / So dy eldern tod blebnn, / Daz on weren dan becleben / Sines geslechtes eyynnig riß*“ (V. 732–743).

Heinrichs Ratgeber repräsentieren das nicht nur aus dem Brautwerbungsschema¹⁰²⁰ hinreichend bekannte feudaladelig-dynastische Denkmuster, in dessen Zentrum hier die Vorstellung steht, die positiven Eigenschaften des heinrizianischen ‚Stammes‘ würden im Geblüt an die ‚Zweige‘ der biologischen Nachkommen des Herrschers weitergegeben.¹⁰²¹ Auffällig ist, wie prägnant Ebernand in einem Verspaar („*wy von dem godez knechte /*

¹⁰¹⁷ Vgl. *Additamentum Vitae Heinrici*.

¹⁰¹⁸ Klauser (1957), S. 109.

¹⁰¹⁹ Hier weicht Ebernands Chronologie von der historischen Ereignisfolge ab, da der historische Heinrich die luxemburgische Grafentochter Kunigunde wohl noch als Herzog von Bayern heiratete. Vgl. Weinfurter (1999), S. 94, der die Heirat auf die Zeit zwischen 995 bis 997 oder auf das Jahr 1000 datiert. Durch diese Abweichung kann Ebernand den Grundkonflikt um die Eheschließung noch schärfer zeichnen; die Problematik eines Reichs ohne Erbe ist von weit größerer Bedeutung als die eines erbelosen Herzogtums.

¹⁰²⁰ Vgl. hierzu auch Müller, M. E. (1995), S. 174.

¹⁰²¹ Vgl. oben Kap. 3.1.2.

bequeme ein geslechte“; V. 735f.) den elementaren Widerspruch zwischen dem heimlichen Wunsch des ‚Gottesdieners‘ und der für die Feudalgesellschaft so existenziell wichtigen Fortsetzung der Dynastie formuliert; dazu kommt, dass Ebernand Heinrich in der Argumentationskette der Fürsten hier nicht in die Linie der Ottonen stellt,¹⁰²² sondern dass die Ratgeber, genealogisch eher ‚kurzsichtig‘, eine heinrizianische Dynastie erst begründet sehen wollen. Es entspricht der enormen Bedeutung von königlichem Kinderreichtum für das mittelalterliche Staatswesen, dass die Fürsten das Eheprojekt als ihr wichtigstes Anliegen betrachten.¹⁰²³ Ihr entschlossenes tägliches Drängen macht den Konflikt mit dem Herrscher eigentlich unausweichlich. Sie

*„bodin tegeliches, / Daz her dorch not des riches / Wolde oz balde czouwen /
Vnd worbe vmm eine vrowen / Eddele vnd schone, / De ome benebin dy krone /
Solle vil keisirliche tragen“* (V. 747–753).

Auch das hier knapp angedeutete Anforderungsprofil für Ehekandidatinnen ist aus dem *König Rother* und dem *Münchner Oswald* hinreichend bekannt: dynastische Ebenbürtigkeit und Schönheit stehen im Vordergrund.¹⁰²⁴ Der Widerspruch zwischen Heinrichs heimlichen Zukunftsplänen und dem Ansinnen seiner Ratgeber ist allerdings nicht lösbar, wie der Erzähler erneut verdeutlicht, denn Heinrich hat sich anscheinend endgültig entschieden:

„Er hatte sich noch baz bedacht / (Daz wort ouch weiß god vollenbracht): / Czu erbin hatte her ome irkorn / Den, de von der meyde wort geborn, / Der dorch vns starb vnd wart begaben, / -- Nichein andiren wolde her haben, -- / Vnsen heren ihesum cristen.“ (V. 755–761)

¹⁰²² Der historische Heinrich nahm bei seiner Königserhebung als Legitimationsgrund für seine Idoneität die ottonische Verwandtschaft in Anspruch bzw. seine und Ottos III. gemeinsame Abstammung von Heinrich I., vgl. Weinfurter (1999), S. 37ff. und Pflfka (1999), S. 216–222.

¹⁰²³ „[H]ir nach staltin se alle wiß“ (V. 744).

¹⁰²⁴ Inwieweit Ebernand mit den beiden letztzitierten Versen auf zeitgenössische *„consors regni“*-Vorstellungen anspielt, kann nicht geklärt werden. Vgl. hierzu Fössel, Amalie: Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume, Darmstadt 2000 sowie Fössel, Amalie: Die Königin im Herrschaftsgefüge des hochmittelalterlichen Reiches. In: BHVB 137 (2001), S. 83–100.

Maria E. Müller hat darauf hingewiesen, dass Heinrichs Entschluss zur lebenslangen sexuellen Enthaltsamkeit mit der *post-sex*-Episode (Kap. IV, V. 203–282) zusammenhängt.¹⁰²⁵ Heinrich habe dieses göttliche Zeichen (das seine Kaiserkrönung ankündigte),¹⁰²⁶ als Hinweis auf seinen sicheren Tod nach sechs Tagen, dann nach sechs Wochen, sechs Monaten und schließlich nach sechs Jahren interpretiert und mit dieser Erfahrung sein Leben noch konsequenter auf die Vorsorge für sein ewiges Seelenheil ausgerichtet. Diese *Metanoia* wird von Ebernand ausdrücklich betont¹⁰²⁷ und fügt sich stimmig in die Darstellung von Heinrichs außergewöhnlicher Frömmigkeit und Gottesnähe von Kindesbeinen an, mehr noch: Für Heinrich wird die „Todeserwartung“ zur „Prüfung, die dem Kaiser von Gott auferlegt wurde. Mit vorbildlicher Demut und Ergebenheit meistert er sie, indem er sich im Herrscheramt bewährt.“¹⁰²⁸

Heinrich wählt also weder den Rotheraschen Weg und zeugt zunächst einen Stammhalter, bevor er sich dem geistlichen Leben zuwendet, noch entscheidet er sich für das Lebensmodell Oswalds, der im *Münchener Oswald* keinerlei rechtliche Vorkehrungen für den Fortbestand seines weltlichen Herrschaftsbereiches oder für seine Memoria zu treffen scheint. Was es konkret für das Reich und die Kirche bedeutet, dass Heinrich Christus als Erben einsetzt, präzisiert Ebernand hier noch nicht.¹⁰²⁹ Entscheidend nicht nur für den weiteren Handlungsverlauf, sondern vor allem für Heinrichs Akzeptanz als Herrscher durch die Großen des Reiches ist die Heimlichkeit seines Entschlusses. Weil seine Herrschaft auf dem Wahlkonsens der Fürsten beruht, würde sie nicht wiedergutmachenden Schaden nehmen, wenn Heinrichs Enthaltsamkeitsabsicht offenbar würde. Ebernand deutet die Möglichkeit des Bruchs zwischen Herrscher und Ratgebern an, was in diesem sonst idealen Herrschaftsgefüge einen Eklat darstellen würde:¹⁰³⁰ Nur unter dem Druck der

¹⁰²⁵ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 172.

¹⁰²⁶ Vgl. Kap. 5, V. 283–320.

¹⁰²⁷ Vgl. V. 265–282.

¹⁰²⁸ Stumpf, Marcus: Zur Funktion der Wunder in der Bamberger *Vita sancti Heinrichi regis et confessoris*. In: Heinzelmann, Martin/Herbers, Klaus/Bauer, Dieter R. (Hg.): *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 252–270, hier S. 256. Im Folgenden zitiert als: Stumpf (2002b).

¹⁰²⁹ Zu dieser Frage vgl. genauer Kap. 4.3.5.

¹⁰³⁰ Ebernand lässt hier also eine „abgewiesene Alternative“ im Sinne Strohschneiders aufscheinen. Vgl. Strohschneider (1997), S. 73.

Fürsten ist Heinrich bereit, sich ihrem Willen zu fügen und sich zu verheiraten – und im Vertrauen auf die Hilfe Gottes. Ebernand legt die Beweggründe der versammelten Fürsten erneut plausibel dar. Die Großen des Reiches bitten Heinrich nicht nur inständig darum, ihren Rat anzunehmen, sondern drohen ihm leise, aber deutlich vernehmbar mit ihrem Widerstand für den Fall, dass er das Reich mit seiner unerhörten Verweigerungshaltung in Verwirrung stürze (vgl. V. 774–783).¹⁰³¹

Heinrich muss einlenken,¹⁰³² vertraut aber seine Jungfräulichkeit in heimlicher Anrufung Gott selbst an:

„Vff gotis trost her oz thede. / her dachte: her sal mich wol bewarn, / Daz ich mit kusscheit vollinfarn / hene biß an myn ende.“ (V. 790–793)

Hier scheinen Parallelen auf zu den frühchristlichen (weiblichen!) jungfräulichen Märtyrern wie Agnes von Rom und Agatha von Catania,¹⁰³³ die in ihrer Bedrängnis Gott als Bewahrer ihrer Keuschheit anrufen.¹⁰³⁴ Gott kommt auch Heinrich auf unerwartete Weise zu Hilfe.

Der Herrscher gibt offiziell nach und beauftragt die Fürsten, ihm die passende Braut zu suchen (V. 794–802), die – „[e]in weiteres Versatzstück des Brautwerbungsschemas“¹⁰³⁵ – „dem riche wol czeme“ (V. 740). Sie wäh-

¹⁰³¹ „Der fursten vel czu samen kam; / Den koningh se sere baten, / Daz her ome lise raten; / Se sagiten algemeine, / Daz her daz riche alleine / hette, daz enczeme nicht: / oz were ein selzene geschicht, / Sie hettin oz seldin mer gehort, / Daz riche worde dar mede czu stort, / her muste se alle vnwillig haben.“ Ebernand hat damit die explizite Drohung der Fürsten, Heinrich als Herrscher abzusetzen, von der das *Additamentum Vitae Heinrichi* berichtet, zugunsten einer Betonung des schließlich hergestellten fürstlich-herrscherlichen Konsenses deutlich abgeschwächt. Vgl. *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 817: „Illis autem oportune importune sibi suggerentibus et sugerendo monentibus, et, si non consentiret, eum regno privare volentibus, [...]“. Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 175.

¹⁰³² V. 786–789: „De sine on alle larten, / Daz her, here gute, / Entweche synem müte / Vnd leistede der furstin bede.“

¹⁰³³ Vgl. von Stritzky, Maria-Barbara: Agnes von Rom. In: *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung* Bd. 1, Freiburg/Basel u.a. 2003, Sp. 43ff und von Stritzky, Maria-Barbara: Agathe von Catania. In: *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung* Bd. 1, Freiburg/Basel u.a. 2004, Sp. 35ff.

¹⁰³⁴ Agnes von Rom wird im Bordell, in das sie gebracht wird, nach der vertrauensvollen Bitte um die Hilfe der Engel Gottes „die weil ich leb / darzü / fürcht ich dz gemei hauß nit / wann der engel behütet mir mein reynigkeyt“ durch deren Eingreifen vor dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit bewahrt. Der Heiligen Leben, Sommer- und Winterteil. Bd. 2, Augsburg 1489 BSB-Ink H-21 - GW M11379, Digitalisat S. 280. http://daten.digitalle-sammlungen.de/bsb00027261/image_280 [25.05.2015]

¹⁰³⁵ Müller, M. E. (1995), S. 174.

len Kunigunde, Tochter des verstorbenen Pfalzgrafen Siegfried (von Luxemburg), da sie „*wol geboren gnug*“ (V. 807) ist.¹⁰³⁶ Die Fürsten, die für die zu erwartenden Königskinder die passende Mutter gefunden zu haben sicher sind, erweisen sich jedoch nur als Werkzeuge in Gottes Plan, wie Ebernand kurz darauf feststellt (V. 840ff.): „*Doch moste oz sich do koren / Alse oß wesin solde: / god daz selbes wolde.*“ Kunigunde stimmt nämlich insgeheim in ihren Zukunftsvorstellungen genau mit Heinrich überein. Hier liegt die Pointe dieser Brautwahl, die im Vergleich mit den beiden vorangehend untersuchten Texten besonders augenfällig wird: Von dem Bündel an Heiratsmotiven, die der *König Rother* und der *Münchner Oswald* präsentieren, ist hier nur das für den Fortbestand der Dynastie einzig wichtige genannt: die Pflicht, dem Reich mit einer ebenbürtigen Ehepartnerin einen potenziellen Nachfolger im Königsamt zu verschaffen. Zudem sind es auch, anders als im *Oswald*, die weltlichen Fürsten, die die Braut nennen – und eben Kunigunde ist es, die sich durch den kinderlosen Verlauf der Königshe für die ursprüngliche Intention der Fürsten gerade nicht als die Richtige herausstellen wird. Für Gottes – und Heinrichs – Pläne allerdings ist sie wohl die einzig passende Kandidatin.

Auch Kunigunde fügt sich widerwillig in die Verheiratung, die ihre Verwandten für sie arrangieren; nach anfänglicher Verweilung – „*(w)ende sie gelobit hette / oren magetom gode stete*“ (V. 851f.) – legt sie ihr Schicksal genau wie Heinrich vertrauensvoll in die Hand Gottes (V. 863–867).¹⁰³⁷ Vor dem höchsten Adel und den obersten geistlichen Würdenträgern des Reiches wird in angemessener Pracht die Hochzeit gefeiert (V. 870–876).

Die dynastisch-prokreativen Hoffnungen, die die zunächst zufrieden gestellte Reichselite in den erwartbaren weiteren Verlauf der Hochzeitsnacht setzt, finden ihren Ausdruck im gemeinsamen öffentliche Zu-Bett-Bringen des Herrscherpaares und im „*brute seghene*“ (V. 779), den die

¹⁰³⁶ Ebernand zeichnet ein erwartbar positives Bild von Kunigundes Eltern (V. 804–813). Dass Maria E. Müller aus V. 812f. („*Der selbin reinen herschaft krig / waz noch eren und nach togint.*“) schließt, hier werde elterliche „Keuschheit als besondere Tugend pointiert“, ist nicht nachvollziehbar. Müller, M. E. (1995). S. 170.

¹⁰³⁷ Wichtig ist hier das parallele Verhalten der künftigen Ehepartner in dieser Angelegenheit. Maria E. Müller (1995), S. 171 liest in Kunigundes kaum vorhandenem Widerstand gegen die Verheiratspläne dagegen vor allem eine Kapitulation vor der weiblichen Ohnmacht: „Was immer in der aufgezwungenen Ehe geschehen mag, da ein weibliches Wesen weder vor noch in und selten nur nach einer Ehe über Leib und Leben verfügen darf, fällt der erwartbare Bruch des Jungfräulichkeitsgelübdes nicht in die Verantwortung des Mädchens.“

Bischöfe dem Brautpaar spenden. Das Verhalten des Ehepaars unterläuft jedoch in aller Heimlichkeit die konventionellen Erwartungen der Fürsten: „*Dar enwart doch nicht gebrutit so, / So daz waz in wane*“ (V. 884f.). Ingrid Bennewitz hat darauf aufmerksam gemacht, dass „die beiden Betroffenen gleichsam mit vertauschten Rollen agieren“, Heinrich „wird hier explizit die weibliche Rolle zugeschrieben“¹⁰³⁸. Heinrich muss sich „*eyn lutzcel schemen*“ (V. 896), weil er weiß, dass seine Position den gängigen Erwartungen an einen Mann (und Herrscher) spektakulär zuwiderläuft, weil er die Ehe eben nicht zu vollziehen beabsichtigt. Er lässt keinen Raum für Missverständnisse¹⁰³⁹ und klärt Kunigunde freundlich über sein Enthaltensamkeitsgelöbnis auf:

*„her sprach: ‚vrowe konniginne, / So getaner mynne, / So man in der werlde
phlid, / Der bin ich luttir vnde quid. / Vnde also moß ich vmmmer sin /-- Ich habe
irgebin de kusscheit myn / Myme scheppere.“* (V. 897–903)

Noch bevor Heinrich die korrespondierende Position Kunigundes klar ist, ist damit bereits entschieden, dass die Ehe nicht sexuell vollzogen werden wird. Würde man versuchen, den Text an genau dieser Stelle in den hochmittelalterlichen Diskurs um die Kriterien einer gültigen Ehe einzuordnen, läge der Schluss nahe – vorausgesetzt, Kunigunde würde ganz konventionell ihre dynastisch-prokreativen Pflichten erfüllen wollen –, dass die Legitimität der Verbindung nicht gegeben ist, da weder der Aspekt der Kinderzeugung noch mutmaßlich der Konsens der Eheleute eine Rolle spielen. Heinrich geht also in Unkenntnis von Kunigundes Meinung ein nicht unerhebliches Risiko ein, indem er Kunigunde – notgedrungen – ins Vertrauen zieht; er muss auf ihre verständnisvolle Einwilligung und vor allem auf ihre Diskretion hoffen. Die Erwiderung der erleichterten Kunigunde offenbart Heinrich aber, dass sich Kunigundes Absichten mit seinen decken. Kunigunde verknüpft ihr Bekenntnis im Zwiegespräch zusätzlich mit der Prophezeiung drastischer göttlicher Strafen für denjenigen, der es wagt, ihr Gelöbnis zu brechen und sich damit zwischen

¹⁰³⁸ Bennewitz (2001), S. 139. Hervorhebung im Original. Ähnlich formuliert auch Müller, M. E. (1995), S. 171ff. Zu Müllers Einschätzung, dass in der Charakterisierung Heinrichs bei Ebernand die „Häufung der Jungfräulichkeits-Epitheta im Kontext einer Negation herrscherlicher und männlicher Rollenprogramme zugunsten einer feminisierten Viginitätskonzeption“ zu lesen sei (S. 171f.) vgl. unten Kap. 4.3.7.

¹⁰³⁹ V. 891–893: „*Do daz volg gerumete, / Der here nicht vorsumete: / her en wolde phlegin mynne*“.

sie und Gott zu stellen.¹⁰⁴⁰ Heinrich und Kunigunde entscheiden sich, in ihrer Ehe „die ware mynne“ (V. 925) zu verwirklichen:

„De waz solch meisterynne; / Do sie begonde brynne, / Se wolde sint nicht
beginne / Der fleischlichin mynne.“ (V. 927–930)

Damit definiert Ebernand den Charakter „echter“ Liebe im Vergleich zur „falschen“, weil durch sexuelle Zuwendung ausgedrückten Liebe: „ware mynne“ ist leidenschaftlich, aber beständig enthaltsam. Die Ehe des Herrscherpaars gilt ihm als Vorbild, weil sie auf Freundschaft und gegenseitiger Achtung basiert – und auf der Wahrung des gemeinsamen, exklusiven Geheimnisses.¹⁰⁴¹

Das kommt im folgenden Kapitel der Vita deutlich zum Ausdruck. Ebernand schildert hier das nichtöffentliche Ehegelöbnis und damit die individuelle Konsensvereinbarung des Paares. Zunächst verweist Heinrich darauf, dass diese Ehe gewissermaßen eine geistliche *ménage à trois* darstellt, mit Gott als allgegenwärtiger dritter Person und damit deutlich auf die neutestamentliche Grundkonstellation Maria-Joseph-Heiliger Geist¹⁰⁴² rekurrierend:

„her sprach: ‚vrowe, wez gewiþ, / Daz god selbes mit vns iþ, / wen wir in synem
namen / An dussem bette sint entsamen. / her musse ouch vmmir mit vns
sin!‘“¹⁰⁴³ (V. 933–937)

¹⁰⁴⁰ V. 904–924: „Do se vornam de mere, / weliche vroidie sie gewan, / Nemant daz gesagin kain. / Se sprach geczogelichin: ‚Eddel koning riche, / Ir hait eine mere mir gesait, / Daz mir vil wundern wol behait: / Solde oþ stehen an myne kore, / Dar en neme ich nicht vore / Mannig konnigriche. / Ich han getruweliche / Mine kusscheit gode irgebin / Also lange so ich lebe. / Wil mir ymant brechin daz, / Der sal vor dinen godeþ haþ; / her musse rede dar vmme irgebnn, / Wan he ensal nicht lengir lebnn / In syner henneferte. / Moþ ich gode beherte, / Daz ich ome gelobit han, / So wellich gerne vollinstan.““ Sicherlich ist in diesen Worten keine Drohung an Heinrich für den Fall impliziert, dass er seine Entscheidung jemals revidierte. Vielmehr können sie als Ausweis der individuellen Nähe Kunigundes zu Gott und des unantastbaren, weil heiligen Charakters ihrer intimen Vereinbarung mit Gott betrachtet werden. Der Misserfolg des Teufels, der im Triumph Kunigundes bei der Pflugscharprobe gipfelt, macht diese Unanfechtbarkeit deutlich. Vgl. dazu näher das folgende Kapitel.

¹⁰⁴¹ Vgl. Bennewitz (2001), S. 139.

¹⁰⁴² Vgl. Koschorke (2001), passim.

¹⁰⁴³ Die Allgegenwart Gottes in dieser Ehebeziehung erinnert an Oswalds und Pauges Ehe, die geprägt ist durch die ständige mahnende Präsenz des von Gott befohlenen Wasserbottichs.

Heinrich gelobt Kunigunde explizit eine Ehe in beständiger Enthaltensamkeit und Orientierung auf Gott hin und fordert von ihr ebenfalls diesen Eid. Dafür verspricht er ihr den Respekt, der ihr als Kaiserin zukomme¹⁰⁴⁴:

*„her nam or hande wiße / Beide in de syne. / her sprach: ‚vrowe myne, / Ein dingh wel ich globin dir, / globe ouch du daz selbe mir: / Daz wir kuschliche lebin / Vnde vns gode alhir begeben. / Ich wil dich halden vmme mer / Alse eine keyserynnen her.“*¹⁰⁴⁵ (V. 940–948)

Allerdings steht ihm nach wie vor der hoch problematische Charakter ihrer Vereinbarung deutlich vor Augen; sie müsse strikt privat bleiben (V. 951): *„Dez sollin wir vnuormeldet sin.“* Wie Ingrid Bennewitz betont hat, weiß der Erzähler die Brisanz dieser Vereinbarung richtig einzuschätzen, denn Heinrichs Versprechen, Kunigunde als Kaiserin anzuerkennen und zu respektieren, ist offenbar dem Umstand geschuldet, dass Kunigundes Stellung als Herrscherin durch die fortdauernde Kinderlosigkeit künftig gefährdet sein könnte.¹⁰⁴⁶

Kunigunde stimmt erfreut zu; damit steht der – wenn auch eigenwillige – Konsens der Ehepartner ausdrücklich fest. Da er heimlich geschlossen worden ist, könnte er nach den gängigen Rechtsvorstellungen aber nicht als (einzig) grundlegend für die Legitimität der Ehe angesehen werden.¹⁰⁴⁷ Eberhard beschreibt die weiteren Hochzeitsfeierlichkeiten als *„vil keiserlich“* (V. 967), bringt dabei aber, zugleich auf die Hochzeit zu Kana¹⁰⁴⁸ anspielend, in Erinnerung, dass Christus als *„hir frigere“* (V. 968) von den Gästen unbemerkt als höchster Gast daran teilgenommen habe.¹⁰⁴⁹ Mit dem biblischen Bezug unterstreicht er die Gottgefälligkeit der Ehe und betont abermals, dass die Verbindung auf die Initiative Gottes hin zustande gekommen sei, der zugleich den Erben des Paares dar-

¹⁰⁴⁴ Vor diesem Hintergrund handelt Heinrich konsequent, als er Kunigunde in dem Moment, als er von ihrem Ehebruch überzeugt ist, seinen Respekt versagt, so wie er es hier ankündigt. Vgl. dazu das folgende Kapitel.

¹⁰⁴⁵ Unklar bleiben die beiden folgenden Verse (V. 949f.): *„Dit wel ich leistin dir vorwar / gewaldes nicht als vmme ein har.“* Sie könnten paraphrasierbar sein als Versprechen Heinrichs, Kunigunde niemals (körperliche) Gewalt zuzufügen. In dieser Lesart wird die Textstelle durch die Ereignisse der Pflugscharprobe brisant.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Bennewitz (2001), S. 139f.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Kap. 3.3.3 und 3.3.4.

¹⁰⁴⁸ Vg. Joh 2,1–12

¹⁰⁴⁹ Vgl. V. 962–968.

stelle.¹⁰⁵⁰ Ebernand stellt die Idealität der Ehebeziehung an mehreren Textstellen deutlich heraus (V. 977ff.):

„Sint hilt der koningh wol geborn / De eddeln vrowin vsirkorn / Alse her czu rechte solde“.

Mit der vorbildlichen Einhaltung seines Versprechens verhilft Heinrich Kunigunde zu absoluter Autorität als Herrscherin (V. 980ff.) – *„was dy gude wolde, / Daz entorste nemant lan; / Oz moste gnug an or stan.“* Der Dichter zeichnet ein Bild vollendeter Harmonie.

„De koniginne vnd or gute man / wes or ein vor began, / Daz tet czu stunt der ander noch: / on waz czu gudin dingen goch.“ (V. 1169–1172)

Heinrich und Kunigunde wetteifern miteinander um christliche Vorbildlichkeit; auch wenn sie nicht ‚ein Fleisch‘ sind, ‚eine Seele‘ sind sie offensichtlich. Ebernand betont dabei die Stärke der asketischen Liebe Heinrichs zu Kunigunde, die Vertrautheit des Paares auch in den täglichen Regierungsgeschäften und den zärtlichen, aber stets konsequent den Eid befolgenden Umgang der beiden miteinander.¹⁰⁵¹ Durch Gott vor sexuellen Anfechtungen geschützt, gelingt dem Herrscherpaar die Einhaltung seines Gelübdes, auch wenn es *„[d]orch die rede der lute“* (V. 1196) notwendig ist, dass Heinrich und Kunigunde im gleichen Bett schlafen. Anders als bei Oswald und Pauge ist diese Ehe von echter Intimität und Zuneigung geprägt. Ebernands Schilderung dieses fast paradiesisch zu nennenden ehelichen Idealzustandes zeigt, dass eine gute und glückliche Ehe nicht auf sexuellem Fundament basieren muss, sofern die Ehepartner fest im Glauben und konsequent in ihrer Enthaltbarkeit sind. Klaus van Eick-

¹⁰⁵⁰ V. 969f.: *„De brutlouft her czu samene treib, / Or beider erbe her sint bleip“*. Vgl. Bennewitz (2001) S. 140. Auffällig ist, dass auch an Oswalds Hochzeitsfeier Christus persönlich teilnimmt – allerdings, wenn auch in Verkleidung, für die Gäste sichtbar und mit dem Ziel der Prüfung Oswalds; Ebernand von Erfurt meint aber wohl eher eine Teilnahme Christi im Geiste.

¹⁰⁵¹ V. 1174–1189: *„Ez en dorffte ny man sin wib / gehaldin mynniglichir. / Der reine her richer, / Wan her ergint von or reit, / -- Alse dicke oz sich getreit, / Czu schaffin vmme des riches nod --, / Vil gutlich her or enpod, / waz her czu thune hatte. / her en kam ouch ny so drate / weddir geretin, / her en sege si an; / Daz sach man on vil seldin lan. / Obir lud vnd stillen / konde sie sines willen / harte wol gefaren. / heymelich sie waren, / Se entsliffin nicht in sunden.“*

els¹⁰⁵² hat darauf hingewiesen, dass die Vorstellung, eine Ehe könne gültig sein in unauflöslicher Treue und Einigkeit, auch wenn das Ehepaar einvernehmlich sexuelle Enthaltksamkeit beschlossen habe, sich erstmals in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in einem Traktat des Scholastikers Hugo von St. Viktor finde.¹⁰⁵³ Somit könnte mit Ebernands Text eine mögliche Rezeption dieser Idee vorliegen.

Die Darstellung bereitet zudem die in den nächsten Kapiteln kontrapunktisch folgenden teuflischen Ränkespiele vor, die in der Pflugscharprobe Kunigundes gipfeln. Im intriganten Verhalten des vermeintlichen Verführers der Kaiserin tritt die Problematik zwischen der intimen ‚Zusatzklausel‘ der Ehevereinbarung und dem öffentlichen Bild von den Erfordernissen einer kaiserlichen Ehe besonders deutlich hervor. Der Teufel präsentiert sich als intimer Kenner des Spannungsfeldes zwischen höfisch-öffentlicher Wirkung und heimlich-privatem Eheleben.

4.3.2 EIN HEIßES EISEN

Bis zur Schilderung der Pflugscharprobe und ihrer Vorgeschichte, denen der Dichter in den Kapiteln 18 bis 23 (V. 1162–1626) verhältnismäßig viel Platz einräumt, steht für die Öffentlichkeit des Hofes nie in Zweifel, dass das Herrscherpaar eine ganz ‚normale‘ Ehe führt. Der Rezipient kann durch Ebernands Schilderung ebenfalls darauf vertrauen, dass der heimliche Enthaltksamkeitsbeschluss niemals durch eventuelle körperliche Schwächen oder gar einen Gesinnungswandel ins Wanken geraten ist. Im Gegensatz zu Oswald und Pauge benötigen Heinrich und Kunigunde auch keine Hilfsmittel wie den Wasserbottich, um ihr Gelübde – das Gott beim Kaiserpaar selbst auch nicht explizit hatte fordern müssen (!) – zu erfüllen. Ihr Versprechen gründet ausreichend in ihrer inneren religiösen Überzeugung, auch wenn der Erzähler dessen Einhaltung als nicht ge-

¹⁰⁵² Vgl. van Eickels, Klaus: Kuß und Kinngrieff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters. In: Martschukat, Jürgen/Patzold, Steffen (Hg.): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003 (Norm und Struktur 19), S. 133–159, hier S. 133f.

¹⁰⁵³ Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*, Sp. 873: „Si, inquiunt, aliud non est conjugium, nisi talis societas, in qua excepto quoque carnis commercio ex pari consensu, uterque semetipsum debet alteri debito conservandi, et non negandi se ad eam, quae in communi est societate, inseparabilem unionem ac fidem [...]“

ringe „*marter*“ (V. 1240) bezeichnet.¹⁰⁵⁴ „*Obir lud vnd stillen*“ (V. 1185) gehen beide stets äußerst liebevoll miteinander um, ihre Zuneigung zueinander ist also offensichtlich echt und dient nicht der Täuschung des Hofes. Ihre „*iogint*“ (V. 1233) bewahrt ihnen ihre Unschuld.¹⁰⁵⁵ So können sie trotz ihrer außergewöhnlich großen Liebe zueinander¹⁰⁵⁶ ‚gefahrlos‘ das Bett teilen, womit sie „*(d)orch die rede der lute*“ (V. 1196) ihren Herscherpflichten offensichtlich nachkommen.¹⁰⁵⁷ „*[H]eymelich sie waren, / Se entsliffin nicht in sunden*“ (V. 1188f.). Dabei „*hatte god der gute / Se beide in siner hute*“ (V. 1193f.), wie Ebernand schreibt. Ob sich dieser göttliche Schutz auf die strikte Einhaltung des Gelübdes oder auf die strenge Verheimlichung des wahren Charakters der Ehe bezieht, kann nicht beantwortet werden.

Beides ist denkbar, beides gelingt: Niemand erfährt von der Josefs-ehe¹⁰⁵⁸, und der außer Gott einzige Mitwisser, der Teufel, wird durch die beharrliche Unanfechtbarkeit des Gelübdes – er versucht mehrfach vergeblich, Kunigunde zu verführen¹⁰⁵⁹ – zu seiner Intrige geradezu herausgefordert.¹⁰⁶⁰ Er zielt dabei nicht mehr auf die tatsächliche asketische Unversehrtheit der Kaiserin, da sich Kunigunde als für ihn buchstäblich unantastbar erwiesen hat, sondern auf ihr öffentliches Ansehen.¹⁰⁶¹ Dem

¹⁰⁵⁴ Ebernand zählt diese „*kusscheit in der iogint*“ zu einer Trias von Martern, zu der außerdem bewusst einfache Ernährung trotz der Möglichkeit, im Überfluss zu leben, und Großzügigkeit trotz Armut gehören. Die letztgenannte Marter hätten Heinrich und Kunigunde, so der Erzähler, wegen ihres großen Reichtums nicht erleiden können. Vgl. V. 1213–1260.

¹⁰⁵⁵ V. 1233–1239: „*Der koning waz von gefuger iogint, / Schone gnug von reiner togint; / De konniginne waz ouch kindesch gnüg. / Vnd daz sich oz doch dar czu getrug, / Daz sie entsament lagen / Vnde iedoeh kusscheit phlogen / Vnde blebin also reine.*“

¹⁰⁵⁶ Vgl. V. 1173–1175.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Brandt, Rüdiger: Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien, München 1993 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 15), S. 74–87, hier: S. 80. Im Folgenden zitiert als: Brandt (1993).

¹⁰⁵⁸ V. 1197f.: „*Der geistlichen mynne / wart doch nemant ynne, [...].*“

¹⁰⁵⁹ V. 1204–1212: „*– her hatte sich geflessin, / wy her sie vorkorte / Mit siner bosheit larte, / Daz her sie enczundite, / Daz her mit or gesundigete, / Der obirgeist vorfluchte, / gnug her daz vorsuchte. / Daz enhalfon weiß god nicht: / Se schautin io den bosen wicht.*“

¹⁰⁶⁰ Zum Folgenden vgl. Bennewitz (2001), S. 140f.

¹⁰⁶¹ Rüdiger Brandt konkretisiert die ‚Chance‘, die für den Teufel in der Beschädigung von Kunigundes Ansehen liegt: „So, wie Gott ‚Ehre‘ daraus erwächst, wenn Sünder, Kinder des Teufels, eine conversio vornehmen, so profitiert das Prestige des Teufels von der negativen conversio, dem Sündenfall tugendhafter Personen – und je tugendhafter die Person vorher war, desto größere Ehre erwächst dem Teufel aus dem Fall.“ Brandt (1993), S. 79.

Teufel ist also der „latente Normenkonflikt“¹⁰⁶², der sich im prekären Verhältnis zwischen öffentlicher Wahrnehmung und heimlicher Realität dieser Ehe ausdrückt, voll bewusst. Perfide versucht er, ihn zum eigenen Vorteil zu nutzen, und setzt sich den völligen Ruin der *êre* Kunigundes zum Ziel.¹⁰⁶³ Dabei handelt er mit der Billigung Gottes. Gott weiß offenbar von Beginn an, dass Kunigundes Ruf die Episode am Ende unbeschädigt überstehen wird, und benutzt seinen Widersacher als Werkzeug zur Mehrung von Kunigundes Ansehen.¹⁰⁶⁴ Rüdiger Brandt hat betont, dass der Teufel mit seiner Intrige nicht „den letzten Versuch“ unternimmt, Heinrich und Kunigunde zu schaden, nachdem es ihm nicht gelungen sei, das Paar zum gemeinsamen Bruch des Enthaltensamkeitsgelöbnisses zu verführen.¹⁰⁶⁵ Dieser Versuch habe sich ja im nicht-öffentlichen Bereich zugetragen und hätte sich, wenn er erfolgreich und sein Ergebnis bekannt geworden wäre, gerade nicht für einen Eklat geeignet, hätte er doch nur die normgerechte Realität einer sexuell aktiven Ehe bezeugt. Den eigentlichen Skandal hätte dagegen der wahre, enhaltsame Charakter der Kaiserehe bei seiner Aufdeckung verursacht. „Vielmehr hat man es mit einer Steigerung zu tun: der jetzige Plan führt, wenn er Erfolg hat, auf jeden Fall zum öffentlichen Eklat“¹⁰⁶⁶. Allerdings muss man hier präzisieren: Einen öffentlichen Eklat hätte es nicht gegeben, hätte Kunigunde im Verlauf der Pflugscharprobe geschwiegen und nicht selbst ihre und Heinrichs eheliche Enthaltensamkeit öffentlich gemacht. In diesem Falle hätte das erfolgreich bestandene Ordal nur bewiesen, dass Kunigunde sich nicht des Ehebruchs schuldig gemacht hat; über das Eheleben des Herrscherpaares in sexueller Hinsicht wäre damit nichts ausgesagt gewesen, es wäre gar nicht in den Blickpunkt des Interesses gerückt.

Der Teufel spielt bewusst mit den Mechanismen der Wahrnehmung und ihrer Interpretation: In der Gestalt eines vornehmen Ritters, der den Hofleuten zwar bekannt vorkommt, aber von niemandem namentlich identifiziert werden kann,¹⁰⁶⁷ lässt er sich morgens an drei aufeinander-

¹⁰⁶² Brandt (1993), S. 80.

¹⁰⁶³ V. 1266–1268: „So gedochte her die stetin / Czu schenden volligliche / Mit syme biswiche.“

¹⁰⁶⁴ V. 1269–1271: „Daz vorhengede ome god, / Daz her synen bosen spod / Treib uff die wrowen.“

¹⁰⁶⁵ Brandt (1993), S. 79.

¹⁰⁶⁶ Brandt (1993), S. 79.

¹⁰⁶⁷ V. 1299–1302: „Se hettin alle wol gesworn, / Oß were ein ritter wol geborn, / Den man vil wol bekante. / (wy mir on doch nemant nante!?)“

folgenden Tagen während Heinrichs Abwesenheit vor dem Schlafgemach Kunigundes sehen, „[a]lse her gelegin hette / By der vrowin stete“ (V. 1277f.). Das teuflische Kalkül geht auf, die Damen und Dienerinnen Kunigundes ziehen den nach ihrer Wahrnehmung einzig richtigen Schluss aus dem Auftritt des ‚Ritters‘, zunächst noch in halböffentlichen Gesprächen:¹⁰⁶⁸ Die Kaiserin scheint Ehebruch zu begehen. Als sich der Teufel am zweiten und dritten Tag immer mehr Hofleuten zeigt – „[v]nde liß sich schowen alle dy, / De on gerne woldin sie“ (V. 1297f.) –, wird aus dem *rûnen* allgemeines Hofgespräch¹⁰⁶⁹ über die Standesgrenzen hinweg:

„Do trugin sie alle in munde / De guden kunegûnde: / De vrowin mit den heren,
/ Dy mynren mit den mern.“ (V. 1303–1306)

Dabei scheidet sich die Hoföffentlichkeit in Gute und Böse, wie Ebernand betont (V. 1323f.): „De guden se beweynten; / De argin oz obele meynten“.¹⁰⁷⁰ Kunigunde, die anscheinend als letzte vom Ehebruchsvorwurf erfährt,¹⁰⁷¹ verhält sich „(a)lse ab sie heilig were“ (V. 1330). Sich unschuldig wissend, bleibt sie gelassen und unbeirrt auf ihren Glauben konzentriert, allerdings nicht unberührt von der Bereitwilligkeit, mit der am Hof böswillige Mutmaßungen über ihren Lebenswandel angestellt werden (V. 1326f.): „Se sagiten, mit vntruwen / het se manchin tag gevarn.“¹⁰⁷² Vor der direkten Verführung durch den Teufel ist Kunigunde also geschützt, nicht aber vor den Gerüchten, die ihren Ruf zerstören, wie der Erzähler verständnisvoll bemerkt (V. 1328): „wer solde sich dar vor bewarn?“ Dabei können die Mutmaßungen über den vermeintlichen Ehebruch streng genommen nicht als ‚üble Nachrede‘ bezeichnet werden, da der Auftritt des ‚Ritters‘ keinen Interpretationsspielraum lässt und die Hoföffentlichkeit daraus

¹⁰⁶⁸ V. 1288: „Se runetin hir, se runeten dort.“

¹⁰⁶⁹ Brandt (1993), S. 82: „Die Teilöffentlichkeit der Anwesenden [...] plaudert und schafft damit eine größere Öffentlichkeit.“

¹⁰⁷⁰ Vgl. Brandt (1993), S. 82f., der darin auch ein Beispiel für die Flexibilität der „angeblich so rigide[n] mittelalterliche[n] Moral, die nur Schwarz oder Weiß, Gut oder Böse“ kenne, ausmacht.

¹⁰⁷¹ Brandt (1993), S. 82, identifiziert darin „das bis heute bekannte Motiv, daß der Betroffene immer als letzter davon erfährt, was über ihn geredet wird: offenbar ist also nicht nur der Privatbereich vor der Öffentlichkeit abgeschirmt, sondern auch die Öffentlichkeit sorgt dafür, daß etwas vor einzelnen geheim bleibt.“

¹⁰⁷² Vgl. V. 1310–1322.

tatsächlich nichts anderes als den tatsächlichen Ehebruch Kunigundes folgern kann.¹⁰⁷³

Für Kunigunde berührt die Anschuldigung nicht nur ihr öffentlich zur Schau gestelltes, sondern auch ihr verborgenes Eheleben. Sie muss auf Heinrichs Vertrauen in ihre Unschuld setzen oder sich entscheiden: Entweder lebt sie öffentlich mit dem Makel des vermeintlichen Ehebruchs und allen daraus möglichen gesellschaftlichen und eherechtlichen Konsequenzen, oder sie betreibt im Bewusstsein des Risikos, dass im Kontext der Verhandlung um ihr Sexualverhalten ihr privates Enthaltsamkeits-Arrangement aufgedeckt werden könnte, ihre Rehabilitierung vor aller Welt. Als Heinrich die Anschuldigungen anscheinend noch unterwegs erreichen, ist er zunächst unsicher, ob er ihnen Glauben schenken soll.¹⁰⁷⁴ Dennoch ist er „in ruwen“ (V. 1340) und weint „harte tougen / Met sines herczin ougen“ (V. 1341f.). Heinrichs Herz sagt ihm zwar, dass er „gese ny kusschern lib“ (V. 1349) als Kunigunde, doch im Zwiespalt zwischen Angst und Zuversicht¹⁰⁷⁵ folgt er seinem Hof,¹⁰⁷⁶ der ihn davon überzeugt, dass die Vorwürfe zutreffen. Traurig beschließt er, Kunigunde nicht mehr gegenüberzutreten.¹⁰⁷⁷ Für Heinrich müsste der Vorwurf einen doppelten Vertrauensbruch bedeuten: Wenn Kunigunde ihn tatsächlich betrogen hat, hat sie sich nicht nur des ‚konventionellen‘ Ehebruchs schuldig gemacht (Außensicht), sondern zudem den Gott selbst geleisteten Eid der enthaltsamen Ehe gebrochen (Innensicht). Der Erzähler lässt in Heinrichs Reaktion jedoch nicht erkennen, dass dem König diese beiden Facetten der möglichen Schuld Kunigundes bewusst sind. Heinrichs Reaktion ist die gemeinhin erwartbare des gehörnten eifersüchtigen Ehemanns und Herrschers.

Als er nach Bamberg kommt, straft er Kunigunde mit Missachtung. Damit verletzt er nicht nur elementare höfische Anstandsregeln,¹⁰⁷⁸ son-

¹⁰⁷³ Darauf weist Brandt (1993), S. 75 hin.

¹⁰⁷⁴ V. 1337–1339: „her sprach: ‚no en wolle god, / Dit were ein harte boser spod! / Ich en wel oz nicht getruwen.“

¹⁰⁷⁵ V. 1351: „her hoffte vnde vorchte.“

¹⁰⁷⁶ V. 1352–1354: „Den lutin her gehorchte; / De bewertin oß ome noch baß: / Der seite dit, der seite daz.“

¹⁰⁷⁷ V. 1355–1358: „her dochte: ‚ich en wel dy frowen / Nummer mer beschowen, / Sint se mich sust betrogen hait / Mit also grosir missetat.“

¹⁰⁷⁸ So bemerkt Eberhard kritisch und mit deutlicher Parteinahme für Kunigunde: „Syne czucht her da brach“ (V. 1363).

dern verletzt Kunigunde tief. Offenbar hat sie sich aber innerlich auf sein Verhalten vorbereitet: „*Se dachte: ‚oz ist no gar irhabin, / Min here hat der rede entsaben.‘*“ (V. 1367f.) Im Gegensatz zu Heinrich erweist sich Kunigunde als unbeirrbar und standhaft, weiß sie selbst doch am besten um ihre Unschuld. Daher kann sie sich reinen Gewissens Christus anvertrauen – „*ich beuele criste / Mich armen konegunde.*“ (V. 1372f.) Sie versucht dennoch, in einem Vieraugengespräch mit Heinrich¹⁰⁷⁹ die Vorwürfe direkt aus der Welt zu schaffen. Kunigunde begrüßt Heinrich „*vil czuchtiglich*“ (V. 1380), Heinrich dagegen ignoriert sie und verweigert ihr jede Ehrenbezeugung (V. 1381–1383) – „*her en wolde de vil sußen / weddir an sehin noch grusen, / her en wolde or ouch nicht uf sten.*“ Der Dichter lenkt mit diesen Worten die Sympathie der Rezipienten klar in Richtung Kunigundes. Kunigunde, „*de vrouwe gute*“ (V. 1385), gibt sich zunächst unwissend und eröffnet Heinrich damit die Chance auf eine offene Aussprache, die er jedoch unwirsch abweist.¹⁰⁸⁰ So bleibt Kunigunde nichts anderes übrig, als selbst den Ehebruchsvorwurf anzusprechen. Sie zeigt sich dabei weniger als Beschuldigte denn als besonnene, gottesfürchtige Ratgeberin des Herrschers und bezieht in ihre Überlegung auch stets das Ansehen des Reiches mit ein. Damit präsentiert der Dichter Kunigunde in ihrer souveränen Reaktion als genaues Gegenteil Heinrichs, der starrsinnig und ohne Gesprächsbereitschaft lieber den Anschuldigungen des Hofstaates glaubt, als auf die bindende Kraft von Kunigundes Gelübde zu vertrauen.¹⁰⁸¹ Derart seinen Emotionen ausgeliefert, dass er Kunigunde gegenüber nicht einmal mehr höfisches Benehmen zeigt, spielt für ihn als vermeintlich betrogener Ehemann sogar die *êre* seines Reiches keine Rolle. Kunigunde dagegen bewahrt Haltung und betont ihre Unschuld, rät zur Geduld und kündigt Heinrich die Wiederherstellung der Reichshehre an.¹⁰⁸² Heinrichs Erwiderung könnte spöttisch gemeint sein.¹⁰⁸³ Kuni-

¹⁰⁷⁹ V. 1374–1377: „*Se warthede eyner stunde / Daz de konnig riche / was vil heymeliche / In siner kemmenatin.*“

¹⁰⁸⁰ V. 1384–1387: „*here, waz ist uch geschen?*“ / *Sprach de vrouwe gute; / Vch ist nicht wol czu müte?*“ / *her sprach: ‚vrowe, ir wisset ez wol!‘*“

¹⁰⁸¹ Vgl. Bennewitz (2001), S. 140: „Doch während die Reaktionen Heinrichs kein einziges Mal die Bereiche der Repräsentation und Herrschaft betreffen, sondern stets aus der Sicht des Ehemannes dargestellt werden, ist es Kunigunde, die diesen Aspekt anspricht.“

¹⁰⁸² Vgl. V. 1388–1399.

¹⁰⁸³ V. 1400–1402: „*her sprach: ‚vrowe, sitczet nedder / Vnde lernit vns de selbin czoghe, / wy daz so gewesin moghe.*“

gunde verlangt ein Fürstengericht mit weltlichen und geistlichen Würdenträgern aus allen Reichsteilen unter dem Vorsitz Heinrichs.¹⁰⁸⁴ Sie vertraut völlig auf Gottes Hilfe:

„Der dut obir mich verhengit hait, / her ist so gud, her tud oß vns rad: / Oz en
ist sunder sache nicht / geschen ein so getan geschicht.“ (V. 1413–1416)

Die Kaiserin betrachtet also die Anschuldigungen gegen ihre Person nicht als ihr ‚privates‘ Problem, sondern ist fest entschlossen, sie vor dem versammelten Reichsadel öffentlich aufklären zu lassen. Damit geht sie wohl bewusst das Risiko ein, öffentlich Auskunft über die eheliche Enthaltsamkeitsvereinbarung geben zu müssen. Heinrich dagegen scheint über das weitere Vorgehen in der delikaten Angelegenheit noch nicht nachgedacht zu haben; er erscheint passiv, folgt aber – „*Ir rad duchte on wislich*“ (V. 1417) – Kunigundes Wunsch und beruft die Fürsten zum Gericht nach Bamberg. Die Möglichkeit, dass auch sein Enthaltsamkeitsgelübde im Zuge des Gerichtsverfahrens vor den Großen des Reiches aufgedeckt werden könnte, beschäftigt ihn offensichtlich nicht. Auch in dieser Hinsicht erscheint Kunigunde im Vergleich mit dem Kaiser als besonnener und umsichtiger.

Vor den herbeigeeilten Fürsten präsentiert Kunigunde sich würdig, betont demütig¹⁰⁸⁵ und „*vil czuchtigliche*“ (V. 1423). „*Or mü̃t der waz vil luttir / Van alles lastirs cluter.*“ (V. 1427f.) Als ihr Widerpart fungiert ihr eigener Ehemann. In seinen ersten öffentlichen Worten zu den Vorwürfen nimmt er die Verurteilung Kunigundes durch das Fürstengericht schon vorweg.¹⁰⁸⁶ Noch vor der Erörterung der Anschuldigung durch die Fürsten beweist er damit nicht nur, dass für ihn die Schuld Kunigundes bereits feststeht, sondern zeigt den Rezipienten sein mangelndes Vertrauen in Kunigundes moralische Festigkeit und damit letztlich auch in Gott. Kunigundes Reputation scheint ihm gleichgültig zu sein, wichtig ist ihm allein, seine eigene Empörung zu demonstrieren und die vermeintliche Ehebrecherin öffentlich zu demütigen. In seinen Überlegungen spielt auch jetzt die weiterhin geheim gehaltene, fromme Basis der Ehe überhaupt keine Rolle:

¹⁰⁸⁴ Vgl. V. 1403–1416.

¹⁰⁸⁵ V. 1425f.: „*Do saste sich de suße / Deme konnige vor die fuse.*“

¹⁰⁸⁶ Vgl. Bennewitz (2001), S. 140.

„Ir herin, oz sted mir vil ho. / Min lastir hait ir wol vornomen; / Dorch daz sid
ir czu samen kommen. / wes sint wert die vrowen, / De ore manne vorschouwen
/ Vnde de mit hurheit sich irhogint? / No teilet oz, so rehtiß ir mogint.“
(V. 1432–1438)

Ebernands Heinrich scheint Kunigunde mit dem drastischen Begriff der „hurheit“ gezielt demütigen zu wollen und stellt sich selbst damit abermals in schlechtes Licht.

Auf die allgemeingültig formulierte, aber natürlich auf Kunigunde zielende Frage Heinrichs antworten die Fürsten mit gewissermaßen erzieherischem Impetus und legen damit die rechtliche Grundlage für das folgende Geschehen fest: Wenn eine Ehebrecherin des Vergehens überführt werde, solle sie umgehend hart bestraft werden und damit als abschreckendes Beispiel für andere Damen dienen.¹⁰⁸⁷ Sollte sie nicht geständig sein, führe das „[i]n ein gerichte“ (V. 1446), also zu einem Gottesurteil. Auf dieser legislativen Basis müssten die Fürsten in ihrem Urteil über die nicht geständige Kunigunde, deren Schuld festzustehen scheint, also anordnen, dass sie sich einem Gottesurteil unterzieht. „[M]anche toginde groß“ (V. 1453), die Kunigunde besitzt, halten die Fürsten aber davon ab, sie diesem Urteil zu unterwerfen; es „iammirte manchin gudin knecht“ (V. 1450), „[s]ie schonetin der vrowen“ (V. 1452). Kunigunde ist jedoch nicht willens, weiter mit dem Ehebruchsverdacht zu leben, sondern besteht darauf, die Anschuldigung mit einem Urteil des höchsten Richters aus der Welt zu schaffen. Sie will einen makellosen Freispruch erreichen. Dabei verweist sie auf ihre machtvolle Position als von den Fürsten erwählte Kaiserin¹⁰⁸⁸ und pocht darauf, dass ihr als „hogeste vrowe“ (V. 1474) auch das höchste Gericht zustehe. Sie nennt zugleich die Form des selbstgewünschten Ordals, „[d]az sint czwelff gluende schare.“ (V. 1477) Kunigunde argumentiert also auch hier geschickt aus ihrer kaiserlichen Stellung heraus; für sie ist die ganze Angelegenheit eindeutig keine ‚Privatsache‘. Die ihr Wohlgesonnenen unter den Fürsten weinen über Kunigundes entschlossenen Mut, finden sie dafür doch keine andere Erklärung als ihre tatsächliche Unschuld.¹⁰⁸⁹ Heinrich bleibt auffällig

¹⁰⁸⁷ V. 1441–1444: „Sint si der tad vorwunden, / Man sal sie san czu stunden / Also bitterlichin femer, / Daz sich oz andir vrowen schemen“.

¹⁰⁸⁸ Vgl. V. 1459–1477.

¹⁰⁸⁹ V. 1485f.: „Sie ist vnschuldig dussir tad, / Sint sie dit selbe irteilet had.“

stumm, was dem von Kunigunde geäußerten Wunsch, Gott möge diejenigen belohnen, die sie hätten verschonen wollen, zusätzliche Bedeutung verleiht.¹⁰⁹⁰ Die Pflugscharen werden herbeigeholt und „gluende also heiße“ gemacht (V. 1490), „[d]az nemant waz so menlich, / her solde sere irforchtin sich“ (V. 1491f.) – niemand außer Kunigunde selbst. Die Pflugscharprobe findet in denkbar größter Öffentlichkeit statt, „[n]a by deme thume“ (V. 1497) „[i]n einer cappellin“ (V. 1523). Heinrich lässt „[d]e vil susen konigin“ (V. 1495) zu den Pflugscharen führen. Mit einem öffentlichen Gebet zeigt die souveräne Kaiserin ihr unerschütterliches Vertrauen in Gottes Hilfe. Sie macht Christus zum Richter und Zeugen ihrer Unschuld und bittet ihn als demütige Dienerin um seinen Beistand, so wie sie es verdiene.¹⁰⁹¹ Kunigunde weiß also, dass ihre Unschuld alleine sie nicht vor den Brandwunden schützt, sondern der Grund dafür ist, dass sie auf die entscheidende Hilfe Gottes rechnen darf. Die Kaiserin wird von den beiden würdigsten Bischöfen begleitet. Heinrich dagegen wird angesichts der glühenden Pflugscharen plötzlich von Mitleid erfasst.¹⁰⁹² Für die anwesenden Großen des Reiches könnte sich im Beweis imperialer Gnade – wenn Heinrich Kunigunde kraft seines Amtes als oberster weltlicher Richter das Ordal erlassen würde – eine der ‚klassischen‘ Herrschertugenden präsentieren. Die unvermittelte barmherzige Regung dient jedoch nicht Heinrichs positiver Charakterisierung in den Augen der Rezipienten, denn sie beweist nur, dass Heinrich nach wie vor nicht an die Unschuld Kunigundes glaubt¹⁰⁹³ – im Gegenteil (V. 1528): „her dachte: „sie vorbornit sich!“ Die Wahrheit interessiert ihn in diesem Moment nicht. Gerade weil er sich sicher ist, dass Kunigunde die Probe nicht

¹⁰⁹⁰ Vgl. V. 1481f.

¹⁰⁹¹ V. 1498–1516: „De vnschuldige blome / Sach vil innigliche / Vff czu hemmelriche; / Sie sprach: „here ihesu crist, / Du hemmels vnd erdin scheppir bist / vnd alle herczin irkennest. / Richter du dich nennist; / Min richter vnd myn geczug du siß. / hald an mir hute dinen priß. / Vnd hastu hir uff erdin / Ykein dienerere werden, / Der laz mich hute eine sin / Vnd kom czu teydingen myn, / Als eyn ieklich tete, / Der lib gesinde hete: / her hulfte ome von notin, / Eher danne oz lise totin. / No hilf mir, here trechtin, / Rechte als ich schuldig bin.““

¹⁰⁹² V. 1524–1527: „Do der konnig die schare sach / So gluende vnd so warme, / oz begunde on sere barmen. / Oz duchte on also freislich.“

¹⁰⁹³ Ein weiteres mögliches, eigennütziges Motiv Heinrichs, das freilich unausgesprochen bleibt, könnte in den Konsequenzen liegen, die nach der nichtbestanden Probe für das Paar folgen müssten: Die Trennung und damit für Heinrich der dynastisch-feudaladelige Zwang zur Wiederverheiratung, einhergehend mit dem Risiko, seinen Enthaltsamkeitswillen mit den Wünschen einer neuen Ehefrau in Einklang bringen zu müssen.

bestehen kann, will er ihr das Ordal erlassen (V. 1529ff.): „*her sprach czu der konnigin: ‚Ir sollit der rede irlosin sin! / Ich wel oz verwissen uch dorch god!‘*“ Kunigunde muss ihn erneut auf ihre öffentliche Schande hinweisen, die damit nicht aus der Welt geschafft wäre. „*Sie sprach: ‚here oz worde spod / Den, de mich in munde tragin / Vnd alles lastir von mir sagen‘*“ (V. 1532ff.) Daher besteht sie darauf, ihre Unschuld für alle sichtbar zu beweisen (V. 1535–1539):

„*Den wel ich ez gerichte. / Ez en tuchte mir czu nichte, / gode ich oß nicht gerichten dorf. / Alleine ist mir ditz orteil scharff, / her moß myne vnschult vil wol.*“

Es geht ihr um nichts weniger als um die vollständige Wiederherstellung ihrer *êre* vor der Adelsgesellschaft und dem Hof (V. 1540–1544):

„*De bosin wort ich czuckin sol / Vß der lute munde, / Daz sie von konegunde / Ander wort gefassin / Vnd mich nicht mer enhassin.*“

Kunigundes Argumentation, in der sie noch mit keiner Silbe auf ihr heimliches Gelübde eingegangen ist, verwundert nicht, betrachtet man sie aus historischer Perspektive und bedenkt dabei, dass der Vorwurf des Ehebruchs für sie durchaus ernste Konsequenzen hätte haben können. Aller Wahrscheinlichkeit nach hätte er die für diesen Fall im Kirchenrecht vorgesehene Ehescheidung und damit für Kunigunde den Verlust ihrer gesellschaftlich-materiellen Sicherheit nach sich gezogen. Auffallend ist aber, dass Kunigunde, auf deren drängende Initiative hin das Fürstengericht (wohl unter dem Vorsitz Heinrichs)¹⁰⁹⁴ überhaupt erst einberufen worden war, zweimal den Rechtsspruch der Begnadigung und damit die Autorität des Gerichts ablehnt. Kunigunde signalisiert damit, was sie im Folgenden explizit ausspricht und womit sie den adelig-herrscherlichen Bewertungsmaßstab zugunsten des göttlichen hintanstellt: Sie lüftet im dramatischen Moment vor dem Betreten der ersten Pflugschar und damit unter höchstmöglicher Aufmerksamkeit das bislang so streng gehütete Geheimnis ihrer unversehrten Jungfräulichkeit und damit im Prinzip auch den Charakter der kaiserlichen Josefsche.

¹⁰⁹⁴ So auch Brandt (1993), S. 76.

*„Se sprach in lutterme mûte: / „Suße trechtin gute, / hilf mir itczunt an dussir
frist / Rechte, als daz war ist, / Mit dinen gnadin dar czu sich, / So dussir selbe
heinrich / Ny czu wibe mich gewan, / -- her noch ny kein ander man!“ (V. 1547–
1554)*

Durch diese freiwillige Aufdeckung macht sie Gott nicht nur zum Richter über den Ehebruchsvorwurf, sondern zum Richter über die Enthaltsamkeitsvereinbarung. Kunigunde geht langsam über elf der Pflugscharen,¹⁰⁹⁵ „[v]ff daz czwelfte sie trad / Vnde stunt do stille an der stad“ (V. 1567f.) wie auf kühlem Tau. Kunigunde verbrennt sich nicht, die letzte Pflugschar senkt sich sogar unter ihren Füßen wundersam in den Boden ein.¹⁰⁹⁶ Damit hat sie das Ordal triumphal bestanden und mit Gottes Hilfe und vor den Reichsfürsten nicht nur den Vorwurf des Ehebruchs widerlegt,¹⁰⁹⁷ sondern, wie Ebernand allerdings nicht ausformuliert, eben auch ihre makellose Jungfräulichkeit unter Beweis gestellt. Das hat für die Reputation und Position Kunigundes in der Adelsgesellschaft bedeutende Folgen: In den Versen 1459 bis 1477 hatte sie selbstbewusst dargelegt, dass sie bisher für das Reich die ideale Kaiserin gewesen sei, und damit keinen Widerspruch hervorgerufen – trotz ihrer Kinderlosigkeit. Dadurch, dass Kunigunde sich nun von der höchstrichterlichen, göttlichen Autorität durch das bestandene Ordal ihre eheliche Jungfräulichkeit legitimieren lässt, muss sie für die Zukunft keinen in diese Richtung zielenden Angriff der Fürsten mehr fürchten, der prinzipiell ja denkbar gewesen wäre. Kunigunde macht damit die Fürsten, vor deren dynastisch-genealogischem Denkhorizont ihr Lebensmodell eigentlich eine skandalöse, nicht hinnehmbare Provokation darstellt, zu Augenzeugen der Gottgefälligkeit und damit Unanfechtbarkeit ihres Status als kaiserliche Ehefrau und Jungfrau. Der Gang über die Pflugscharen legitimiert ihren eigenwilligen Heilsweg.

Bevor Kunigunde allerdings die Pflugscharen betreten kann, versucht Heinrich, die Aufdeckung des ehelichen Geheimnisses mit Gewalt zu verhindern:

¹⁰⁹⁵ V. 1565f.: „Sie trad in godez namen dare / Vnde obir schreit die eilf schare.“

¹⁰⁹⁶ V. 1571–1578: „Daz schar vndir eren fusen seig, / Se trad oz, als oz were eyn teig / -- Daz der gotiſſ werdin / De fuse uf der erdin / bloß blebin stende. / Dut wundir se alle sehinde: / wy sere so es glute, / Daz oß sie nicht bruede.“

¹⁰⁹⁷ V. 1579f.: „Suß hatte sie oß bewerit, / Deß si dar waz geuerit.“

„her wolde czu der selbin stunt / Or virdruckit han den munt, / Daß si oß
virswegin hette; / Daz blud do hene wete / Von deme munde an or gewant.“
(V. 1555–1559)

Dieser unerhörte öffentliche Gewaltausbruch des Herrschers gegen seine Ehefrau zeigt zunächst Heinrichs Angst. Möglicherweise ist er im Gegensatz zur strikt nach ihrer frommen Überzeugung handelnden Kunigunde nach wie vor davon überzeugt, die Enthaltsamkeitsvereinbarung müsse unbedingt geheim bleiben. Aus dieser Perspektive fürchtet Heinrich, in der Regierungspraxis ja angewiesen auf den Konsens mit den Reichsfürsten, um seine herrscherliche Autorität; die Vereinbarkeit von öffentlich gelebter Josefsehe und unangezweifelter kaiserlicher Macht ist für ihn, ganz anders als für Kunigunde, offensichtlich undenkbar.¹⁰⁹⁸ Plausibel wäre allerdings auch, dass Heinrich nicht fürchtet, die verabredete Enthaltsamkeit könne öffentlich werden, sondern dass die Fürsten aus Kunigundes Äußerung den Rückschluss ziehen könnten, er, der Kaiser, sei impotent. Klaus van Eickels hat 2009 die immense gesellschaftlich-politische Bedeutung männlicher Zeugungsunfähigkeit für die mittelalterliche Feudalstruktur dimensioniert.¹⁰⁹⁹ So hätte einem bekanntermaßen zeugungsunfähigen Herrscher oder Landesherrn nicht nur ein wesentliches Attribut männlicher Ehre gefehlt, sondern er hätte neben einer eingeschränkten Möglichkeit zur Blutrache auch noch mit einer möglicherweise verminderten Loyalität seiner Gefolgsleute leben müssen, denen die Aussicht auf eine generationenübergreifende Belohnung ihrer Gefolgschaft ja verwehrt gewesen wäre.¹¹⁰⁰ Für die Problematik der Kinderlosigkeit Heinrichs und Kunigundes in *Keisir unde Keisirin* ist ein kirchenrechtlicher Umstand wesentlich bedeutender, auf den van Eickels ebenfalls zu sprechen kommt: „Kirchenrechtlich war nicht Sterilität, sondern Impotenz des Ehemannes das für die Auflösbarkeit einer Ehe entschei-

¹⁰⁹⁸ Maria E. Müller deutet die Szene aus psychoanalytischer Sicht als „symbolische Defloration“. Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 180. Trotz einer gewissen Plausibilität dieser Interpretation erscheint es schwer vorstellbar, gerade einer in ihrer sexuellen Enthaltsamkeit derart unanfechtbaren Figur wie Heinrich, von dem in keinem Text jemals eine Gefährdung seines (schon im Kindesalter gefassten) Keuschheits-Entschlusses auch nur angedeutet wird, damit die Kompensation eines unterdrückten sexuellen Begehrens zu unterstellen.

¹⁰⁹⁹ Vgl. van Eickels, Klaus: Männliche Zeugungsunfähigkeit im mittelalterlichen Adel. In: *MedGG* 28 (2009), S. 73–95. Im Folgenden zitiert als: van Eickels (2009).

¹¹⁰⁰ Vgl. van Eickels (2009), S. 75.

dende Kriterium.¹¹⁰¹ Entscheidend für die Gültigkeit einer Ehe ist demnach nicht, ob das Paar die Ehe überhaupt vollziehen möchte, sondern ob es die physischen Voraussetzungen besitzt, dies überhaupt zu können.

Dass er mit seinem gewalttätigen Impuls selbst gegen den Verhaltenskodex des Adels verstößt, bereut Heinrich aber sofort. Daher verlässt er Kunigundes Seite (vgl. V. 1560–1562).¹¹⁰² Heinrichs Verhalten ist aus der Perspektive der christlichen Moral aber noch weitaus problematischer, denn sein Gewaltausbruch geschieht im Zorn.

„Als unkontrollierte Emotion, als ein Außer-Sich-sein“ ist Zorn „sündhaft und wurde in den (mittelalterlichen) Lasterkatalogen [...] und Bußbüchern zu den schweren Sünden gezählt.“¹¹⁰³

Heinrich macht sich hier also einer schweren Sünde schuldig. „*De furstin sahen besundren / Daz grose goti   wunder*“ (V. 1583f.). Nachdem damit gewissermaßen offiziell anerkannt ist, dass Kunigunde die Pflugscharprobe unversehrt überstanden hat, muss Heinrich demütig sein Fehlurteil revidieren.

¹¹⁰¹ van Eickels (2009), S. 76. Im *Decretum Gratiani* (C. XXXIII, Qu. 1) wird der Ehefrau im Fall des Unvermögens ihres Mannes, die Ehe zu vollziehen, die Möglichkeit eingeräumt, die Ehe auflösen zu lassen und sich neu zu verheiraten, wenn sie auf Kindern besteht und nicht enthaltsam mit ihrem Ehemann zusammenleben will, wohingegen dem impotenten Mann die Wiederverheiratung verboten wird. „*Quidam uiri maleficiis inpeditus uxori suae debitum reddere non poterat. Alius interim clanculo eam corrupit; a uiro suo separato corruptori suo publice nubit; crimen, quod admiserat, corde tantum Deo confitetur; redditur huic facultas cognoscendi eam: repetit uxorem suam; qua recepta, ut expedicius uacaret orationi, et ad carnes agni purus accederet, continentiam se seruaturum promisit; uxor uero consensum non adhibuit.*“ In: *Decretum Gratiani*, Sp. 1148. Vgl. auch Brundage, James A.: *The Problem of Impotence*. In: Bullough, Vern L./Brundage, James (Hg.): *Sexual Practices and the Medieval Church*, New York 1982, S. 135–140.

¹¹⁰² „*Sere ruwete on daz czu hant, / Daz ome die vnczucht waz geschen; / her gink vil trurig von or sten.*“

¹¹⁰³ Althoff, Gerd: Zorn. II. Politisches Denken und Handeln. In: *LexMA* (2002), Bd. 9, Sp. 675. Erst nach der bestandenen Pflugscharprobe zeigt Heinrich sich einsichtig, scheint jedoch seine Sünde nicht zu sühnen. Diese fehlende Sühne könnte man als Ursache ansehen dafür, dass in der Episode von der Seelenwägung mit dem Tod Heinrichs noch nicht feststeht, dass der verstorbene Herrscher direkt in den Himmel eingehen wird. Erst der Kelch, den der heilige Laurentius zugunsten Heinrichs in die Wagschale legt, stellt das „Übergewicht“ der Verdienste Heinrichs gegenüber seinen Verfehlungen her. Zu diesen Verfehlungen könnte man Heinrichs Verhalten gegenüber Kunigunde in der Pflugscharepisode zählen. Vgl. zur Seelenwägung bei Ebernand besonders V. 2416f., dazu genauer Kap. 4.3.7.

*„Der koningh do suchte oren fuß; / her bod or mynniglichin gruß, / her sprach:
 „ich soche gnade din, / laz mich in dinen huldin sin!“ (V. 1585–1588)*

Seine Reaktion zeigt Zuneigung und Einsicht. Kunigunde verdeutlicht in ihrer mahnenden Erwiderung, dass Heinrich sich ihrer „*hulde*“ (V. 1591) sicher sein könne, er sich aber um die Gunst Gottes bemühen müsse – „*(v)nd wartet ebene sines geboteß!*“ (V. 1590) Betrachtet man Heinrichs Unterwerfungsgeste, muss man konstatieren, dass in dieser Szene „eheliche Dominanzverhältnisse buchstäblich von den Füßen auf den Kopf gestellt werden“¹¹⁰⁴ und die Szene in klarem Gegensatz steht zu den Machtverhältnissen zu Beginn der Episode.

Die Figur Kunigundes hat durch die Pflugscharepisode deutlich an Profil und Selbstbewusstsein gewonnen. In ihrem Verhältnis zu Heinrich scheint es eine Verschiebung gegeben zu haben: Zwar triumphiert sie nicht über ihn und zeigt sich auch nicht als nachtragend – ein Verhalten, das angesichts ihrer Heiligkeit ohnehin schwer denkbar wäre –, aber sie besitzt nun durch die göttlich-wunderhafte Auszeichnung in der Pflugscharprobe die Legitimität, ihren Ehemann in geistlicher Hinsicht ermahnen zu dürfen. Kunigunde erscheint im Vergleich mit Heinrich, wenn man Heiligkeit überhaupt graduell einstufen kann, als ‚heiliger‘; bezeichnenderweise wird sie von Ebernand gleich nach dem Gnadenersuchen Heinrichs mit Marienepitheta ausgezeichnet.¹¹⁰⁵ Die Harmonie unter den obersten Machträgern des Reiches ist so nicht trotz, sondern wegen der Aufdeckung der Josefsehe und ihrer offensichtlichen Gottgefälligkeit wiederhergestellt. Die Kunde von den Ereignissen verbreitet sich überall und schmälert nicht etwa, wie von Heinrich wohl befürchtet, Kunigundes – und damit seinen eigenen – Ruhm:

*„No schein de lastirlose, / Als ein eddel roße / luchtet vz den dornen. / Der gudin
 wol gebornen / Beceleib ein michel besser wort: / Man nante sie vmmir mere vort
 / De werld algemeine / Eine magit vil reine.“ (V. 1597–1604)*

Kunigunde rückt damit in die Nähe Marias. Der Erzähler lobt in einer Reflexion Kunigundes besonnenes Vorgehen und dass sie sich „*god czu*

¹¹⁰⁴ Bennewitz (2001), S. 141.

¹¹⁰⁵ Vgl. Bennewitz (2001), S. 141.

rechte“ (V. 1606) als Richter erwähnt habe. Er betont, dass das „luht“¹¹⁰⁶ (V. 1609) von Kunigundes Jungfräulichkeit, bisher verborgen,¹¹⁰⁷ nun hell erstrahle. Der Teufel verliert endgültig den Kampf um Kunigunde.¹¹⁰⁸ Damit ist der Normenkonflikt in diesem Text aufgehoben, eheliche Enthaltsamkeit und herrscherliches Ansehen sind nicht mehr unvereinbar.

Das ist auch als plausibler Grund dafür anzusehen, dass Heinrich in seiner Sterbestunde Kunigunde so unberührt an Christus ‚zurückgibt‘, wie er sie als Ehefrau von ihm und den Fürsten erhalten hat:

„her bevalf se mit flise, / De eddeln vrowin reine, / De furstin algemeine / Met dussen worten, de er sprach / (Alse mir de schrift vor iach): / ‚Sehet de ir mir beoulin had; / Ouch waz oz myns trechtins rad. / Criste lase ich se no wedder / vnde ouch uch alle samit sedder, / vwer mait vil reinen.“ (V. 2284–2293)

Nach der Pflugscharprobe kann Heinrich nicht nur bestätigen, was ohnehin jedem Anwesenden bekannt gewesen sein dürfte, sondern auch gefahrlos verdeutlichen, dass Kunigunde auch in der Zeit nach dem Ordal Jungfrau geblieben, die eheliche Enthaltsamkeit also während der gesamten Dauer der Ehe aufrechterhalten worden ist. Heinrich formuliert diese ‚Rückgabe‘ Kunigundes in ihrer sexuellen Unversehrtheit bereits in der *Vita Heinrici* mit unverkennbarem Stolz.¹¹⁰⁹ Dass auch Ebernand den künftigen Heiligen in seiner Todesstunde noch einmal auf seine Josefs-ehe aufmerksam machen lässt, zeigt jedoch auch den enormen Stellenwert der ehelichen Enthaltsamkeit für das Heiligkeitsprofil Heinrichs II. (und Kunigundes).¹¹¹⁰

Ebernands von Erfurt *Vita* steht damit in einer Traditionslinie von Texten, die die Kinderlosigkeit des Kaiserpaars schon sehr früh mit der bewussten Entscheidung zur ehelichen Enthaltsamkeit aus Liebe zu Gott erklären und die im Kontrast zu Quellen stehen, aus denen Rückschlüsse auf vergebliche Bemühungen des historischen Kaiserpaars um Nach-

¹¹⁰⁶ Nach Lemmer in: Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 66, Anm. 67 eine Anspielung auf Mt 5,14f.

¹¹⁰⁷ V. 1614f.: „– Man hatte sie vmmer mer geczegin, / Sie were ein wib vnde magit nicht.“

¹¹⁰⁸ Vgl. V. 1616–1622.

¹¹⁰⁹ *Vita Heinrici*, S. 303: „Hanc ecce“, inquit, „michi a vobis, immo per Christum consignatam ipsi Christo domini nostro et vobis resigno virginem vestram.“

¹¹¹⁰ Vgl. dazu unten Kap. 4.3.7.

wuchs gezogen werden können.¹¹¹¹ In der historischen Forschung wurden entsprechende Quellenstellen breit rezipiert.¹¹¹² Renate Klauser nennt als ältesten Beleg¹¹¹³ für die These der ehelichen Enthaltsamkeit eine wohl bald nach Heinrichs Tod 1024 verfasste Totenklage, die Heinrich lobpreist, weil er der Wollust widerstanden und enthaltsam gelebt habe.¹¹¹⁴ An der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert wird diese Erklärung in der Chronik Frutolfs von Michelsberg,¹¹¹⁵ also in Bamberg, ebenso tradiert wie in der Chronik des Klosters Montecassino.¹¹¹⁶ In den päpstlichen Begründungen zu den Kanonisationen Heinrichs (1146) und Kunigundes (1200) ist die Josefsehe von zentraler Bedeutung für die Heiligkeit des Paares.¹¹¹⁷

¹¹¹¹ Vgl. ausführlich Kap. 4.3.3.

¹¹¹² Vgl. z.B. Weinfurter (1999); van Eickels, Klaus: Kunigunde als Gemahlin Heinrichs II. und die Gründung des Bistums Bamberg. In: Jung, Norbert/Kempkens, Holger (Hg.): Ge-krönt auf Erden und im Himmel – das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde. Katalog zur Sonderausstellung anlässlich des 1000jährigen Jubiläums ihrer Kaiserkrönung, Münsterschwarzach/Bamberg 2014 (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 26), S. 37–44, im Folgenden zitiert als van Eickels (2014) sowie Schneidmüller, Bernd: Kaiserin Kunigunde. Bamberger Wege zu Heiligkeit, Weiblichkeit und Vergangenheit. In: BHVB 137 (2001), S. 13–33, im Folgenden zitiert als Schneidmüller (2001a).

¹¹¹³ Klauser (1957), S. 32.

¹¹¹⁴ *Carmina Cantabrigensia*. Hg. von Karl Strecker, Berlin 1926, S. 49f., hier S. 50 (MGH SS rer. Germ. 40), Strophe 5, V. 4: „[Heinricus] voluptati contradixit, sobrie vixit.“

¹¹¹⁵ Frutolf von Michelsberg, Chronik. In: Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die anonyme Kaiserchronik. Hg. von Franz-Josef Schmale/Irene Schmale-Ott, Darmstadt 1972, S. 47–122, hier S. 48f: „[...] considerans se filios non habiturum, quippe qui, ut multi testantur, consortem regni Cunigundam nunquam cognovit sed ut sororem dilexit, Dominum bonorum omnium datorem habere delegit heredem, [...]“. Im Folgenden zitiert als: Frutolf von Michelsberg: Chronik. Zu Heinrichs Entscheidung, Christus zu seinem Erben zu machen, vgl. unten Kap. 4.3.5.

¹¹¹⁶ Die Chronik von Montecassino. Hg. von Hartmut Hoffmann, Hannover 1980, S. 1–607 (MGH SS 34), hier II 45, S. 254: „Super ceteras autem bonitates seu virtutes quas hic imperator religiosissimus habuisse narratur, adeo fertur vixisse castissimus, ut ad mortis articulum veniens, coram presentibus episcopis, vocatis Cunigunde coniugis sue propinquis, eaque illis reddita feratur dixisse. Recipite quam michi tradidistis virginem vestram.“ Bereits hier ist also auch die ‚Rückgabe‘ der unberührten Kunigunde – hier an die Bischöfe, nicht an die Fürsten – überliefert. Vgl. Schneidmüller, Bernd: Neues über einen alten Kaiser? Heinrich II. in der Perspektive der modernen Forschung. BHVB 133 (1997), S. 13–41, hier S. 17. Im Folgenden zitiert als: Schneidmüller (1997).

¹¹¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Kap. 4.3.7.

4.3.3 DER KUSS DER KEUSCHHEIT

Im Kontext der Frage nach freiwilliger oder unfreiwilliger Kinderlosigkeit Heinrichs und Kunigundes ist die Episode vom Besuch Heinrichs bei der Engelsmesse auf dem Monte Gargano von großer Bedeutung. Franz Kohlschein hat in seinem Aufsatz „Claudus Heinricus – der hincket keyser Heinrich“ ausführlich die Traditions- und Rezeptionslinien dieser Geschichte erörtert.¹¹¹⁸ Sie wird erstmals im *Additamentum* der Heinrichsvita überliefert. Ebernands Darstellung entspricht dem *Additamentum* in den wesentlichen Punkten. Die Verse 2693 bis 2740 leiten die Erzählung ein, V. 2865–2894 formuliert eine Anrufung des Kaiserpaars, in V. 2741–2864 wird vom eigentlichen Geschehen berichtet: Während eines Italienzuges¹¹¹⁹ kurz nach seiner Wahl zum König besucht Heinrich das Felsenkloster auf dem Monte Gargano, das dem heiligen Erzengel Michael geweiht ist.¹¹²⁰ Zu diesem Zeitpunkt ist der Herrscher völlig gesund,¹¹²¹ wie bei Ebernand und im *Additamentum*¹¹²² betont wird. Auf dem Monte Gargano findet jede Woche ein besonderes Ereignis statt: Die Engel Gottes steigen, angeführt von ihrem Fürsten Michael, vom Himmel herab und singen eine Engelsmesse, die von keinem Menschen beobachtet werden darf.¹¹²³ Der in der Kirche ins Gebet vertiefte Herrscher bittet dennoch darum, bleiben zu dürfen, und wird Zeuge der wunderbaren Ereignisse:¹¹²⁴

¹¹¹⁸ Vgl. Kohlschein, Franz: „Claudus Heinricus – der hincket keyser Heinrich“. Kaiser Heinrich II. als Visionär im Michaelsheiligtum des Monte Gargano in Apulien. In: BHVB 138 (2002), S. 77–122. Im Folgenden zitiert als: Kohlschein (2002).

¹¹¹⁹ „her fur czu pulle czu einer stunt / Dorch des riches kor ere“ (V. 2746f.).

¹¹²⁰ Vgl. V. 2748–2769. Zur Michaelsverehrung auf dem Monte Gargano vgl. Schaller, Andrea: Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita, Bern/Berlin u.a. 2006 (Vestigia Bibliae 26), S. 119–126. Kohlschein betont, dass die Erzählung angesichts der Verehrung, die Heinrich II. dem Erzengel Michael entgegenbrachte und die sich in der Weihe des Hauptaltars des Bamberger Doms zu Ehren von Maria, Georg und Michael genauso ausdrückte wie in der Gründung des Klosters auf dem Michelsberg, glaubwürdig der religiösen Programmatik Heinrichs II. einzupassen war. Vgl. Kohlschein (2002), S. 86f.

¹¹²¹ V. 2743–2745: „Do der here wol geborn / Alerst czu konnige wart gekorn, / Do waz her harte wol gesunt“.

¹¹²² *Additamentum Vitae Henrici*, S. 818: „[...] cum primum toto corpore sanus fuerit, [...]“.

¹¹²³ V. 2770f., V. 2785.

¹¹²⁴ „Damit reiht Heinrich sich in die Reihe der Visionäre ein, wie sie die kirchliche Tradition seit Stephanus und Paulus immer wieder benennt.“ Kohlschein (2002), S. 94.

„her sach met sinen ougen / Engele kein deme wege farn / Allenthalbin czu mit
scharn!“ (V. 2796–2798)

Gott selbst hat entschieden, dass dem frommen Herrscher dieses Geheimnis offenbar wird.¹¹²⁵ Schließlich kommt Gott selbst in großer Herrlichkeit vom Himmel herab (V. 2815–2824). Am Ende des „*cantus angelicus*“¹¹²⁶ küsst Gott das Evangelienbuch und lässt es von einem Engel zu Heinrich bringen, der demütig im hintersten Teil des Kirchenraums zu Boden geworfen liegt,¹¹²⁷ weiterhin betend.¹¹²⁸ Heinrich wird damit von Gott „in ganz besonderer Weise als nahestehend“¹¹²⁹ ausgezeichnet. Der Engel bietet Heinrich das Evangeliar zum Kuss dar, doch Heinrich ergreift „der *heilige Schrecken*, der eine Theophanie als echt ausweist“¹¹³⁰ und der dem frommen Menschen seine eigene Bedeutungslosigkeit bewusst macht,¹¹³¹ so dass Heinrich es nicht wagt, das Buch zu küssen.

„Der engel nam des gute ware; / her greif ome uf sine huff, / he sprach: ‚keiser,
no stant uff! / Nem de gnade hir van gote, / Der her dir gan von syme gebote!“
(V. 2848–2852)

¹¹²⁵ V. 2793–2795 weicht deutlich von der Formulierung im *Additamentum Vitae Heinrichi* ab: „Der gute keiser sin gebet / Czu gode mit grosem flise ted. / her uffinte ome sin tougen.“ Dagegen ist das *Additamentum Vitae Heinrichi* wesentlich ausführlicher (S. 818): „*Cum pura pii regis oratio sicut incensum ascenderet coram Domino, Deus Israel, qui in sanctis suis semper est mirabilis, mirabilem ei dignatus est ostendere visionem.*“

¹¹²⁶ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

¹¹²⁷ Im *Additamentum Vitae Heinrichi* hat er sich gar im hintersten Winkel versteckt (S. 818): „[...] in angulo latitanti.“ (S. 818). Kohlschein (2002) deutet Heinrichs Verhalten als Ausdruck seines „Sündenbewußtseins“ und seiner „Unwürdigkeit“ (S. 94) und verweist auf Gen 3,10 („Er antwortete: Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.“) und Ex 33,21, wo sich Mose auf Jahwes Geheiß hin in einer Felspalte versteckt, um ihm bei dessen Vorüberzug nicht ins Antlitz zu sehen: „Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen.“

¹¹²⁸ V. 2836–2840: „Den kuß her van deme buche nam, / her winkete met den hende / vnd wisete ome kein dem ende / Dez munstirs, da der keiser lag / vnd luttirlichs gebetis phlag.“

¹¹²⁹ Kohlschein (2002), S. 94.

¹¹³⁰ Kohlschein (2002), S. 94. Hervorhebung im Original.

¹¹³¹ Auf das Zitat aus Jer 23,9, das im *Additamentum Vitae Heinrichi* angeführt wird, hat Eberhard verzichtet. *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818: „*Contritum est cor meum in medio mei, contremuerunt omnia ossa mea.*“ Vgl. Kohlschein (2002), S. 94. Dagegen V. 2843–2847: „Der engel vor dem keiser stunt, / So vol gezogenen boten tûnt; / Der keiser daz irforchte, / Sin blodekeit daz worchte, / her entorste nicht kussen dare.“

Während im *Additamentum* die Anrede Heinrichs durch den Engel mit der „biblisch vertraute[n] Grußform, wenn Engel Menschen begegnen“¹¹³² – „*Ne timeas*“¹¹³³ – eingeleitet wird, fordert der Engel den Kaiser bei Ebernand direkt auf, sich zu erheben. Auch die Anrede „*electe Dei*“¹¹³⁴, mit der das *Additamentum* eine im Alten wie im Neuen Testament gebräuchliche Anrede zitiert,¹¹³⁵ ist bei Ebernand nicht zu finden, der Engel spricht Heinrich hier schlicht mit „*keiser*“ (V. 2850) an.¹¹³⁶

„Vff stunt der keiser son czu stunt, / Der engel hilt ome vor den munt / Daz buch
vnd hiß on kussin daz.“ (V. 2853–2855)

Kohlschein hat darauf aufmerksam gemacht, dass Heinrich damit „das *signum pacis divinitus*, das Zeichen des himmlischen Friedens, dargestellt im Kuß des zuvor vom Kyrios gekußten Evangelienbuchs“¹¹³⁷, empfangen habe. Der Kuss, Zeichen der „Bestätigung der göttlichen Berufung“¹¹³⁸ des Herrschers, hat bleibende Konsequenzen für Heinrich (V. 2856f.): „*De huf ome dar eyn teil entsaß, / her moste hinken vmmer mer*“.¹¹³⁹ Heinrichs offensichtliches Gebrechen, das aufgrund der historischen Quellen-

¹¹³² Kohlschein (2002), S. 94. Zu nennen wäre beispielsweise aus der Verkündigungsszene Lk 1,30: „*Da sagte der Engel zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria; [...].*“

¹¹³³ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

¹¹³⁴ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

¹¹³⁵ Heinrich wird laut Kohlschein im *Additamentum Vitae Heinrichi* damit in die Nähe von Moses, König David oder König Salomo gerückt, die im Alten Testament als „Erwählte Gottes“ bezeichnet werden, während „im Neuen Testament die in Gnade berufenen Christusgläubigen“ so genannt werden. Kohlschein (2002), S. 94f.

¹¹³⁶ Kohlschein (2002), S. 95 sieht in der Anrede „*electe Dei*“ eine Bestätigung von Heinrichs Kaisertum: „Hier dürfte vor allem die göttliche Berufung zum Kaiser gemeint sein, wie sie der *auctoritas* [...] des *vicarius Christi* [...] zugrunde liegt.“ Auch wenn diese Intention bei Ebernand von Erfurt fehlt, drückt der Engel mit seiner Anrede „*keiser*“ die Anerkennung Heinrichs als Herrscher durch Gott aus. Hervorhebungen im Original.

¹¹³⁷ Kohlschein (2002), S. 95. Hervorhebung im Original. Für das *Additamentum Vitae Heinrichi* gelte: „Die Kombination der beiden Elemente, des Friedensgrußes und des Kusses des Evangeliers, ist höchster Ausdruck dessen, was Heinrich hier gnadenhaft geschenkt wird, die Bestätigung seiner Gerechtigkeit als glaubender Christ wie als Politiker im Dienste Christi und Träger des göttlichen Friedens.“ Kohlschein (2002), S. 95.

¹¹³⁸ Kohlschein (2002), S. 95.

¹¹³⁹ Im *Additamentum Vitae Heinrichi* so formuliert: „*Extemplo femur eius emarcuit, et exinde omni tempore vite claudicavit.*“ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818. Kohlschein erwähnt Spekulationen über mögliche medizinische Ursachen des „kraftlosen Schenkels“ des Kaisers, vgl. Kohlschein (2002), S. 95, Anm. 133.

lage¹¹⁴⁰ als gesichert gelten muss, wird mit der Monte-Gargano-Episode erklärt und damit „zur Bestätigung und Veranschaulichung spirituellen Kontaktes mit dem Göttlichen“¹¹⁴¹. Kohlschein hat betont, dass dies verblüffend sei angesichts der Negativkonnotation dieser Behinderung im Volksglauben, wo der Teufel als hinkend imaginiert worden sei.¹¹⁴² Demzufolge sei auch die „Begegnung mit einem hinkenden Menschen als böse[s] Vorzeichen“ gewertet worden. Bei Heinrich jedoch bekomme „der abstoßende ‚Hinkefuß‘ einen neuen Sinn“ und werde „‚Stigma‘, d.h. körperlicher Ausdruck, Zeugnis und Gedächtnisfigur eines heilsbiographischen Ereignisses“¹¹⁴³. Nicht im *Additamentum*, sondern nur in *Keisir unde Keisirin* gibt es eine Bemerkung des Erzählers, die darauf hinweist, dass Heinrich sein Hinken selbst ebenfalls als Auszeichnung und nicht als Stigma empfunden habe:

„Dut was ein czeichen vil geher. / her mochte gerne hinken, / Sint ome geruchte winken / Der, von dem wir sollin genesin.“ (V. 2858–2861)

Entscheidend für die Interpretation von Heinrichs Hinken ist der alttestamentarische Kontext, in den die Episode bereits im *Additamentum* gestellt wird:

„Similis per omnia eventus de beato Iacob legitur, cuius femur ad tactum angeli secum luctantis emarcuit.“¹¹⁴⁴

Für Heinrich wird das Hinken wie für Jakob zur göttlichen Auszeichnung, wie auch Ebernand von Erfurt betont (V. 2862f.): „*Van Jacob wir dut selbe lesin, / Der met dem engel sich begreiff, / De huff ome ouch eyn teil entsliff.*“ Franz Kohlschein hat als bisher ältesten Beleg für die Verbindung Hinken/Enthaltsamkeit die *Legenda Aurea* angeführt, in der Jakobs Kampf

¹¹⁴⁰ Vgl. die Quellenbelege für Heinrichs Beinamen *claudus*, die Schneidmüller (2001a), S. 20f. gesammelt hat.

¹¹⁴¹ Kohlschein (2002), S. 96.

¹¹⁴² Vgl. Kohlschein (2002), S. 96.

¹¹⁴³ Kohlschein (2002), S. 96.

¹¹⁴⁴ *Additamentum Vitae Henrici*, S. 818. Vgl. Gen 32,25f.: „Als nur noch er allein zurückgeblieben war, rang mit ihm ein Mann, bis die Morgenröte aufstieg. Als der Mann sah, daß er ihm nicht beikommen konnte, schlug er ihn aufs Hüftgelenk. Jakobs Hüftgelenk renkte sich aus, als er mit ihm rang.“

mit dem Engel (Michael) „auf dessen Hilfe beim Kampf um die Keuschheit“¹¹⁴⁵ verweist.

In der Montecassino-Episode prallen somit zwei Überlieferungsstränge zur Kinderlosigkeit Heinrichs II. und Kunigundes aufeinander, die das Potenzial für eine heikle Kontroverse besitzen: Auf der einen Seite steht die hauptsächlich aus hagiografischen Texten stammende Überlieferung, die die Kinderlosigkeit des Herrscherpaares mit seiner freiwillig geführten Josephe erklärt. Sie stellt bei Ebernand von Erfurt eines der zentralen Charakteristika der Heiligkeit Heinrichs und Kunigundes dar, wie bereits im vorangehenden Kapitel deutlich gemacht wurde.

Dem gegenüber sind historiografische Erklärungsansätze für die Kinderlosigkeit zu finden, die auf die Zeugungsunfähigkeit Heinrichs II. abzielen – und dafür, je nach Text, verschiedene Erklärungen anbieten.¹¹⁴⁶ In diesem Kontext ist erneut auf van Eickels' im vorangehenden Kapitel zitierten Aufsatz zu verweisen: Nach den zeitgenössischen kirchenrechtlichen Bestimmungen war nicht der Entschluss zum Ehevollzug für die Gültigkeit einer Ehe entscheidend, sondern überhaupt die körperliche Fähigkeit dazu. Eine kinderlose Ehe kann nur dann als Josephe in frommem Glanz erstrahlen, wenn sie auf tatsächlich freiwilligem Verzicht beruht – der beiderseitigen körperlichen Fähigkeit zum Geschlechtsverkehr zum Trotz.

Im Falle der Ehe Heinrichs und Kunigundes scheint diese Problematik Ebernand von Erfurt offenkundig bewusst gewesen zu sein, denn es ist nicht zu übersehen, dass ihm die Erzählung von den Ereignissen am Monte Gargano deutliches Unbehagen bereitet (vgl. V. 2693–2740) – mehr noch als dem Verfasser des *Additamentum*, der in seinem Kommentar nach der Schilderung der Ereignisse ebenfalls seine Skrupel formuliert.¹¹⁴⁷ Über beinahe 50 Verse leitet Ebernand seine Erzählung um-

¹¹⁴⁵ Kohlschein (2002), S. 79. In der *Legenda aurea*: „Auf dreierlei Weise befreien sie [die Engel] uns von ihrer [der Teufel] Versuchung. [...] Das andre ist, daß sie unsre Begierde stillen; das ist bezeichnet Genesis 32, da es heißt, daß der Engel berührte die Spannader an Jacobs Hüfte, und alsbald dorrete sie.“ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Darmstadt ¹⁰1984, S. 749.

¹¹⁴⁶ Bernd Schneidmüller hat diese Quellenbelege aus dem 11. und 12. Jahrhundert aufgeführt, die Heinrichs Kinderlosigkeit mit einer Zeugungsunfähigkeit erklären, die durch eine Lendenverletzung oder einen Jagdunfall verursacht worden sei. Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 20, Anmerkung 27.

¹¹⁴⁷ Vgl. *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

ständig und mit weit ausholender Quellenberufung auf einen Ohrenzeugen ein, der „*duſſe mere*“ (V. 2701) persönlich in Bamberg gehört habe, erzählt vom Würzburger Bischof Konrad, der wiederum davon gelesen habe.¹¹⁴⁸ Das wundert den Erzähler offenkundig:

„*Oz ist ein selczene geschicht. / Der keiser waz ein rumer nicht, / her konde oz wol vorswige.*“ (V. 2717–2719)¹¹⁴⁹

Der Erzähler scheint einer ihm äußerst unangenehmen Chronistenpflicht – „*Vngerne ich dar nach krige*“ (V. 2720) – zu folgen, die er zuvor durch die Nennung des Bischofs von Würzburg legitimiert hat.¹¹⁵⁰ Das Unbehagen des Erzählers ist fokussiert auf einen Schlüsselbegriff, der das prekäre Tabu eventueller imperialer Impotenz (V. 2737) aufruft und der im lateinischen Vorgängertext noch nicht zu finden ist: „*Der huffehalcze heinrich.*“ Der Erzähler vermag es nicht mehr zu verschweigen: Eben Heinrich II. sei es gewesen, der mit diesem Beinamen versehen worden sei.¹¹⁵¹ Das so auffällig umkreiste, schließlich aber vom Erzähler mit deutlichem Unbehagen doch ausgesprochene Reizwort „*huffehalcze*“ ist eine Übersetzung des lateinischen Beinamens „*claudus*“, mit dem Heinrich II. erstmals im 11. Jahrhundert belegt worden ist.¹¹⁵² Er hat sich, wie Kohlschein nachweist, nicht nur bis in die Frühe Neuzeit erhalten,¹¹⁵³ sondern auch Niederschlag in der Gestaltung von Statuen und Bildern Heinrichs gefunden, wo der Kaiser häufig mit einem deformierten Fuß

¹¹⁴⁸ Das entspricht exakt der Quellenberufung im *Additamentum Vitae Heinrici*, vgl. *Additamentum Vitae Heinrici*, S. 818.

¹¹⁴⁹ Die Berufung auf Konrad von Querfurt ist aus dem *Additamentum Vitae Heinrici* übernommen. Vgl. *Additamentum Vitae Heinrici*, S. 818.

¹¹⁵⁰ V. 2721–2734: „*Sal man myn mere straffin, / Ich wolde libir slaffin, / Dy wile ich oz tichten solde. / Der selige gotis holde, / Van deme ich wunder han geseit, / Diß mer waz von ome vordait. / Mir geschit vil dicke, / Daz ich vil sere irschrigke, / So man spricht: frunt no sprich, / kanstu dez berichten mich? / kan ich oz dan berichten nicht, / Mich dunkit, daz ich seyn eyn wicht. / Dez wel ich freginde vmmir wesin / Vnde wel ouch deste lebir lesin.*“

¹¹⁵¹ Vgl. V. 2738f.

¹¹⁵² Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 20, Anmerkung 27.

¹¹⁵³ Vgl. Stettfelder, Nonnosus: *Dye legend und leben des heyligen sandt Keyser Heinrichs*, Bamberg 1511. Staatsbibliothek Bamberg, Inc. Typ. I, 18, (VD16 L 980), S. 45–48, hier S. 45: „*Wie keyser Heinrich ist hinckent worden / vnd warum er der hincket keyser Heinrich heyset / Claudus Heinrichs zu latein genant.*“ Online-Zugriff über <http://daten.digitalcollections.de/~db/bsb00005040/images/index.html?id=00005040&fip=193.174.98.30&no=&seite=45> [20.10.2014]

dargestellt wurde.¹¹⁵⁴ Die Bedenken, die der Erzähler von *Keisir unde Keisirin* formuliert, entstammen bereits dem Erzählerkommentar aus dem *Additamentum* der Heinrichsvita.¹¹⁵⁵ Das Wissen um die Behinderung Heinrichs war anscheinend so weit verbreitet, dass diese Beeinträchtigung nicht, so das *Additamentum*, als Frivolität oder Unwahrheit hätte abgetan werden können¹¹⁵⁶ – im Gegenteil: Die Episode wird offenkundig zur heiligkeitskompatiblen Richtigestellung der Ursache von Heinrichs ‚Lendenlahmheit‘ genutzt, wie im *Additamentum* betont wird:

„[...] presertim cum opus non habeant falsis laudibus exaltari, qui signis et prodigiis divinitus meruere decorari.“¹¹⁵⁷

In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der Parallele zu Jakobs Ringen mit dem Engel klar: Sie öffnet letztendlich den Weg zur hagiografisch einzig vermittelbaren Erklärung für Heinrichs Gebrechen. Gott zeigt mit dem Griff des Engels an Heinrichs Hüfte – der den bis dahin zeugungsunwilligen Kaiser, wie vermutet werden darf, zeugungsunfähig machte – sein unwiderrufliches Einverständnis mit Heinrichs lange vorher (im Zustand körperlicher Unversehrtheit!) getroffener Entscheidung, auch als Herrscher kinderlos zu bleiben.¹¹⁵⁸ Dem freiwilligen Verzicht auf den ehelichen Geschlechtsverkehr folgt die göttliche

¹¹⁵⁴ Vgl. Kohlschein (2002), S. 80f.

¹¹⁵⁵ Der Erzähler im *Additamentum Vitae Heinrichi* betont, er habe diese Geschichte nur auf Drängen seines Gewährsmannes dokumentiert: „Tandem ego petentis instantia et sedulitate monentis inductus, fideliter conscripsi, quatenus hec enarrentur in progenie altera. Mallem sompno meo requiescere, quam ficta vel frivola de sanctis Dei conscribere, [...]“ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

¹¹⁵⁶ Kohlschein (2002), S. 92: „Um Vorwürfen entgegenzutreten, betont der Autor seine Ablehnung fiktiver Wunder von Heiligen, zu denen die Heinrichsvision nach seiner Meinung eben nicht gehört. Im Vergleich mit dem Stil der Visionserzählung, der von der Selbstverständlichkeit des Geschehens geprägt ist, fällt das Bedürfnis des Autors auf, sich abzusichern und seine Aufzeichnung zu verteidigen.“ Kohlschein betrachtet diese Wahrheitsbeteuerung nicht nur als Teil der Strategie der Umdeutung des Hinkens, sondern vermutet, dass sich damit „eine neue Einstellung zu Visionen und ihrer Bewertung im Rahmen der Hagiographie anzukündigen [scheint]. Das 12. Jahrhundert kennt den Höhepunkt der Visionsliteratur, aber auch beginnende Kritik und Mißtrauen, so daß Autoren, die Wunderberichte tradieren, sich nunmehr rechtfertigen müssen.“ Kohlschein (2002), S. 92.

¹¹⁵⁷ *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

¹¹⁵⁸ Der Engel spricht dies allerdings nicht direkt aus. Im *Additamentum Vitae Heinrichi* bezeichnet er den Kuss des Evangeliers – aus dem das Hinken resultiert – als „signum pacis divinitus“, Eberhard von Erfurt übersetzt diese Stelle nicht. *Additamentum Vitae Heinrichi*, S. 818.

Sanktionierung der sexuellen Inaktivität des Kaisers als ehrenvolle Auszeichnung. Mit größerer Autorität können Gerüchte über eine anderweitig begründbare Zeugungsunfähigkeit Heinrichs II. nicht zum Schweigen gebracht werden – mehr noch: „Der Beistand des Erzengels Michael kennzeichnet Heinrich als prädestiniertes Instrument des Heilswillens Gottes. Der kühne, biblisch orientierte und theologisch hochkarätig angesetzte Vergleich [...] hebt den Kaiser in den großen Zusammenhang der Heilsgeschichte hinein.“¹¹⁵⁹

Dazu passt auch Ebernands Bilanzierung in V. 3050–3058.¹¹⁶⁰ Je nach Übersetzung von V. 3052–3054 ergibt sich jedoch ein anderer Interpretationsansatz für die Textstelle. Manfred Lemmer übersetzt hier „Du bist rein geblieben und hast Keuschheit gehalten, obgleich du eine jungfräuliche Gemahlin hattest“ und ergänzt dies mit „und es in deiner Macht stand, der Liebe zu pflegen.“¹¹⁶¹ Berücksichtigte man diese Ergänzung, würde Ebernand von Erfurt hier erneut unter Beweis stellen, wie wichtig ihm eine korrekte Deutung des Hinkens Heinrichs II. gewesen ist; er hätte damit wieder auf Heinrichs freiwilligen sexuellen Verzicht rekurriert. Der fragliche Passus bei Lemmer ist jedoch anhand des mittelhochdeutschen Textes nicht nachvollziehbar, heißt es in V. 3055 doch schlicht „*wy mochte ein lebin herschir wesen?*“

Deutlich expliziter als im *Additamentum* und bei Ebernand von Erfurt wird die Gottgefälligkeit von Heinrichs ehelicher Enthaltsamkeit im Zusammenhang mit der Episode jedoch erst bei Johannes Naclerus 1506 in seinem Werk *Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii*¹¹⁶² ausgedrückt. Franz Kohlschein sieht in Naclerus' Inter-

¹¹⁵⁹ Kohlschein (2002), S. 98.

¹¹⁶⁰ V. 3052–3054: „*Du werst ein magit vil her, / Do du kusscheit hilst / vnde ydoch brute woldist.*“ Lemmer führt als Nachweis für die Jungfräulichkeit des Johannes die *Legenda aurea* an, vgl. Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 97, Anm. 121. Auffällig ist auch hier die weibliche Konnotation von Heinrichs Enthaltsamkeit, wird er doch „*magit vil her*“ genannt.

¹¹⁶¹ Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 97.

¹¹⁶² Bei Naclerus findet die Episode in S. Maria Maggiore in Rom statt; Maria gibt in dieser Version dem Engel den Auftrag, Heinrich das Evangelienbuch zum Kuss zu geben, weil ihr Heinrichs Jungfräulichkeit gefalle: „[...] cuius mihi uirginitas placet [...].“ Naclerus, Johannes / Basellius, Nikolaus: *Memorabilium Omnis Aetatis Et Omnium Gentium Chronici Commentarii*, Bd. 1, Tübingen 1516, S. 731. (VD16 N 167). Online-Zugriff unter <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00020132/images/index.html?id=00020132&fp=193.174.98.30&no=&seite=731> [10.02.2015]. Kohlschein (2002), S. 103 hebt die Unterschiede zur Darstellung im *Additamentum Vitae Heinrichi* hervor: während dort der

pretation eine Entwicklung vollendet, die den Schwerpunkt der hagiografischen Darstellung Heinrichs II. vom frommen „Beter und Herrscher“ zum „Bild des keuschen und jungfräulichen Kaisers“ verschoben habe:

„Die seit dem 12. Jahrhundert gesteigerte Marienverehrung formt Heinrich zum Typ des jungfräulichen Menschen, wie es diesem späten Kriterium der Heiligkeit entspricht. Im Zuge dieser Umwandlung des Heinrichsbildes wird verständlich, daß das Interesse an der Gargano-Vision mit dem folgenden Attribut des Hinkens schwindet, bis es schließlich in späteren Darstellungen des Kaisers wegfällt.“¹¹⁶³

Kohlschein misst der Episode um die Engelsmesse für die hagiografische Charakterisierung Heinrichs II. damit eine weitaus größere Bedeutung zu als vor ihm Renate Klauser in ihrer Interpretation des *Additamentum*.¹¹⁶⁴ Während Klauser die Erzählung als Beleg für „eine Vertiefung des Legendären im Bild des Kaisers, ein weiteres Zurücktreten des Historischen“¹¹⁶⁵ ansieht, eröffnet sich mit Kohlscheins diachroner Perspektive ein größerer Bedeutungszusammenhang. Heinrichs Hinken bedeutet demzufolge keine Stigmatisierung, sondern ist ein Zeichen göttlicher Gnade und das Resultat der intimen Beziehung des Kaisers zu Gott. Die Deutung des Hinkens durch die Monte-Gargano-Episode entkräftet den möglichen Vorwurf, ein gehbehinderter Herrscher könne untauglich für das Kaiseramt sein.¹¹⁶⁶

Kaiser vor Furcht wie erstarrt gewesen sei, sei er nun von Freude erfüllt, das Buch küssen zu dürfen; zudem sei der Kuss eben nicht Symbol des himmlischen Friedens, sondern Ausdruck von Gottes Wohlgefallen wegen Heinrichs enthaltsamem Lebenswandel und seiner Gerechtigkeit; den Hinweis auf die Parallele zu Jakob gebe es nicht.

¹¹⁶³ Kohlschein (2002), S. 103.

¹¹⁶⁴ Vgl. Klauser (1957), S. 110f.

¹¹⁶⁵ Klauser (1957), S. 112.

¹¹⁶⁶ Vgl. Kohlschein (2002), S. 110. Zuletzt hat Oliver Auge wichtige Belege dafür gesammelt, dass das Postulat physischer Unversehrtheit in der historischen Realität wohl weit weniger von Bedeutung war als bisher angenommen, und zahlreiche Beispiele kranker, versehrter oder anderweitig körperlich beeinträchtigter Herrscher aufgeführt. Vgl. Auge, Oliver: Physische Idoneität? Zum Problem körperlicher Versehrtheit bei der Eignung als Herrscher im Mittelalter. In: Andenna, Cristina/Melville, Gert (Hg.): Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter, Köln/Weimar u.a. 2015 (Norm und Struktur 43), S. 39–58.

4.3.4 VON BRÜDERN UND SCHWESTERN

Ebernand stellt Heinrich zu Beginn seiner Vita vor, ohne ihn genealogisch einzuordnen. „*Der herczoge von beirlant*“ (V. 149) wird als Nachfolger des verstorbenen Herrschers – „*Otte daz kint er hisz*“ (V. 141) – zum König erhoben. Da Ebernand den Idealfall des harmonischen, weil unumstrittenen Herrschaftsübergangs von Otto zum konkurrenzlosen Heinrich konstruiert,¹¹⁶⁷ ist es auffällig, dass er die Gelegenheit ungenutzt lässt, die gemeinsame Abstammung Ottos III. und Heinrichs von König Heinrich I. zu betonen und damit den Herrschaftsanspruch Heinrichs zu untermauern. Allerdings ist nicht zu entscheiden, ob Ebernand diese Tatsache bewusst oder mangels besseren Wissens nicht erwähnt. Da er dann aber wohl auch Heinrichs Vater hätte anführen müssen, den sich gegen seine ottonischen Verwandten immer wieder auflehrenden, selbst nach der Reichkrone strebenden Bayernherzog Heinrich, genannt „der Zänker“,¹¹⁶⁸ könnte man darüber spekulieren, ob dieses genealogische Schweigen nicht doch beabsichtigt war. Auf den bei Ebernand gleichsam ‚geschlechtslosen‘ Heinrich – hier im dynastischen Sinn – kann so auch kein Schatten des Aufrührertums seines Vaters fallen. Dazu passen auch der oben¹¹⁶⁹ vorgestellte Wunsch der Fürsten, aus der heinrizianischen Wurzel solle der Stamm einer neuen Dynastie wachsen, und Heinrichs Klostererziehung, die mit ihrer geistlichen Orientiertheit keine allzu enge Bindung an seine Familie vermuten lässt. Bezeichnenderweise verzichtet der Dichter bei der Einführung seines Protagonisten auch darauf, Heinrichs Geschwister Brun und Gisela zu nennen und Heinrich damit als Mittelpunkt eines harmonischen, engen und machtvollen geschwisterlichen Dreiecks zu präsentieren.

Wenige Details über Heinrichs familiäre Beziehungen erfährt der Rezipient zum ersten Mal in Vers 1631–1634:

*„Einen broder danne hete / Der eddel koningh stete; / Czu owesburg er bisschof
waz: / Brūn ich sinen namen laß.“*

¹¹⁶⁷ Die historiografischen Texte berichten dagegen, dass sich der historische Heinrich durch entschlossenes Handeln erst gegen Konkurrenten und Skeptiker durchsetzen hatte müssen, vgl. Weinfurter (1999), S. 36–58.

¹¹⁶⁸ Vgl. Weinfurter (1999), S. 22–35.

¹¹⁶⁹ Vgl. Kap. 4.3.1.

Bischof Brun ist allerdings überhaupt nicht dazu geeignet, den Erzähler ein Bild geschwisterlicher Eintracht zeichnen zu lassen, ist er doch charakterlich das genaue Gegenteil seines vorbildhaften Bruders, wie Ebernand gleich klarstellt. Neidisch und intrigant, tritt Brun als Heinrichs Antagonist auf:

*„waz der konig gutis tete, / Dez vorgonde her ome stete: / her waz dar wedder
kerende / Vnd alle sin tun bewerrinde. / Do her oß torste nicht mer tun, / Ander
lude her dar czu spun / Vnd schundite sie dar czu / Beide spade vnde frî.“*
(V. 1635–1642)

Heinrich, der seinen Bruder durchschaut, erträgt dessen Intrigen „broderlich“ (V. 1643); als es ihm nicht gelingt, sich mit Brun zu einigen, lässt er ihn schließlich gewähren – im Bewusstsein, dass Gott auf seiner Seite steht.¹¹⁷⁰ Ebernand deutet an dieser Stelle bereits an, dass Brun von Gott die gerechte Strafe für sein Aufbegehren gegen den Königsbruder erhalten wird (V. 1648): „Oz moste ome obbele ende nemen.“ Mit dem Vergleich der beiden Brüder beendet Ebernand diesen ersten Blick auf Brun recht unvermittelt und berichtet zunächst vom Steinwunder, das der heilige Benedikt in Monte Cassino an Heinrich vollbringt. Es ist denkbar, dass Ebernand mit dieser ganz allgemein gehaltenen Darstellung von Bruns kritikwürdigem Verhalten auf das historisch nachweisbar schlechte Verhältnis der Brüder in den Jahren 1002/1003 anspielte. Der historische Brun hatte sich, wohl aus Enttäuschung darüber, dass Heinrich ihn nach seiner Königserhebung nicht mit dem Herzogtum Bayern belehnt hatte, den Erhebungen Boleslaw Chrobrys und Heinrichs von Schweinfurt angeschlossen.¹¹⁷¹ Bevor er die Figur Bruns in einer späteren Episode wieder aufgreift, beschreibt Ebernand unter anderem, wie Heinrichs Schwester Gisela von ihrem Bruder mit König Stephan von Ungarn verheiratet wird (V. 2100–2144). Gisela wird von Heinrich in diesem Eheprojekt zielgerichtet zur missionarischen Einflussnahme in Osteuropa ein-

¹¹⁷⁰ V. 1649: „god waz dem konnige mit gnaden by.“

¹¹⁷¹ Vgl. Weinfurter (1999), S. 114. Weinfurter erhellt die Hintergründe: „Doch schon bald mußte er [Brun; Anm. C. T.-W.] sich an den Hof des Ungarnkönigs flüchten, wo seine Schwester Gisela Königin war. Sicherlich durch ihre Vermittlung kam es im April 1004 zur Versöhnung zwischen den Brüdern. Heinrich II. nahm Bruno in Gnaden wieder auf und schien sich nun dessen Loyalität so sicher zu sein, daß er ihn 1005 in das Herrschaftszentrum holte.“

gesetzt. Das führt Ebernand mit dem Beginn der Episode vor, als er zunächst von der Bekehrung Ungarns durch dessen „apostol“ (V. 2101) Heinrich berichtet¹¹⁷² und erst dann von der Eheschließung Giselas und Stephans. Bezeichnend ist auch die folgende Formulierung (V. 2107f.): „vrowen gillen, die swestir sin, / Dy machte her aldar czu koningin.“ Es ist also nicht etwa Stephan, der sich seine Braut wählt, sondern Heinrich, der in Ebernands Darstellung über die künftige Königin Ungarns entscheidet,¹¹⁷³ wie auch die nächsten Verse verdeutlichen (V. 2110ff.): „Deme konnige stephane / Czu wibe her sie om aldar gab.“ Gisela ist völlig der Verfügungsgewalt des Familienoberhaupts Heinrich unterworfen und wird von ihm in strikt politischem Kalkül buchstäblich gewinnbringend eingesetzt, wie der Dichter anerkennend bemerkt:

„her hatte sie vil wol virkouft: / Der eddel koning wart getouft; / her wart ein vil gud cristenman“. (V. 2113–2115)

Auffällig ist hier, dass Ebernand nichts von einer emotionalen Beziehung der Geschwister zueinander schreibt. Während Heinrich sich Brun gegenüber zumindest nachsichtig-wohlwollend präsentiert, ist Gisela hier lediglich ein beliebig einsetzbarer ‚Spielball‘ seiner politischen Pläne und entspricht in dieser Funktion wohl recht genau der Rolle von Töchtern oder Schwestern in der Realität des mittelalterlichen Feudaladels. Ebernand betont jedoch auch das persönliche Verdienst Giselas um die Bekehrung Stephans und damit Ungarns, indem er eine paulinische Sentenz zitiert:

„Der man der unbekorig ist, / her wert von gutir vrowen list / geheilgit vnd wolbekart.“ (V. 2129–2131)¹¹⁷⁴

¹¹⁷² V. 2100–2105: „Vngirlant do heydin waz. / Der keiser or apostol wart; / her wisete se an de rechten vart / Cristenlichir dinghe. / her konde oß dar czu bringe / Mit fuge vnd ouch mit retin“.

¹¹⁷³ Ebernands Darstellung ist nicht korrekt, denn Gisela heiratete Großfürst Vajk Ende 997, also zu einer Zeit, als Heinrich noch Herzog von Bayern war und ihr Mann noch nicht als „Stephan“ den ungarischen Thron bestiegen hatte. Vgl. Weinfurter (1999), S. 90 und Varga, Gábor: Kreuz und Krone. In: Jahn, Wolfgang/Lankes, Christian u.a. (Hg.): Bayern – Ungarn. Tausend Jahre. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2001, Augsburg 2001 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 43), S. 27f.

¹¹⁷⁴ Vgl. 1. Kor. 7,14: „Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt (...).“

Sein neu erworbenes Christentum macht Stephan sogar „[s]o erwerdig“ und er zeigt sich so beständig in seinem neuen Glauben, „[d]aß man oß vor daz hete, / [d]az her heilig were“. (V. 2136ff.) Damit hat Heinrich mit der Verheiratung den denkbar größten Erfolg in Ungarn erzielt: Mit der Heiligkeit Stephans, die Gott an dessen Grab sichtbar mit Wundern hervorhebt,¹¹⁷⁵ wird nicht nur Heinrichs Ehepolitik ausgezeichnet. Wichtiger noch ist, dass die heilige angeheiratete Verwandtschaft seine eigene Heiligkeit bestätigt und zu einem internationalen Verwandtschaftsgeflecht heiliger Herrscher ideal ergänzt.

Eine ‚unheilige Allianz‘ beschreibt Ebernand dagegen, als er in Kapitel 37 zu Brun und Gisela zurückkehrt. Heinrich ist verstorben. Bischof Brun, vom Erzähler bereits am Beginn der Episode als „loderun“ und „vngetruwe[r] wicht“ (V. 2538f.) drastisch negativ charakterisiert, agiert hier als „deß tufels luder“ (V. 2542) und setzt damit den für den Erzähler unverständlichen¹¹⁷⁶ Antagonismus¹¹⁷⁷ fort, den er schon zu Heinrichs Lebzeiten gezeigt hatte. Bruns Ansinnen –

„her wolde gar czu storen / Daz bischtom dar van babinberg / -- Vnde hatte on dez ny kein geberg“ (V. 2552ff.)

– ist besonders schändlich, weil es nicht nur gegen Heinrichs Willen, sondern auch gegen Gottes Plan verstößt. Da er seine Pläne auch gar nicht zu verheimlichen sucht, macht er damit seinen verdorbenen Charakter für jeden offenbar. Um sich die Unterstützung Giselas zu sichern, behauptet Brun dreist,

„Babinberg were sin eygin! / Daz mochte her wol irzeigen: / Ez were on an van erbe komen / Vnd were ome mit gewalt benomen.“ (V. 2563–2566)

Er habe vor, es Giselas Sohn zu vermachen, zusammen mit seinem gesamten übrigen Besitz.¹¹⁷⁸ Ebernand verwechselt hier allerdings Hein-

¹¹⁷⁵ Vgl. V. 2140–2144.

¹¹⁷⁶ V. 2543–2545: „Der selige keiser heinrich, / Der waz ome weiß god vnglich, / wy her doch sin bruder waz.“

¹¹⁷⁷ V. 2547–2550: „Se hatten vnglicher müt; / waz der keiser karte in gut, / Der bisschoff san vorkorte daz / -- Also michel waz sin haß!“

¹¹⁷⁸ V. 2559–2561: „Einen son sie hete, / Deme wolde der vnstete / Alsin gut gemachit han“ und V. 2570f.: „Daz eygen solde her eygen / In sines swestir sones gewald“.

richs II. Schwester Gisela von Ungarn mit Kaiserin Gisela, der Ehefrau des neuen Königs Konrad II. Die Episode kann als „Reflex[...] der elementaren Bedrohung Bambergs durch den Dynastiewechsel“¹¹⁷⁹ zu den Saliern gelten und wurde erstmals von Frutolf von Michelsberg in seiner Chronik beschrieben.¹¹⁸⁰ Ebernand fährt in seiner Erzählung fort. Der Bischof von Bamberg habe, eilig herbeigereist, in der Nacht vor der endgültigen Entscheidung vergeblich versucht, Brun „*dorch godez ere*“ (V. 2586) von seinem frevlerischen Vorhaben abzubringen.¹¹⁸¹ Als er Brun ergebnislos wieder verlassen hat, schläft der „*bose, vorstockete giff*“ (V. 2600) ein.

„*Sin bruder, keyser heinrich, / Irschein ome dar gesichlich. / vor sinem bette
sach her on sten / vnd harte truriglichen seen / In yemerlichir geber.*“ (V. 2607–2611)

Der drohende Verlust Bambergs zeigt sich augenscheinlich am Gesicht der Heinrichserscheinung:

¹¹⁷⁹ Schneidmüller (2001a), S. 26.

¹¹⁸⁰ Vgl. Frutolf von Michelsberg: Chronik, S. 56–59. Aus interpretatorischer Sicht wäre es natürlich interessanter gewesen, wäre besagte Gisela tatsächlich mit Heinrichs Schwester identisch. Die Episode hätte dann zusätzlichen Hintersinn besessen: Bei dem erwähnten Sohn Giselas hätte es sich um den historisch gut bezeugten Emmerich (oder auch: Henricus) handeln müssen. Der wohl zweitgeborene Sohn der Kaiserschwestern und Stephans von Ungarn wurde nicht nur nach seinem Onkel benannt, sondern, nachdem er bereits mit 24 Jahren verstorben war, in seiner Vita als der ideale keusche Jüngling dargestellt und 1083 kanonisiert. In seiner Josephe mit einer byzantinischen Königstochter findet sich eine erstaunliche programmatische Parallele zu Heinrich II. – was eine besondere Pointe vor dem Hintergrund des von Brun so sorgfältig geplanten Erbfalls dargestellt hätte: Der per Amt kinderlose Brun beabsichtigt bei Ebernand die quasi-dynastische Weitergabe genau jenes Besitzes, nämlich Bamberg, den der nach freier persönlicher Entscheidung kinderlos gebliebene Heinrich Christus selbst übereignet hatte – und den Brun, überdies als kirchlicher Würdenträger, damit berauben würde (!) – an eben jenen Neffen, der gemäß der hagiografischen Überlieferung in seinem Frömmigkeits- und Lebensmodell seinem Namenspaten nacheifert und sich damit eben gerade nicht um dynastische Kontinuität kümmert. In diesem Fall hätte sich auch hier gezeigt, wie Gott dafür gesorgt hätte, dass Heinrichs Pläne für Bamberg schließlich doch zu dem vom Kaiser gewünschten Ergebnis geführt hätten: Auch wenn Bruns Pläne aufgegangen wären, wäre eine dynastische Erbfolge spätestens mit der Folgegeneration wieder zu Ende gewesen. Vgl. zum dynastischen Hintergrund von Bogay, Thomas: Emmerich, hl. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1889. Zu Emmerichs Hagiographie vgl. Elliott (1993), S. 117ff.

¹¹⁸¹ V. 2592–2596: „*Beide her riet vnde bad; / Ez half mynner dan ein bast; / Der obile krig waz also vast. / De nacht her mer dan halb vortreib; / vngeczwidet her dannoch bleip.*“

„On duchte, wy om were / vsgerouft sin halbir bart, / wunden trurig her dez wart; / on duchte in der selbin czit, / wy sin antlicz ein syd / Alsus vorterbit were.“ (V. 2612–2617)

Die Ungeheuerlichkeit des eigenen Vorhabens in seinen Worten vorwegnehmend, fragt Brun in respektvollen Worten nach der Ursache der Verletzung seines Bruders.¹¹⁸² Heinrich deckt die ganze Schändlichkeit von Bruns Plan auf und kündigt ihm existenzielle Konsequenzen an.¹¹⁸³ Dabei zeigen seine Worte deutlich, welche herausragende Bedeutung Bamberg als von Gott erhaltenes und an ihn zurückgegebenes Erbe auch – und gerade – nach seinem Tod für Heinrich besitzt und wie skandalös sich Bruns ‚Kirchenraub‘ gerade für Brun als Inhaber des Bischofsamts ausnimmt, denn Heinrich wirft ihm vor, damit zum Unglauben an Gott und die Heiligen anzustiften. Aus Heinrichs Worten geht allerdings auch hervor, dass der verstorbene Kaiser dem Bischof auch aus brüderlicher Sorge um dessen Seelenheil erscheint und sein Besuch eine letzte ernste, aber wohlmeinende Warnung darstellt: „Dorch gud ich dez warne“ (V. 2636). Heinrich behandelt seinen ungleichen Bruder also streng und gerecht, eröffnet ihm aber auch den Ausweg straffreier Umkehr. Seine klare Aussage verfehlt ihre Wirkung nicht. „Der bisschoff sere daz irschrag“ (V. 2639). Den angstbebenden Brun rettet nur „(d)ez bruder gute“ (V. 2646) vor bleibenden körperlichen Schäden, doch Brun ist zunächst bewegungsunfähig und ans Bett gefesselt. Die Boten der offenkundig über Bruns ungeheuerlichen Plan noch nicht unterrichteten Gisela,¹¹⁸⁴ die anderntags auf seinen Auftritt vor der versammelten Adelsgesellschaft warten,¹¹⁸⁵ muss er reumütig über den Grund seiner Hinfälligkeit informieren:

¹¹⁸² V. 2619–2623: „her sprach: ‚here wer ted daz, / Der sich y dez vormaß, / Daz her de torstikeit y gewan, / Daz her so mechtigen man / Alsus swinde hat geschant?“

¹¹⁸³ V. 2625–2638: „Du hast oz selbir mir getan. / Daz ich gode gewedemit han / An mynes selbis gute, / Des ist dir no czu mute, / Daz du vns des wult gar berouben. / Du stiftest vnglouben / An gote vnde an den heiligen sin. / Nemistu mir daz erbe myn, / Daz ich von godið gnadin han, / Ez kann dir nummir wol irghan: / Du musst oz ture irarne. / Dorch gud ich dez warne / -- Tustu oz mer, oz wert dir leit: / Du vordenist groz vnselikeit.“

¹¹⁸⁴ V. 2659–2663: „De konniginne, sin swestir, / De sprach: ‚er hiß vns gestir, / Daz wir hir werin hute. / waz er hir mede bedute, / Deß hat mich michel wunder.“

¹¹⁸⁵ V. 2648–2650: „Dez morginß do os tag waß, / Do komen de her schaft gar czu hofe. / Se bettin noch dem bisschoffe.“

„her sprach: ‚ich moz uch rechte sagin, / Dusses dinges mag nicht gewese. / god
 helffe mir daz ich geneße. / Ich wel mich schuldig ome irghbnn; / Ich weddirstunt
 ome alle myn lebin, / Ome vnde sinen truten, / Daz wel ich hir beluten / Vnd
 will dez uffentlichin yen. / Alle mogit ir an mir wol seen / De grosin gotiß rache.“
 (V. 2676–2685)

Mit dieser öffentlichen Generalbeichte bekräftigt Brun die Allmacht Gottes und seinen Sinneswandel – der allerdings nur auf die postmortale Intervention seines Bruders zurückzuführen ist (V. 2688f.): „*Sin broder hatte on no gelart, / daz her daz beste karte vore.*“ Brun hält fortan treu an seiner neuen redlichen Gesinnung fest „*[v]nd liß daz bischtom vmmir mere / An siner eren vor sich ste*“ (V. 2691f.).

Mit dieser geschwisterlichen Harmonie setzt Ebernand den Schlusspunkt unter seine Darstellung der Familienverhältnisse Heinrichs. Sie bleibt, insgesamt gesehen, fragmentarisch und episodenhaft, da sie sich nur auf die beiden Geschwister Heinrichs beschränkt. Brun und Gisela werden vom Dichter zunächst instrumentalisiert, um Aussagen über die Regierungsweise und die programmatischen Prioritäten Heinrichs zu treffen, nämlich über seinen dynastisch konventionellen Einsatz der Schwester in einem ‚internationalen‘ Eheprojekt zu höheren, in diesem Fall missionspolitischen Zwecken und zum anderen über seine Bereitschaft, sein Bamberger Projekt gegen jedweden äußerlichen Zugriff zu verteidigen, auch vonseiten seines eigenen Bruders. Die Figur Giselas bleibt dementsprechend blass; ihr persönliches Verhältnis zu Heinrich wird nirgends erwähnt und von einer affektiven Nähe ist nie die Rede. Gisela wird exkulpiert, da sie offenkundig nicht in die Unrechtmäßigkeit von Bruns Zugriffsplänen auf Bamberg eingeweiht ist. Heinrich dehnt dementsprechend seine Drohung und temporäre Bestrafung auch nicht auf sie aus. Die Episode berichtet damit also nicht von einer Verschwörung der Geschwister gegen den testamentarischen Willen ihres Bruders, sondern von einem einsamen Entschluss Bruns. Heinrich versagt ihm allerdings nicht sein brüderliches Wohlwollen, da er mit der Durchkreuzung von Bruns Plänen dessen finales Unglück verhindert. In Bruns Versuch, Bamberg als Eigenbesitz zu erlangen, manifestiert sich das konkurrierende genealogische Modell der Besitzweitergabe, gegen das sich Heinrichs Erbmodell mit der Hilfe seines göttlichen Erben selbstverständlich behaupten kann.

Über Kunigundes Ursprungsfamilie informiert Ebernand in knappen Worten. Sie illustrieren vor allem das wichtigste Motiv der fürstlichen Brautwahl, nämlich die Ebenbürtigkeit Kunigundes: Ihre Eltern sind Pfalzgraf Siegfried von Luxemburg,¹¹⁸⁶ „*gesessin by deme ryne*“ (V. 805), und „*vrowe hedewig*“ (V. 811) mit höchstmöglichen genealogischen Verbindungen.¹¹⁸⁷ Sie stellen also würdige Vorfahren eines potenziellen künftigen Thronfolgers dar und geben ihre vorzüglichen Eigenschaften offenbar an Kunigunde weiter:

„*Der selbin reinen herschaft krig / waz noch eren vnd nach togint. / De hatten von vil reiner iogint / Eyne tochter gewonnen*“. (V. 812–815)

Zum Zeitpunkt der Verheiratung ist auch Kunigunde bereits Waise – eventuell ein weiteres Versatzstück des Brautwerbungsschemas;¹¹⁸⁸ ihre „*frunde*“ (V. 860), die anscheinend die Vormundschaft innehaben, nehmen allerdings auf ihren nicht allzu offensiv vorgetragenen Wunsch, unverheiratet zu bleiben, keine Rücksicht.¹¹⁸⁹ Kunigunde fügt sich voll Gottvertrauen in das konventionelle Lebensmodell. Ihre Brüder, die in Hein-

¹¹⁸⁶ Vgl. V. 809f.

¹¹⁸⁷ V. 855f.: „*De selbin vrowen wunne, / Se waz von keiser kunne*.“ Diese Angabe ist historisch korrekt; Bernd Schneidmüller hat hervorgehoben, dass Kunigunde vom Stammvater der Dynastie der „Pippiniden-Karolinger“, Arnulf von Metz, und somit auch von Karl dem Großen abstammt habe und somit Heinrich an vornehmer Herkunft überlegen gewesen sei. Vgl. Schneidmüller, Bernd: Heinrich II. und Kunigunde. Das heilige Kaiserpaar des Mittelalters. In: Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002). Hg. von Stefanie Dick/Jörg Jarnut/Matthias Wemhoff, München 2004 (MittelalterStudien 5), S. 29–46, hier S. 36. Im Folgenden zitiert als Schneidmüller (2004). Vgl. auch ausführlich den Stammbaum Kunigundes bei Pflafka (1999), S. 203. Sven Pflafka betont allerdings auch, dass die Heirat mit einer Grafentochter für einen Anwärter auf den Königsthron von machtpolitisch geringem Nutzen gewesen wäre. Hätte Heinrich jedoch zum Zeitpunkt seiner Heirat – als gar nicht daran zu denken war, dass Otto III. so bald und noch dazu ohne Nachfahren sterben würde – überhaupt darauf spekulieren können, eines Tages selbst König zu werden, wäre eher eine Königs-tochter oder -witwe die übliche Wahl gewesen, wie Pflafka im Vergleich mit den Eheschließungen Ottos des Großen oder Ottos II. plausibel macht. Vgl. Pflafka (1999), S. 209f. sowie Pflafka (2001), S. 36f.

¹¹⁸⁸ V. 854: „*Or muttir vnde or vater waz tod*.“ Angesichts des unbekannten Zeitpunkts der Eheschließung Heinrichs und Kunigundes, wohl zwischen 995 und 1000, ist nicht zu beantworten, ob Kunigunde zu diesem Zeitpunkt tatsächlich bereits Vollwaise war. Vgl. Pflafka (1999), S. 204f.

¹¹⁸⁹ V. 859–862: „*Mit redin vnde mit bethe / Or frunde, die sie hete, / Do mostin sie gestillen, / Ein teil obir oren willen*.“

richs II. Reichspolitik eine wichtige Rolle spielten, deren Verhältnis zu ihrem Schwager aber nicht immer spannungsfrei war und zum Teil sogar in kriegerische Auseinandersetzungen mündete,¹¹⁹⁰ kommen in den lateinischen Viten und bei Eberhard von Erfurt gar nicht vor. Es erscheint für die Hagiografie günstig, dass das Verhältnis des Kaiserpaars zu Kunigundes Brüdern irrelevant für die Heiligkeit Heinrichs und Kunigundes war, denn so konnten diese für die Reichspolitik wichtigen, aber in der Hagiografie störenden, disharmonischen Verwandtschaftsbeziehungen ausgeklammert bleiben. Zudem wird in der historischen Forschung diskutiert, inwieweit Heinrichs Konflikte mit Kunigundes Brüdern auch das Verhältnis der Ehepartner zueinander getrübt haben – ein Eindruck, den die Hagiografie sicherlich unbedingt hätte vermeiden wollen.

Von Kunigundes leiblichen Verwandten findet im weiteren Text lediglich noch ihre Nichte Ute Erwähnung, bezeichnenderweise erst nach dem Tod Heinrichs und nach Kunigundes Klostereintritt. Diese „*nifteln gute*“ (V. 3577), Tochter einer Schwester Kunigundes, kann historisch allerdings nicht eindeutig aus den Quellen heraus identifiziert werden.¹¹⁹¹

¹¹⁹⁰ Heinrich hatte Kunigundes Bruder Heinrich 1004 zu seinem Nachfolger im Herzogtum Bayern gemacht, 1009 nach einem Aufstand im Kontext der sogenannten ‚Moselfehde‘ wieder abgesetzt und 1017 im Zuge der Friedensvereinbarungen wieder als bayerischen Herzog eingesetzt. Kunigundes Bruder Dietrich hatte sich gegen Heinrichs Willen zum Bischof von Metz erheben lassen, was vom König widerwillig akzeptiert worden war. Ein weiterer Bruder Kunigundes, Adalbero, hatte sich im Vertrauen auf seine Könignähe ohne vorherige Absprache mit dem Herrscher zum Erzbischof von Trier wählen lassen – dass Heinrich II. in diesem Falle seinen Luxemburger Verwandten nicht nachgab, sondern Meingaud zum neuen Trierer Erzbischof bestimmte, war Auslöser der ‚Moselfehde‘. Vgl. Pflfka (1999), S. 245–251.

¹¹⁹¹ Vgl. V. 3579. Nach Schwennicke, Detlev: Europäische Stammtafeln, Neue Folge, Band 1,2, Frankfurt a. M. 1999, Tafel 202/203 besaß Kunigunde drei verheiratete Schwestern: Liutgard, Eva und eine namentlich unbekannte Schwester. Vgl. ebenso Pflfka (1999), S. 201. Manfred Lemmer in: Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 109, Anm. 140, geht davon aus, dass Ute/Ode die Tochter von Kunigundes Schwester Eva und dem Grafen Gerhard im Elsass war. Er bezieht diese Information aus einer Anmerkung zur Urkunde vom 22. April 1019, mit der Heinrich II. u.a. die Wahl Utes zur Äbtissin bestätigt. Die Urkunde selbst gibt aber keine Auskunft über Utes Genealogie, sondern lediglich die Anmerkung, die allerdings ohne Nachweis auskommt. Vgl. Urkundenbuch des Klosters Kaufungen in Hessen. Im Auftrage des Historischen Vereines der Diocese Fulda bearb. und hg. von Hermann von Roques. Band 1, Kassel 1900, S. 9–12.

Nach den Angaben des Dichters wächst Ute von Kindesbeinen an bei Kunigunde am Hof auf.¹¹⁹² Kunigunde sorgt auch für Utes geistliche Erziehung:

„Sint daz se von dem sugene genaß, / So hatte se de vrowe her / by or geczogin
vmmer mer. / Se larte se in orer erstin iogint / Alle wertliche togint; / De reine
vrowe stete, / De gab or daz se hete: / Daz waz czucht vnde ere. / De schrift liz
se sy lere.“ (V. 3580–3588)

Das generationelle Verhältnis Kunigundes zu Ute ist bemerkenswert. Zunächst erzieht Kunigunde ihre Nichte pflichtbewusst und standesgemäß und nimmt damit gewissermaßen die Mutterrolle für die Nichte ein. Ebernand von Erfurt beschreibt das Verhältnis jedoch nicht als eng oder emotional. Kunigunde scheint Ute von Anfang an nicht für dynastische Eheprojekte in Erwägung zu ziehen, Kunigundes geistliche Lebensausrichtung steht dieser dynastischen Perspektive anscheinend entgegen. Stattdessen bestimmt sie für die Nichte ein Leben im Kloster Kaufungen und bereitet ihrer eigenen Memoria an ihrem vorbestimmten Witwensitz und damit an ihrem mutmaßlichen Sterbeort den Weg (V. 3595f.): „Se waz ouch gewedemit gote / von orer mūnen gebote.“ Kunigunde nutzt also verwandtschaftliche Beziehungen – durchaus standesüblich – für ihre eigenen Memorialzwecke.¹¹⁹³

Ebernand beschreibt Utes ‚Charakter‘ als ambivalent: Ute hat sich mit Kunigundes Anleitung „wol an geleit“ (V. 3594) und zeigt sich bei den geforderten Askese- und Andachtsübungen im Kloster anfangs als rühmenswertes Vorbild,¹¹⁹⁴ so dass sie „von des couentes rathe / vnde von der swestir bathe“ (V. 3605f.) zur Äbtissin gewählt wird. Kunigunde, zu dem Zeitpunkt schon verwitwet, hat ebenfalls den Schleier genommen. Die vormalige Kaiserin beansprucht aber die Leitung des Klosters nicht für sich selbst. Stattdessen wählt auch sie Ute zur Äbtissin – der Zusatz „do man or daz riet“ (V. 3609) eröffnet allerdings Raum für Spekulationen

¹¹⁹² Diese Auskunft über das Verhältnis zwischen Tante und Nichte gibt bereits die *Vita Sanctae Cunegundis*, S. 823: „Habuit secum sororis sue filiam, Utam nomine. Quam a primis annis educatam, omni disciplina, secularium quoque literarum scientia instruxerat. [...]“

¹¹⁹³ Zum Begriff der Memoria vgl. Oexle, Otto Gerhard: Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria. In: Schmid, Karl (Hg.): Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München/Zürich 1985, S. 74–107, bes. S. 80–84 sowie Oexle, Otto Gerhard: Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters. In: Heinzle, Joachim (Hg.): Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M. 1999, S. 297–323.

¹¹⁹⁴ Vgl. V. 3597–3604, besonders V. 3604: „Se waz wol der bestin ein.“

darüber, ob Kunigunde von dieser Wahl tatsächlich überzeugt war. Sie erhalten zusätzliche Nahrung durch die eigenartige Umkehrung der klösterlichen Hierarchie im Verhältnis Kunigundes und Utes zueinander. Die Jüngere ist mit ihrer Wahl institutionell über die Ältere gestellt, die ihr gemäß den klösterlichen Statuten Gehorsam schuldig wäre. Tatsächlich ändert sich jedoch an der Binnenhierarchie der Beziehung nichts, wie Ebernand mit einer beachtenswerten Formulierung betont (V. 3611f.): „*De mutter schuf daz tochterlin, / Daz se or vrowe moste sin.*“ Der Dichter verdeutlicht damit, dass Kunigunde die neue ‚Ehrwürdige Mutter‘ Ute weiterhin als anleitungsbedürftige ‚Tochter‘ ansieht, die auch als Trägerin der Äbtissinnenwürde weiterhin Kunigundes hilfreichen Beistandes bedarf.¹¹⁹⁵ Allerdings formt Kunigunde sie in diesem Verhältnis, das dem einer Novizenmeisterin zur Novizin ähnelt, gleichzeitig zu ihrer eigenen Herrin.

Mit der Wahl Utes zur Äbtissin ist allerdings, wie die Episode in Kapitel 51 von *Keisir unde Keisirin* zeigt, ein bemerkenswerter, weil nicht unproblematischer Emanzipationsprozess Utes in Gang gesetzt. Ebernand betont vorausseilend Kunigundes Schuldlosigkeit an den im Folgenden beschriebenen empörenden Pflichtversäumnissen Utes, mit denen diese ihre negativen Charaktereigenschaften präsentiert:

„*Se [Kunigunde; C. T.-W.] saite or daz vil rechte, / Daz de godiþ knechte / Enhettin mit eylander nicht / Czweierhande geschicht: / Daz lichte vnd de dinstekheit, / ligen vnde war geseit, / De bosheit vnde grose togint.*“ (V. 3631–3637)

Zunächst jedoch ist Ute eine weiterhin gehorsame Schülerin, der die demütige Befolgung der Ratschläge ihrer „*meistern*“ (V. 3651) Kunigunde zu großem Ansehen verhilft:

„*Demotigliche se geliþ, / Se ted waz se de vrowe hiþ. / Or lob sich starke merite, / De keiserinne se erete / Vnd hilt se alse also or meistern / Vnde wolde or vnderthenig sin.*“ (V. 3647–3652)

Als Kunigunde, anscheinend überzeugt davon, dass die Anleitung der Äbtissin nicht mehr nötig sei, Ute „*de czoim*“ (V. 3655) überlässt, ändert

¹¹⁹⁵ V. 3613f.: „*Se lag or tegelichs ane / Mit gudim rate, mit grosem rame.*“

diese ihr Verhalten umgehend und legt ihr anerzogenes, vorbildliches Verhalten ab. Bequemlichkeit, Putzsucht, Geschwätzigkeit und Eitelkeit gehören zu Utes neuen Eigenschaften,¹¹⁹⁶ mit denen sie ihrer Tante, die sie wiederholt und vor dem versammelten Konvent (vergeblich) zurechtweist, großen Kummer bereitet.¹¹⁹⁷ Die Situation eskaliert, als Ute als Einzige an „*eynem heren sontage*“ (V. 3685) nicht zur Kreuzesprozession erscheint und Kunigunde sie bei einer Mahlzeit in ihren Räumen findet. Der Anblick lässt Kunigunde „*or czucht vorgessin*“ (V. 3702).

„Se sprach: ‚müme, schame dich!‘ / ouch gab se or einen guden strich / An ore rechte wanghe: / daz or suseste or lange. / Se tet or dut czu gute / In hartin sanftim müte.“ (V. 3705–3710)¹¹⁹⁸

Anders als Heinrichs Gewaltausbruch während der Pflugschar-Episode macht sich Kunigunde hier nicht sündhaft schuldig. Ihr Zorn ist als „Empörung über die Sünder[in] und ihre bösen Taten [...] gerecht, ja heilig“¹¹⁹⁹. Den „heiligen Zorn“ Kunigundes bezeugt das lebenslang sichtbare Mal,¹²⁰⁰ das Ute durch Gottes Einwirken von der Ohrfeige ihrer Tante davonträgt:

„god liß das czeichen dorch daz sten, / wan oz ander lude an sen, / daz se sich bedechtin dar by / vnd werin vnczuchte fry / vnd twungen or gemute / An otmot vnd an gute.“ (V. 3723–3728)

Schwer zu widerlegen, aber auch schwer nachzuweisen ist in diesem Kontext Maria E. Müllers Interpretation, dass in der Ute-Episode die Kehrseite „zum Ehezwang, die erzwungene Klosterlaufbahn“ latent angesprochen werde:

¹¹⁹⁶ Vgl. V. 3657–3670.

¹¹⁹⁷ V. 3671–3682: „*Or mune nam des gude war; / Or waz de rede weiß god swar: / Sunderlichin se sie schalt. / or straffungen de wart mennigfalt, / So se de rede nicht enfink: / Vor alle vrowen se dan gink / Vnde straffe or vngefuge / Se vele, daz deß waz genughe. / vnd nicht vorfangin hete, / daz scheldin wart dan drete; / harte lutzel halffe se daz / – Dez scheldenß schere se vorgeß.*“

¹¹⁹⁸ Kunigunde führt die Ohrfeige also mit ihrer linken Hand aus, was eine zusätzliche Demütigung für Ute bedeuten dürfte.

¹¹⁹⁹ Althoff, Gerd: Zorn. II. Politisches Denken und Handeln. In: LexMA (2002), Bd. 9, Sp. 675.

¹²⁰⁰ Vgl. V. 3712–3722.

„Ohne Repression, lässt sich Ebernands Werk entnehmen, wäre Kunigunde wohl von Anfang an eine ideale Nonne, Ute eine ideale hochadlige Ehefrau geworden.“¹²⁰¹

Dies anzudeuten, liegt jedoch – gerade im Hinblick auf Kunigunde – wohl völlig außerhalb der Intentionen des Autors. Ihm geht es ja gerade darum, in der Kunigundenfigur die schwierige Vereinbarkeit von klosterhafter ehelicher Enthaltsamkeit und Kaiserinnenwürde aufzuzeigen.

Insgesamt gesehen beweist die Darstellung der genealogisch-verwandtschaftlichen Verhältnisse Heinrichs und Kunigundes den geringen Stellenwert weltlicher Bindungen in Ebernands Text. Nur bei der Verheiratung Giselas agiert Heinrich konventionell dynastisch, unterstellt jedoch auch das Eheprojekt einem höheren geistlichen Zweck. Brun und Ute unterliegen als geistliche Würdenträger einer anderen Bewertung als Gisela. Ihre Verfehlungen haben daher als besonders verwerflich zu gelten; das macht das Eingreifen Heinrichs bzw. Kunigundes, die die beiden auf den Pfad der christlichen Tugend zurückführen, besonders verdienstvoll. Das generationelle Verhältnis Kunigundes zu Ute ist das einer Lehrerin zu ihrer – nicht immer lernbereiten – Schülerin. In die Kindesrolle tritt Ute für das Kaiserpaar ganz offensichtlich nicht ein. Als ‚Kindersatz‘ wählen sich Heinrich und Kunigunde ‚ihr‘ Bistum Bamberg.

4.3.5 CHRISTUS ALS ERBE, BAMBERG ALS KIND

In Kapitel 12 bei Ebernand wird das genealogische Kontinuitätsdenken der Fürsten in ihrem Wunsch offenbar, Heinrich solle bald eine standesgemäße Frau heiraten und mit ihr Nachkommen zeugen, die seine Dynastie weiterführen:

„So dý eldern tod blebnn, / Daz on weren dan becleben / Sines geslechtes eynnig riß.“ (V. 741–744)¹²⁰²

Trotz seiner erzwungenen Einwilligung in die Heiratspläne hat Heinrich in Ebernands Vita von Anfang an einen anderen Plan, eine bessere Alternative („*Er hatte sich noch baz bedacht*“, V. 755) zum herkömmlichen weltlichen Lebensmodell:

¹²⁰¹ Müller, M. E. (1995), S. 187.

¹²⁰² Vgl. Kap. 4.3.1.

„Czu erbin hatte er ome irkorn / Den, de von der meyde wort geborn, / Der dorch
vns starb vnd wart begaben, / -- Nichein andiren wolde her haben, -- / Vnsen
heren ihesum cristen.“ (V. 757–761)

Heinrich II. weiß bei Ebernand also schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt seines Lebens, dass er Christus selbst als seinen einzigen Erben einsetzen wird. Diesen Entschluss hat Heinrich in aller Heimlichkeit gefasst – „*De furstin ie dez nicht en wisten, / Daz sin gemote also stunt*“ (V. 762f.) –, weil er das Resultat seines Entschlusses zur lebenslangen sexuellen Enthaltensamkeit und damit zur Josefsehe darstellt und weil mit seiner Offenbarung jede Eheschließung hinfällig wäre, mit allen für seine Königsherrschaft drohenden, hier bereits diskutierten Konsequenzen. Wichtig ist nicht nur, dass der Erzähler Heinrichs Entscheidung auf seiner persönlichen Werteskala klar und ohne Diskussion über die konventionelle Ehe stellt, sondern vor allem, dass Heinrich seine Entscheidung, Christus selbst zu seinem Erben zu machen, schon vor der ersten Begegnung mit Kunigunde gefällt hat. Damit ist allerdings noch nichts über die Umsetzung von Heinrichs Plan in die Tat gesagt, sondern prinzipiell Heinrichs Seelenheilvorsorge angesprochen. Andrea Schindler hat betont, wie wichtig es angesichts des neutestamentlichen Diktums Jesu – „*Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt*“¹²⁰³ – für einen derart reichen und mächtigen Christen wie den Herrscher eines Reiches gewesen sei, durch fromme Werke und Schenkungen an die Kirche zu seinen Lebzeiten umfassende Vorkehrungen dafür zu treffen, eines Tages ins Himmelreich zu gelangen.¹²⁰⁴ Zunächst wird also über die Gründung des Bistums Bamberg nichts gesagt, bei Heinrichs Hochzeit mit Kunigunde ist jedoch Christus geistig anwesend, den Ebernand als beider Erbe (und Bräutigam bzw. Freiwerber) bezeichnet, auch wenn er einräumt, in seinen Quellen nichts von diesem Besuch

¹²⁰³ Hier Mk 10,25, mit ähnlichem Wortlaut vgl. Lk 18,25 und Mt 19,24.

¹²⁰⁴ Schindler, Andrea: Waz mochte uff erdin herschir sin / danne Keiser vnde Keyserin? Kaiser Heinrich II. zwischen weltlicher und himmlischer Krone bei Ebernand von Erfurt. In: Jung, Norbert/Kempkens, Holger (Hg.): Gekrönt auf Erden und im Himmel – das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde. Katalog zur Sonderausstellung anlässlich des 1000jährigen Jubiläums ihrer Kaiserkrönung, Münsterschwarzach/Bamberg 2014 (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 26), S. 45–56, bes. S. 50f. Im Folgenden zitiert als: Schindler (2014).

gelesen zu haben (V. 962–972).¹²⁰⁵ Der Eheauftakt ist vorbildlich, Kunigunde erweist sich in ihrem frommen Ansinnen als die ideale Partnerin für Heinrich und seine Seelenheilvorsorge, wie Ebernands abschließen der Kommentar zu diesem Hochzeits-Kapitel verdeutlicht:

*„Sie rechte vrowin blome, / Se warb vil wol noch rome; / Alwaz sie koniginne, /
Or stundin doch or synne / Nach hemmelrichs gewinne / Mer dan czu der werlde
mynne.“* (V. 983–988)

Ebernand stellt die Einmütigkeit des Herrscherpaars heraus, was ihre persönlichen Prioritäten angeht: Sie wollen ihr Amt vorbildlich erfüllen und *êre* in der Welt erlangen, weit wichtiger ist ihnen aber der Gewinn des ewigen Lebens, für den sie weitsichtig und zielgerichtet Vorsorge treffen.¹²⁰⁶ Auch in dieser Hinsicht ist Kunigunde also die ideale Gattin für Heinrich II.

Mit diesem Kommentar leitet Ebernand über zu den nächsten beiden Kapiteln (Kap. 16, V. 989–1056 und Kap. 17, V. 1057–1162), in denen er ausführlich die Gründung des Bistums Bamberg und die rege gemeinsame Stiftertätigkeit Heinrichs und Kunigundes schildert. Die Bistumsgründung und -ausstattung ist bezeichnenderweise eingebettet in die vorherige Schilderung der Eheschließung und den Beschluss zur Josefsehe und die anschließende Thematisierung der keusch-asketischen Lebensführung des Ehepaars mit der Darstellung der Pflugscharprobe samt ihrer teuflischen Vorgeschichte.¹²⁰⁷ Das kann man als Hinweis darauf sehen, dass Ebernand die Gründung des Bistums nicht nur als Zeichen der Seelenheilfürsorge des Ehepaars rezipiert haben mochte, sondern dass die Erinnerung an die Bistumsgründung – im Kontext der freiwilligen Kinderlosigkeit – noch deutlicher im Lichte der Heiligkeit des Kaiserpaars erstrahlen sollte.

¹²⁰⁵ „Von eyme gaste ich sagin wel, / Der dar nemelichin waß / -- wy ich oz doch nicht bescreben laß: / Ez was der vor den iungern sin / Von wassere machte guden wyn; / No ratit wer der were! / her waz hir frigere; / De brutlouft her czu samene treib. / Or beider erbe her sint bleip: / Der hatte vele gesindes da, / her waz von galilea.“

¹²⁰⁶ Ebernand charakterisiert Heinrich II. am Beginn des Textes fast genauso wie hier Kunigunde (V. 181–186) „Vornemît ein teil siner sete: / Hir en gnûgete ome nicht methê, / Daz ome de werlt was undertan; / Her wolde ouch hemmelriche han! / Her waz also ein swinde man, / Daz eine her mit der andern gewan.“ Vgl. Schindler (2014), S. 49.

¹²⁰⁷ Vgl. Kap. 4.3.2.

Heinrich denkt bei Ebernand insgeheim ununterbrochen darüber nach, wie sein Plan, Christus als seinen Erben einzusetzen, am besten umzusetzen sei (V. 989–995).¹²⁰⁸ Heinrich will dafür auf sein väterliches Erbe zurückgreifen – nicht auf Reichsbesitz:

*„Do hatte der gewere / Erbe sunderliche, / Daz ome ane daz riche / Vo synen
vordern an waz kommen.“* (V. 996–999)

Ebernand macht nach einigen Vorbemerkungen klar, auf welchen Plan Heinrich verfallen ist: in „*babinberg*“ (V. 1007) „*her wolde ein bischtom stiften da*“ (V. 1015). Ebernands Darstellung, dass Heinrich Bamberg nur aus seinem Eigengut gegründet habe, ist historisch korrekt, wenn man alleine den Ort Bamberg zugrundelegt, verdeckt aber elegant die Schwierigkeiten, die sich für Heinrich II. aus der weitergehenden territorialen Ausstattung des neuen Bistums ergaben,¹²⁰⁹ und verschweigt außerdem die wichtige, weiter unten in diesem Kapitel behandelte Tatsache, dass Heinrich II. Bamberg Kunigunde bereits als Morgengabe geschenkt hatte. Dem Dichter ist die Betonung der Gründung alleine aus Eigenbesitz Heinrichs II. so wichtig, dass er beteuert, die entsprechende Schenkungsurkunde selbst eifrig studiert zu haben.¹²¹⁰ Nun erst nennt der Erzähler den Namen der Stadt an der Regnitz, die Heinrich zu bedenken beabsichtigt:

*„Dar waz eyn wunnigliche stad, / bie de rettin sie gesat, / Babinberg de selbe
hiß.“* (V. 1005–1007)

¹²⁰⁸ „No vol vornemit als ich ez vernam: / Deme konnige an sin gemote kam, / Sin erbe wolde her teylen gote / Noch der heilgin schrift gebote. / her dachte spade vnde frû, / wy he dar gegreffe czu, / Da ez allirnutzcist were.“

¹²⁰⁹ Bernd Schneidmüller betont, Heinrich habe zur überreichen materiellen Ausstattung des neuen Bistums weitverstreuten Territorialbesitz und Rechte nicht nur aus seinem väterlichen Erbe, sondern auch aus dem Besitz des Herzogtums Bayern und aus Reichsgut herangezogen. Vgl. Schneidmüller, Bernd: 1007 – das Bistum Bamberg entsteht. In: Göller, Luitgar (Hg.): 1000 Jahre Bistum Bamberg 1007–2007. Unterm Sternenmantel. Katalog, Petersberg 2007, S. 13–24, hier S. 18. Im Folgenden zitiert als: Schneidmüller (2007a).

¹²¹⁰ V. 1000–1002: „hantueste han ich oz vernomen, / wy dut alles kommen waz, / wen ich daz buch czu flise laz.“ Ebernand recurriert offensichtlich auf die Urkunde Kaiser Ottos II., mit der dieser am 27. Juni 973 Bamberg an Heinrich den Zänker geschenkt hatte. Vgl. den Urkundentext in MHG DD O II 44. Er ist im Wortlaut zitiert in der *Vita Heinrichi*, S. 245f. Vgl. die in Anm. 125 aufgelisteten weiterführenden Literaturhinweise.

Die sonderbare Etymologie des Namens der Stadt – sie sei benannt nach einer Schwester Kaiser Heinrichs I. namens Babe (V. 1009–1013) – hat Ebernand von Erfurt aus dem Prolog der zweiten Rezension der *Vita Heinrici* übernommen.¹²¹¹ Bei Ebernand von Erfurt verlaufen der Gründungsakt und dessen Vorbereitungen harmonisch, in konsensualer Aushandlung der verschiedenen Interessen unter Beteiligung der wichtigsten Reichsfürsten:

*„Mit flise kriegete her dar na. / her was ein godechtig man, / wislich her oß began
/ Mit wiser heren rathe.“* (V. 1016–1019)

In den anschließenden etwa 100 Versen präsentiert sich Ebernand als gutinformierter Kenner der rechtlichen Bedingungen der Bistumsgründung – unter mehrfachem Verweis auf die entsprechenden, ihm selbst vorliegenden Urkunden.¹²¹² Zunächst betont er, Heinrich habe auf Drängen der Fürsten im sechsten Jahr nach seiner Erhebung zum König auf einem Hoftag ein Tauschgeschäft arrangiert, in dem Bischof Heinrich von Würzburg zugunsten des neuen Bistums auf Besitz im Radenzgau und im Volkfeld verzichtet und als Entschädigung Meinungen mit einem weiten Umlandbesitz erhalten habe.¹²¹³ Ebernand unterstreicht und bekräftigt dabei die Rechtmäßigkeit und ewige Gültigkeit dieser Vereinbarung.¹²¹⁴ In einem weiteren rechtlichen Akt verkündet Heinrich II. dem Papst den Tausch durch zwei Gesandte sowie schriftlich und bittet ihn ehrerbietig um seine Bestätigung der Gründung des Bistums Bamberg (V. 1060–1072):

*„Do enpod der koning mere / Deme babiste also getane thad / Vnde suchte hulffe
vnde rad, / Sint her oß begunnen hette, / Daz er daz wolde stete / Machin ouch
mit siner schrift; / Daz wolde her nemen vor grose gift.“* (V. 1066–1072)

Papst Johannes reagiert wunschgemäß, beruft eine große Kirchenversammlung ein *„[u]nde stetite oß alse her solde, / wy der konnigh wolde, / Mit*

¹²¹¹ Vgl. *Vita Heinrici*, S. 332.

¹²¹² Vgl. V. 1051–1055, V. 1080–1088 und V. 1104f.

¹²¹³ Vgl. V. 1023–1056.

¹²¹⁴ Inwieweit Ebernand damit auf die erheblichen Spannungen zwischen Teilen des Episkopats und dem Herrscher eingeht, die sich aus der Frage nach der Entschädigung für den Würzburger Bischof ergaben, wird später in diesem Kapitel näher erläutert.

hantfestin vnde mit banne“ (V. 1075ff.). Offensichtlich begrüßt der Papst die Bistumsgründung und die Übereinkunft mit dem Würzburger Bischof (V. 1078f.): *„Deme babiste Johanne / waz lib desse trifft.“* Mit der Übersendung der päpstlichen Bestätigung *„[i]n dudessche vnd welssche lant“* (V. 1081) und dem Befehl an die Adressaten, die Gründung des Bistums ebenfalls zu ratifizieren,¹²¹⁵ ist die Gründung vollzogen.

Ab Vers 1090 beschreibt Ebernand die nun einsetzende rege Stiftertätigkeit des Kaiserpaars in Bamberg: Zunächst baut Heinrich II. seinem Bistum einen Dom, den er der Kurie überantwortet – *„Dorch gewarsamkeit tet her daz, / Daz de babist were / Deß stiftes schermere“* (V. 1106ff.) – und den er unter das Patrozinium der Heiligen Petrus, Paulus und Georg stellt (vgl. V. 1091–1108). Gemeinsam mit Kunigunde lässt er das Kloster St. Michael errichten, das Kanonikerstift St. Stephan dagegen ist eine Gründung der Kaiserin. Ebernand unterstreicht deutlich, wie überreich Heinrich und Kunigunde die neuen Kirchen ausstatten (V. 1130–1141):

„Den clostirn schuffin si gare / gereitschaft vnd gud gemach, / Daz on nixhtes dar gebrach, / Vnde allirhande czirheit.“ (V. 1130–1133)

„De reine konniginne“ (V. 1111) steht Heinrich dabei in nichts nach und bestätigt auch hier ihre absolute königlich-fromme Idealität.¹²¹⁶ Mit der Erwähnung der späteren Kirchenbauten St. Gangolf und St. Jakob weist Ebernand von Erfurt auf das sogenannte ‚Bamberger Kirchenkreuz‘ hin: *„De clostere sten geuieret / Dorch de stad incruczewiſſ“* (V. 1152f.)¹²¹⁷ Ebernands abschließendes Lob, die Gotteshäuser seien vorbildlich fernab vom (Markt-)Geschrei des gemeinen Volkes errichtet worden, so dass in allen Kirchen der Gottesdienst ungestört abgehalten werden könne, lässt eine gewisse Weltfeindlichkeit der Erzählerfigur erkennen. Heinrich II. jeden-

¹²¹⁵ Vgl. V. 1080–1084.

¹²¹⁶ V. 1109f.: *„Sust waz die suſſe kunegunt / Vil gut hulffe czu allir stunt.“*

¹²¹⁷ Vgl. dazu genauer Schneidmüller, Bernd: Die einzigartig geliebte Stadt – Heinrich II. und Bamberg. In: Kirmeier, Josef/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan u.a. (Hg.): Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44), S. 30–51, hier S. 45–48, im Folgenden zitiert als: Schneidmüller (2002) sowie Schneidmüller, Bernd: „Tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist“. Die Gründung des Bistums Bamberg 1007. In: van Eickels, Christine/van Eickels, Klaus (Hg.): Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters, Bamberg 2007 (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen 1), S. 15–32. Im Folgenden zitiert als: Schneidmüller (2007b).

falls hat mit der Bistumsstadt Bamberg etwas Unvergleichliches geschaffen, wie Ebernand am Ende dieses Kapitels ausrufen kann (V. 1162): „*Ny stad so konniglich gestunt!*“

Das noch junge Bistum wird durch ein besonderes Ereignis zusätzlich ausgezeichnet, das Ebernand von Erfurt breit auserzählt: durch den prunkvollen Besuch von Papst Benedikt in Bamberg. Ihm geht ein weiterer bedeutender Rechtsakt voraus, den Ebernand ausdrücklich erwähnt und der Heinrichs II. Fürsorge für ‚sein‘ Bistum erweist: Bei einer Romreise sorgt der Herrscher für die kirchenrechtliche Exemtion des Bistums; er stellt Bamberg direkt unter die Schutzherrschaft des päpstlichen Stuhls (Kap. 27, V. 1870–1890):

„Met siner richeit mennigfald / gab her oz rechte uf daz schrin, / Daz der babist solde sin / Der gestiftes schermere / Do vnd vmmermere / Vnd alle sine na komen.“ (V. 1874–1879)

Als Gegenleistung werde der Bamberger Bischof

„in des babistes hoff / Ein wiß phert sendin alle iar / Vnd ein gerethe harte clar, / Den czoim vnde gut geruste, / Also oz den babist geluste / Vnde her oß mit eren geriten moge / Vnde ome czu siner herschaftoghe.“ (V. 1882–1888)

Beim Besuch des Papstes in Bamberg wird das Bistum noch einmal in einem demonstrativen öffentlichen Akt vor der Versammlung aller Großen des Reiches¹²¹⁸ in seiner Exemtion durch eine päpstliche Urkunde bestätigt, die der Erzähler selbst gelesen hat, wie er beteuert¹²¹⁹:

„So wart dar fry gelasin / Von allir wertlichin gewald / daz bischtom vnd wart so gestald, / Als dem bisschoue ebin kam. / hantuesten man des nam / Von dem babiste, der dar waz.“ (V. 2010–2015)

Dieser Rechtsakt wird verbunden mit der unverhohlenen Androhung des Kirchenbannes für jeden, der am rechtlichen Status Bambergs zu rühren beabsichtige, und sichert damit Bamberg vor jedem Zugriff:

„her moß harte vnselig wesen, / der ome vmmir icht geschadit, / -- her hat den ban uf sich geladet!“ (V. 2020–2022)

¹²¹⁸ V. 2008f.: „*Vnde alle der vorstin rathe / (Der waz dar vsirmasin)*“.

¹²¹⁹ V. 2019: „*De hantuestin han ich gesin.*“

Der Papstbesuch selbst wird in all seiner Feierlichkeit geschildert; dies klingt geradezu wie ein Augenzeugenbericht.¹²²⁰ Der Erzähler berichtet zunächst von der Versammlung der Reichsfürsten um den König und dann vom „*hartin schonen entphang*“ (V. 1929) des Papstes in der Bischofsstadt durch „*ver scharen harte langh*“ (V. 1930), durch Prozessionen und stimmungsgewaltige Chöre, die den Papst an verschiedenen Stationen in der Stadt empfangen.¹²²¹ Heinrich II. selbst begleitet den Papst „*[i]n des bischoffis stul*“ (V. 1954) im Dom, wo der Papst am Gründonnerstag¹²²² feierlich die Messe zelebriert.¹²²³ Mit dieser sorgfältig organisierten Begrüßung, so wird deutlich, erweist Heinrich II. nicht nur dem Papst die gebührende Ehre, sondern demonstriert das Leistungsvermögen des Reiches und vor allem der neuen Bischofsstadt.¹²²⁴ Auch die Feier der Osternacht im Dom streicht Ebernand heraus: Diese „*mettin*“ (V. 1965) sei durch den Einsatz der würdigsten Lektoren ausgezeichnet worden, die es je gegeben habe; der Patriarch von Aquileia, der Erzbischof von Ravenna und schließlich der Papst selbst hätten die drei Lesungen vorgenommen.¹²²⁵ Der Bamberg-Aufenthalt des Papstes findet seinen würdigen Abschluss in der feierlichen Weihe der Stiftskirche St. Stephan in der Gegenwart von 72 (!) Bischöfen durch den Papst selbst und großzügigen päpstlichen Schenkungen an das Stift (vgl. V. 1989–2003).

Der Papstbesuch zeigt nicht nur absolute Harmonie zwischen der höchsten geistlichen Autorität der Christenheit und dem Herrscher des Reichs, sondern erhöht auch das Ansehen Heinrichs II. (V. 1982): „*Deme konnige oz ouch noch eren kam*.“¹²²⁶ Diese königlich-päpstliche ‚win-win-Situation‘ kommentiert Ebernand mit einer wehmütigen *laudatio temporis acti* (V. 1983f.): „*Dorch recht sal man sagin da vone; / wir sint des no vil vngewone*.“

Man muss Ebernands von Erfurt Darstellung der Ereignisse rund um die Bistumsgründung vergleichen mit der historischen Überlieferung,

¹²²⁰ Vgl. Kap. 28, V. 1903–1984 und Kap. 29, V. 1985–2022.

¹²²¹ Vgl. V. 1930–1950.

¹²²² Vgl. V. 1916f.

¹²²³ Vgl. V. 1955.

¹²²⁴ V. 1928f.: „*Mit flise hatte er ufgeleit / hartin schonen entphang*.“

¹²²⁵ Vgl. V. 1964–1978.

¹²²⁶ Zu diesem Statusbeweis Heinrichs II. passt die im nächsten Kapitel geschilderte, direkt auf den Papstbesuch während des ‚Gegenbesuchs‘ des Königs in Rom folgende Kaiserkrönung Heinrichs II. (Vgl. V. 2025–2051).

die von Ebernands Schilderung zum Teil deutlich abweicht. Nur so lassen sich die deutlichen Spuren der (Bamberger) Harmonisierungsversuche in der Vita finden, die den Ablauf der Verhandlungen auf Reichsebene, die der Gründung notwendigerweise vorausgehen mussten, als viel einvernehmlicher darstellen, als sie den historischen Quellen nach gewesen sein dürften.¹²²⁷

Wie Bernd Schneidmüller¹²²⁸ hervorgehoben hat, musste Heinrich II. enormen Aufwand betreiben, um in Bamberg die letzte Bistumsgründung im Reich der Ottonen und Salier vollbringen zu können. Dabei mit selbst- und machtbewussten Vertretern der Reichskirche konfrontiert, habe der Herrscher nur mit äußerster Mühe seinen Gründungswillen durchsetzen können. Ebernand von Erfurt erwähnt die Vorgeschichte der Bistumsgründung nicht, die die historische Forschung zusammengetragen hat. So ließ Heinrich II. zwischen 1002 und 1007 auf dem Gebiet der Babenburg eine neue Kirche errichten, „einen doppelchörigen Neubau mit zwei Krypten“, der bereits Rückschlüsse auf Heinrichs ambitionierte Pläne für Bamberg zugelassen habe.¹²²⁹ Am 6. Mai 1007, seinem Geburtstag, nahm Heinrich erste Güterschenkungen zugunsten der Bamberger Kirche vor und wies ihr das nahe Gut Hallstadt und Besitz im Volkfeldgau zu, verbunden mit der Auflage an die Bamberger Kirche, im Gegenzug für das Gedächtnis Heinrichs und seiner Vorfahren zu sorgen.¹²³⁰ Aus der Tatsache, dass diese und weitere Schenkungen im Radenz- und im Volkfeldgau auf dem Gebiet des Bistums Würzburg lagen und der Würzburger Bischof dafür mit Recht eine Kompensationsleistung des Königs erwarten konnte (und auf der Pfingstsynode in Mainz am 25. Mai

¹²²⁷ Vgl. zum historischen Forschungsstand exemplarisch Schneidmüller (2007a); Schneidmüller (2007b) Schneidmüller (2002); Weinfurter (1999): zum Papstbesuch S. 243ff., zu Bamberg S. 250–268; Weinfurter (2001). Zur Rolle Kunigundes bei der Bistumsgründung vgl. van Eickels (2014); Pflafka (2001); Schneidmüller (2001a); Baumgärtner, Ingrid: Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung: Kunigundes Aufgabe als Herrscherin. In: Dick, Stefanie/Jarnut, Jörg/Wemhoff, Matthias (Hg.): Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002), München 2004 (MittelalterStudien 5), S. 47–69, im Folgenden zitiert als: Baumgärtner (2004); Baumgärtner, Ingrid: Kunigunde. Politische Handlungsspielräume einer Kaiserin. In: Baumgärtner, Ingrid (Hg.): Kunigunde. Eine Kaiserin an der Jahrtausendwende, Kassel 1997 (Furore Edition 895), S. 11–46. Im Folgenden zitiert als: Baumgärtner (1997b).

¹²²⁸ Schneidmüller (2002), S. 30.

¹²²⁹ Vgl. Schneidmüller (2002), S. 35.

¹²³⁰ Vgl. Schneidmüller (2002), S. 35.

1007 Meiningen und sein Umland erhielt), machen auch Ebernand und seine Quellen keinen Hehl. Ebernand geht jedoch nicht auf das ein, was Thietmar von Merseburg¹²³¹ berichtet: Bischof Heinrich von Würzburg habe sich für sein Entgegenkommen die Erhebung Würzburgs zum Erzbistum erhofft, mit Bamberg als Suffragan.¹²³² Dagegen stimmt Ebernands Bericht von der anschließenden erfolgreichen Bitte um die Gründung des Bistums Bamberg durch Papst Johannes XVIII. relativ genau mit der historischen Überlieferung überein.¹²³³ Bei Ebernand ist damit die Gründung vollzogen, von ihrer realen Durchsetzung gegen Widerstände aus dem Reichsepiskopat schweigen Ebernand und seine Bamberger Quellen; erst im November konnte Heinrich II. ‚sein‘ Bistum endgültig sichern. Ein bemerkenswertes Dokument, das Protokoll der Frankfurter Synode vom 1. November 1007, macht diese Widerstände augenfällig. Der Würzburger Bischof Heinrich hatte, wohl aus Protest gegen die Unterstellung Bambergs unter das Erzbistum Mainz, seine persönliche Teilnahme an dieser Synode verweigert. Thietmar von Merseburg berichtet davon, dass Heinrich bei der Synode die Diskussion der Bischöfe nur durch wiederholte öffentliche Demutsgesten nach seinem Willen lenken konnte, indem er sich mehrfach vor der Versammlung zu

¹²³¹ Vgl. Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), VI 30, S. 310.: „[...] Dilecti senioris iustas petitiones presul benigne suscipiens, ea ratione consensit, ut pallium suae permittens aecclesiae Bavenbergiensem sibi subderet pastorem; hocque baculo suimet regi dato et quodam predio pro commutatione prefata tradito clam firmavit. Cum vero se archipresulatum nullatenus adipisci posse sentiret, promissa complere rennuens ad concilium vocatus supramemoratum venire noluit.“

¹²³² Vgl. Schneidmüller (2002), S. 36, der ergänzt, dass ein solcher Schritt gewissermaßen unmöglich gewesen sei, hätte er doch eine bedeutende Schwächung des Erzbistums Mainz bedeutet. „So stellt sich die Frage, ob Heinrich II. im Frühjahr 1007 gegensätzliche Erwartungen bewusst in der Schwebe hielt, um die unerlässliche Zustimmung des Erzbischofs von Mainz wie des Bischofs von Würzburg zu erlangen. Die einen feiern das erfolgsgerichtete Verhalten des Königs als kluges Taktieren in der Reichskirche, die anderen kritisieren die listige Täuschung des Würzburgers.“ Schneidmüller (2002), S. 36.

¹²³³ Schneidmüller (2002) betont jedoch, dass das (in den Bamberger Akten verlorene) Original der Papsturkunde offenbar in Anlehnung an die (ebenfalls verloren gegangene) päpstliche Urkunde zur Wiedererrichtung des Bistums Merseburg durch Heinrich II. 1004 geschrieben worden sei und schließt aus diesem Umstand, dass aus der Perspektive der päpstlichen Kanzlei Heinrichs Stiftertätigkeit für Merseburg und Bamberg in „enge[r] Verbindung“ miteinander gestanden hätten und damit die – vor allem in Bamberg, wie ergänzt werden muss – „oft gepriesene Einzigartigkeit von Heinrichs Handeln an Bamberg“ relativiert werden müsse. Sie füge sich „in das Ensemble herrscherlicher Fürsorge für die Kirchen des Reichs“. Schneidmüller (2002), S. 37.

Boden warf.¹²³⁴ Im Synodalprotokoll verweigerte zudem der leibliche Bruder des Würzburger Bischofs, Erzbischof Heribert von Köln, das übliche handschriftliche Kreuz und machte stattdessen mit dem Zusatz „*ad votum sinodi*“ seinen Protest gegen Heinrichs Vorgehen deutlich.¹²³⁵ Bei Ebernand dagegen vollzieht sich die Gründung des Bistums in Harmonie von König, Reichsepiskopat und Papst.

Zu den von Ebernand am Beginn dieses Kapitels bereits ausführlich erläuterten Motiven Heinrichs zur Bistumsgründung passt das, was das Frankfurter Synodalprotokoll angibt: Der überaus fromme und friedliebende König Heinrich habe nach einem Weg gesucht, „*in quo deum sibi maxima placaret*“ und beschlossen,

„*ut deum sibi heredem eligeret et conscriberet et episcopatum in honorem sancti Petri principis apostolorum in quodam suae paternae hereditatis loco Babenber dicto ex omnibus suis rebus hereditariis construeret*“.¹²³⁶

Dazu seien noch die Motive der Slawenmission und des ewige Gedächtnisses des christlichen Namens hinzugetreten.¹²³⁷ Beide spielen jedoch für das Bild des frommen Bistumsstifters, wie es Ebernand von Erfurt zeichnet, keine Rolle, hier sind es allein die Gottgefälligkeit und das Einsetzen Christi als Erbe, die Heinrich antreiben. Was Thietmar von Merseburg jedoch zusätzlich als Motivation zur Bistumsgründung erwähnt und was Heinrich in Thietmars Chronik öffentlich vor den Reichsbischöfen bekennt, birgt für die Bamberger Konstruktion des Heiligkeitsprofils Heinrichs (und Kunigundes) enorme Sprengkraft und findet daher verständlicherweise weder in *Keisir unde Keisirin* noch in der vorangehenden lateinischen Hagiografie Erwähnung:

„*Ob recompensationem futuram Christum heredem elegi, quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi [...]*“.¹²³⁸

¹²³⁴ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), VI 32, S. 312: „*Inter haec quociens rex anxiam iudicium sententiam nutare prospexit, toties prostratus humiliatur.*“

¹²³⁵ Die neueste Transkription und Übersetzung bietet Schneidmüller, Bernd: Die Gründung des Bistums Bamberg 1007, Braunschweig 2001 (Deutsche Geschichte in Dokumenten), o. S. Im Folgenden zitiert als Schneidmüller (2001b).

¹²³⁶ Schneidmüller (2001b), o. S.

¹²³⁷ Schneidmüller (2001b), o. S.: „*[...] ut et paganismus Sclauorum destrueretur et christiani nominis memoria perpetualliter inibi celebris haberetur.*“

¹²³⁸ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), VI 31, S. 310.

Heinrich offenbart hier also, dass er Christus als seinen Erben auserwählt habe, weil er nicht mehr auf leibliche Nachkommen hoffen könne. Dieses Bekenntnis fügt sich glaubwürdig in den in der Geschichtswissenschaft als gesichert geltenden Umstand ein, wonach Heinrich und Kunigunde sich zumindest in den ersten Jahren ihrer Ehe um eigene Kinder bemüht hätten. Als ältester Hinweis darauf wird stets ein Brief der Tegernseer Mönche an Heinrich II. von 1001 zitiert, verfasst also noch vor dem Erlangen der Königswürde durch den jungen bayerischen Herzog. In diesem Brief geben die Mönche ihrer Hoffnung Ausdruck, dass einstmals ein Nachkomme zusammen mit Heinrich die Herzogswürde tragen werde.¹²³⁹ Dazu kommen einige Urkunden, in denen die Nennung Kunigundes mit dem biblische Zusatz „*qui duo sumus in carne una*“ (Gen 2,24)¹²⁴⁰ versehen wird, nach Meinung der meisten Historiker ein Eigendiktat Heinrichs II.¹²⁴¹ Es herrscht jedoch in der Geschichtswissenschaft Uneinigkeit darüber, wie diese Anmerkung zu interpretieren ist. Während Stefan Weinfurter¹²⁴² sie als Bekundung des Herrschers liest, „daß er und Kunigunde ihre Ehe der göttlichen Bestimmung entsprechend gelebt haben“¹²⁴³ und Bernd Schneidmüller diese Deutung stützt,¹²⁴⁴ kommen Sven Pflafka und Klaus van Eickels zu anderen Ergebnissen. Pflafka geht vom Kontext der Urkunde aus und betont, dass Heinrich II. mit ihnen vor allem für seine eigene und Kunigundes Memoria habe Vorsorge treffen wollen.

„Durch das Bibelzitat bemühte sich Heinrich II., für beide Eheleute eine gleiche und intensive *memoria* sicherzustellen, indem er Kunigunde und

¹²³⁹ MGH epp. sel. 3, ep. 20, V. 36: „*Sit tua progenies noster te principe princeps*“.

¹²⁴⁰ MGH D H II 368; vgl. ähnliche Formulierungen in MGH DD H II 375, 376, 394, 406, 407, 409 sowie in MGH D H II 411 die auffällige, einmalige Formulierung „*cum qua una caro divina existimus copulatione*“. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Dritter Band: Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Hg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1900–1903 (MGH D H II), im Folgenden zitiert als MGH D H II. Vgl. Pflafka (1999), S. 244f.

¹²⁴¹ Vgl. Hoffmann, Hartmut: Eigendiktat in den Urkunden Ottos III. und Heinrichs II. In: Deutsches Archiv 44 (1988), S. 390–423, hier S. 401 sowie Pflafka (1999), S. 244f., Weinfurter (1999), S. 94–97, Schneidmüller (2001a), S. 24.

¹²⁴² Vgl. Weinfurter (1999), S. 94.

¹²⁴³ Weinfurter (1999), S. 94.

¹²⁴⁴ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 24.

sich rhetorisch zusammenband und sie somit gemeinsam in den Urkunden auftraten.“¹²⁴⁵

Einen zusätzlichen Nutzen der Formulierung, nämlich etwaige Gerüchte über eine enthaltsame Ehe des Herrscherpaars im Keim zu ersticken, hält Pflfka dennoch für denkbar.¹²⁴⁶ Zuletzt hat Klaus van Eickels noch eine weitere mögliche Deutung vorgestellt. Er verfährt die Interpretation, dass das Bibelzitat in den Urkunden, allesamt nach 1017 ausgestellt, eine wiedergewonnene Harmonie – nach dem zeitweiligen Zerwürfnis mit Kunigundes Brüdern¹²⁴⁷ – zwischen den Ehepartnern dokumentiere.¹²⁴⁸

Im Zusammenhang mit einer etwaigen Disharmonie zwischen Heinrich und Kunigunde wird in der historischen Forschung die Rolle Kunigundes bei der Gründung des Bistums Bamberg diskutiert. Thietmar von Merseburg betont, dass Heinrich II. die Stadt Bamberg von Kindheit an in einzigartiger Weise geliebt und gefördert und bei der Hochzeit als Morgengabe an Kunigunde übereignet habe:

*„Rex a puero quandam suimet civitatem Bavanberg nomine, in orientali Francia sitam, unice dilectam pre caeteris excoluit et uxore ducta eandem ei in dotem dedit.“*¹²⁴⁹

In den hier untersuchten hagiografischen Quellen wird die Tatsache, dass Bamberg, bevor es zur Bistumsstadt wurde, die Morgengabe Kunigundes und damit für ihre materielle Absicherung im Falle einer Witwenschaft gedacht war, überhaupt nicht erwähnt. Kunigunde hatte also zur Bistumsgründung ihr vorgesehenes Witwengut aufgeben müssen, ohne sofort einen territorialen Ersatz dafür zu erhalten.¹²⁵⁰ Angesichts des Umstands, dass Kunigunde außergewöhnlich oft in den Urkunden

¹²⁴⁵ Pflfka (1999), S. 244.

¹²⁴⁶ Vgl. Pflfka (1999), S. 245.

¹²⁴⁷ Vgl. Kap. 4.3.4.

¹²⁴⁸ van Eickels (2014), S. 43: „Plausibler als die Vermutung, es handle sich hier um das Eigendiktat des Herrschers, der sich angesichts verbreiteter Gerüchte um sein sexuelles Unvermögen öffentlich dazu bekennt, tatsächlich auch fleischlich mit seiner Gemahlin zu verkehren, erscheint daher die Annahme, dass hier nach Jahren der Auseinandersetzung die wiederhergestellte Liebe und Eintracht der Ehepartner ausgedrückt werden soll.“

¹²⁴⁹ Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), VI 30, S. 310.

¹²⁵⁰ Erst im Mai 1008 erhält Kunigunde auf ihr Drängen hin als neues Witwengut den Hof Kassel (MGH D H II 182). Vgl. Pflfka (1999), S. 260.

Heinrichs II. als Intervenientin genannt wird, gemeinsam oder mit anderen Vermittlern,¹²⁵¹ ist es vor dem Hintergrund der aufgegebenen Morgengabe besonders auffällig, dass die Königin in den Urkunden rund um die Bistumsgründung und Erstaussstattung des neuen Bistums kaum erwähnt wird: In lediglich zwei von 32 Urkunden, die 1007 und 1008 zugunsten Bambergers ausgestellt wurden, intervenierte Kunigunde: „Von einem gemeinsamen Handeln bei der Bamberger Bistumsgründung kann deshalb nicht gesprochen werden. Kunigundes Mitwirkung hielt sich in Grenzen.“¹²⁵² Das wird jedoch in der Hagiografie verständlicherweise ganz anders dargestellt, wie oben ausgeführt wurde. Wiewohl Heinrich auch dort die ‚treibende Kraft‘ hinter der Bistumsgründung ist, unterstützt ihn Kunigunde dabei nicht nur von Anfang an, sondern ist selbst mit Eifer bei der Ausstattung des Bistums dabei. Das Bistum Bamberg ist bei *Keisir unde Keisirin* und seinen lateinischen Vorgängerdichtungen das gemeinsame ‚Projekt‘ des Königspaares.¹²⁵³

Abschließend muss noch darauf hingewiesen werden, dass die Chronologie Bistumsgründung – Papstbesuch – Kaiserkrönung bei Ebernand von Erfurt nicht mit den historischen Abläufen übereinstimmt. In der Realität gründete der König bzw. der Papst 1007 das Bistum Bamberg, Heinrich und Kunigunde wurden 1014 in Rom von Papst Benedikt VIII.

¹²⁵¹ Sven Pflafka hat 509 Urkunden Heinrichs II. ausgewertet; in 149 dieser Urkunden ist Kunigunde als Vermittlerin ausdrücklich erwähnt. Vgl. Pflafka (1999), S. 229ff.

¹²⁵² Pflafka (1999), S. 257.

¹²⁵³ Pflalkas Untersuchung der Urkunden bringt für die Zeit ab 1009 den Befund, dass Kunigunde von diesem Zeitpunkt an in 40% aller Urkunden, die Heinrich II. für die Bamberger Kirche ausstellte, als Intervenientin auftrat. Daraus schließt Pflafka, dass eventuelle Unstimmigkeiten zwischen den Ehepartnern hinsichtlich der Bistumsgründung ab etwa 1009 ausgeräumt waren; ab dann stimmen hagiografischer Stiftungseifer der Königin/Kaiserin und historischer Urkundenbefund inhaltlich überein. Es scheint jedoch geboten, das lange urkundliche ‚Schweigen‘ Kunigundes nicht als Beweis für eine völlige Ablehnung der Bistumsgründung für Bamberg anzusehen, sondern lediglich in Vorsicht zu konstatieren, dass Kunigunde, wie Schneidmüller (2001a), S. 31 formuliert, „nicht gerade drängte.“ In die denkbare Kontroverse um die Morgengabe Kunigundes hätten sich, wie diskutiert wird, auch die machtbewussten Brüder Kunigundes, die einen Machtverlust für ihre Schwester befürchtet hätten, wiederholt eingeschaltet, was auch zur sogenannten ‚Moselfehde‘ zwischen Heinrich und Kunigundes Brüdern beigetragen und das Verhältnis der Ehepartner zueinander stark belastet habe, wie Pflafka (1999), S. 245–250 argumentiert. Auch dieser Konflikt ist für die Hagiografie, genau wie andere Spannungen zwischen Heinrich und Kunigundes Brüdern, offenbar nicht von Relevanz. Vgl. hierzu Kap. 4.3.4.

zu Kaiser und Kaiserin gekrönt.¹²⁵⁴ Der Besuch Papst Benedikts VIII. in Bamberg folgte erst 1020. In Ebernands Chronologie dagegen könnte man die direkt nach dem Bamberg-Besuch des Papstes bei Heinrichs Gegenbesuch in Rom stattfindende Kaiserkrönung als Belohnung für Heinrichs (und Bambergs) Bemühen um den ehrenvollen Empfang des Papstes im Reich nördlich der Alpen interpretieren; in jedem Falle zeigt sie vollendete Harmonie zwischen dem König und ‚seiner‘ Bischofsstadt bzw. zwischen den beiden Führern der Christenheit. Für die Lebensbilanz Heinrichs II., die der Erzähler vor dem Bericht vom vorbildlichen Tod des Kaisers¹²⁵⁵ zieht, spielt Bamberg eine bedeutende Rolle.¹²⁵⁶ Heinrich, den Gott

*„hatte wol gecziret [...] / An manchir hande sachen, / Daz her [in] wolde machin
/ In dussir werlde also starg“ (V. 2176–2179),*

habe diese weltliche Macht gering geachtet und stattdessen nach ewigem Gewinn gestrebt, der ihm *„lebin sunder tod, / Iogint sundir alders not“* (V. 2193f.), immerwährendes Licht ohne Dunkelheit, stetigen Frieden und dauerhafte Freude habe bescheren können. Das sei das Ziel seines ganzen Lebens gewesen (V. 2205): *„hir nach stunt her alsin lebin.“* Dank der Hilfe Gottes, der den Kaiser von dessen nahendem Tod wissen lässt, kann sich Heinrich auf ein würdiges und frommes Sterben vorbereiten –

*„gelebet hatte her an daz czel / -- Als ich uch bescheiden wel,-- / Daz siner guten
wercke smag / In der lute munde lag / Czu der werlde witen.“ (V. 2217–2221)*

Von Heinrichs guten Taten nennt Ebernand nur eine konkret: die Gründung des Bistums Bamberg; Heinrich habe vor seinem Tod rechtzeitig

¹²⁵⁴ Vgl. Schneidmüller, Bernd: Rom 14. Februar 1014. Die Kaiserkrönung Heinrichs II. und Kunigundes durch Papst Benedikt VIII. in St. Peter. In: Jung, Norbert/Kempkens, Holger (Hg.): Gekrönt auf Erden und im Himmel – das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde. Katalog zur Sonderausstellung anlässlich des 1000jährigen Jubiläums ihrer Kaiserkrönung, Münsterschwarzach/Bamberg 2014 (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 26), S. 13–27.

¹²⁵⁵ Vgl. V. 2229–2320.

¹²⁵⁶ Vgl. V. 2175–2228.

„[s]ine liben stad volbracht / vnde hatte sie vil wol bedacht / An gebuwe vnd ouch
an czirheit“ (V. 2223–2225)¹²⁵⁷

und zudem für die Bekanntheit und Prosperität der Stadt vorgesorgt, habe er doch

„vele an sie geleit, / Als oß noch hute schinet da / Vnd an manchin endin
andirswa.“ (V. 2226–2228)

Die letztzitierten Verse sind als ein Widerhall der Dankbarkeit des Bamberger Klerus dem Bistumsstifter gegenüber zu lesen. Heinrich II. habe jedoch seine Verbundenheit mit Bamberg noch einmal mit einer abschließenden Verfügung verdeutlicht, wie Eberhard hervorhebt (V. 2507f.): „Do solde man den werdin / bestadin czu der erdin.“ Mit der Wahl des Begräbnisortes Bamberg und der Überführung und feierlichen Bestattung seiner sterblichen Überreste¹²⁵⁸ sorgt Heinrich bestmöglich für seine Memoria – zusammen mit den Seelenheilschenkungen, Gebetsverbrüderungen und Stiftungen mit der Auflage der Memorialverpflichtung, die Heinrich (oft zusammen mit Kunigunde) zu Lebzeiten organisiert hatte,¹²⁵⁹ die beste Möglichkeit zur Seelenheilvorsorge für jemanden, der keine Kinder hatte, die für sein Gedenken hätten verantwortlich sein können. Sein geliebtes Bamberg wird – in der Tradition der Grablegen seiner Vorgänger Heinrich I. und Otto dem Großen, wie die Geschichtswissenschaft betont¹²⁶⁰ – zum Erinnerungsort für den Kaiser, der auch posthum für den Fortbestand seines Bistums sorgt und es wundersam vor dem unrechtmäßigen Zugriff seines Bruders Brun beschützt.¹²⁶¹

¹²⁵⁷ Es ist auffällig, dass Eberhard mit der Formulierung „Sine liben stad“ in V. 2223 ähnliche Worte wie Thietmar von Merseburg in seiner Chronik wählt, als er Bamberg Heinrichs „einzigartig geliebte Stadt“ nennt. Vgl. Thietmar von Merseburg: Chronik (1935), VI 30, S. 310. Daraus darf kein textueller Zusammenhang konstruiert werden, man kann aber festhalten, dass die Beziehung Heinrichs II. zu Bamberg in Hagio- und Historiografie durchaus glaubhaft als affektiv bezeichnet wird.

¹²⁵⁸ V. 2509–2513: „Czu babinberg wart her da bracht; / Daz hatte her selbes vorbedacht. / Daz her dar legin wolde. / Do wart der gotiß holde / harte keiserlich begrabin.“

¹²⁵⁹ Vgl. exemplarisch Pflafka (1999), S. 238–245; Baumgärtner (2004), S. 61–68; Baumgärtner (1997b), S. 30–35.

¹²⁶⁰ Vgl. Schneidmüller (2002), S. 31.

¹²⁶¹ Vgl. Kap. 4.3.4.

Auch bei der Schilderung des frommen Todes der Kaiserinwitwe Kunigunde im Kloster Kaufungen¹²⁶² wird Bamberg wichtig. Kunigunde, die sich vorbildlich und asketisch auf ihren Tod vorbereitet, formuliert mit ihren letzten Worten einen offensichtlich innigen Wunsch:

„Ir sollit mir eyner bete fromen, / Dez bede ich uch in godez namen: / Minen armen lichamen, / wan ich de werlt vorwandilt habe, / Czu babinberg solt ir on begrabe / by mynes liben brudir grab, / den mir god czu herin gab. / Der gude keiser heinrich, / Den sen ich eysschende mich, / Dez gan mir god mit siner craft! / In cynir eygene bigraft, / dar sollit ir herren legin mich.“ (V. 3898–3909)

Nach diesen Worten stirbt Kunigunde und geht direkt in den Himmel ein.¹²⁶³ Wichtig ist hier nicht nur, dass es auch für Kunigunde selbstverständlich scheint, in Bamberg – an der Seite Heinrichs – ihren Begräbnis- und Gedächtnisort zu finden, sondern auch, dass sie in diesem Kontext noch einmal auf den geistlichen Charakter ihrer Ehe und damit auf ihre Kinderlosigkeit hinweist, die ja die sorgfältige Auswahl eines ‚zuverlässigen‘ Memorialortes als unbedingt erforderlich erscheinen lässt. Die vom Herrscherpaar erwünschte Memoria ist zwar in diesem Text, aber nicht in den historischen Quellen auf sich selbst beschränkt, sondern bezieht die liudolfingisch-ottonischen Vorgänger und Verwandten in die Gedächtnisgemeinschaft mit ein, wie oben bereits erwähnt wurde. Das stellt eine logische Ergänzung des dynastischen Arguments dar, das Heinrich II. auch in Ebernands Text zur Erlangung der Königswürde 1002 für sich zu nutzen gewusst hatte.

Darüber hinaus gibt Ebernands Kunigunde hier Auskunft über ihr Selbstverständnis: Trotz ihres Klostereintritts will sie nach ihrem Tod in der Rolle der Kaiserin an der Seite ihres Ehemannes memoriert werden – bevorzugt in Bamberg, zu dem auch sie eine emotionale Beziehung aufgebaut hat, wie Ebernand in Bezug auf das Domstift formuliert:

„Se waz des stifis mutter, / Mannig son vil gutir / Phlag or wol noch rechte.“
(V. 3961–3963)

Diese Bezeichnung macht Bamberg nun endgültig zum ‚Kind‘ des Kaiserpaars. Ebernand verwendet sie, als er die prachtvolle Überführung von

¹²⁶² Vgl. V. 3800–3824.

¹²⁶³ Vgl. V. 3910–3914.

Kunigundes sterblichen Überresten schildert, ihre dreitägige Aufbahrung und die anschließende Bestattung an der Seite Heinrichs II. getreu ihrer letzten Verfügung –

„Se legiten se an di selbin stad, / Dar sie sich hene legin bad / -- By sin grab czu der rechtern hant. / Dar man sint vil wol bevant / In welchin werdikeit se waz.“
(V. 3987–3991)

Die Bestattung an der rechten, der im Mittelalter theologisch-heilsgeschichtlich ‚besseren‘ Seite¹²⁶⁴ ihres Ehemannes drückt, wie der Erzähler auch verdeutlicht, eine besondere Wertschätzung für die Kaiserinwitwe in Bamberg aus. In den standesgemäßen, ehrenvollen und prächtigen Begräbnissen Heinrichs II. und Kunigundes ist also ein idealer Anfangspunkt für ihre Memoria gesetzt.

4.3.6 DIE MUTTER DES KLOSTERS

Wird Kunigunde bei Ebernand außer bei der Schilderung von Eheschließung, Pflugscharepisode und Bistumsgründung bis zu Kapitel 43 (V. 3132) kaum erwähnt, widmet sich Ebernand, nachdem er von Zeichen und Wundern Heinrichs II. erzählt hat, in den Kapiteln 44 bis 54 auf über 1200 Versen Kunigundes Witwenzeit und Tod, ihrer Heiligsprechung, ersten Wundertaten und der Elevatio ihrer Gebeine (vgl. V. 3133–4362). Die Tatsache, dass die historische Kunigunde nach dem Tod Heinrichs II. 1024 bis zur Wahl seines Nachfolgers, König Konrad II., besonnen die Regierungsgewalt ausübte und mit der Übergabe der Reichsinsignien an den Nachfolger ihres Mannes einen reibungslosen Herrschaftsübergang auf eine neue Herrscherfamilie sicherstellte, wird in der historischen Forschung betont,¹²⁶⁵ bei Ebernand aber überhaupt nicht erwähnt.¹²⁶⁶ Offen-

¹²⁶⁴ Vgl. Manhart, Sebastian: Diesseits von Rechts und Links. In: Rustemeyer, Dirk (Hg.): Bildlichkeit. Aspekte einer Kultur der Darstellung, Würzburg 2003 (Wittener kulturwissenschaftliche Studien 2), S. 107–146, S. 107–146.

¹²⁶⁵ Vgl. Weinfurter, Stefan: Kunigunde, das Reich und Europa. In: Dick, Stefanie/Jarnut, Jörg/Wemhoff, Matthias (Hg.): Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002), München 2004 (MittelalterStudien 5), S. 9–27, hier S. 9, im Folgenden zitiert als: Weinfurter (2004); Baumgärtner (1997b), S. 36.

¹²⁶⁶ Vgl. die knappe Darstellung in V. 2527–2535, hier V. 2527–2731: „IR [sic!] sollit vornemen noch vorbaß, / wer daz riche do besaz, / Ez en stunt nicht lange heren loß; / Einen furstin man dar koß, / Der hiß der koning Conrad“.

sichtlich liegt sie außerhalb seines hagiografischen Interesses bzw. es kann angenommen werden, dass Ebernand die entscheidende Rolle, die Kunigunde beim reibungslosen Dynastiewechsel innehatte, gar nicht bekannt war. Es ist schwer vorstellbar, dass er sich sonst die Gelegenheit hätte entgehen lassen, anhand dieses Machttransfers zu demonstrieren, dass das Ende einer herrscherlichen Dynastie nicht per se und immer zu Unruhe und Machkämpfen im Reich führen musste.

Ebernand konzentriert sich auf die Aspekte, die Kunigundes fromme Vorbildlichkeit als kaiserliche Witwe unterstreichen und die schon zu ihren Lebzeiten auf ihre posthume ‚Karriere‘ als Heilige hindeuten.

Den Textteil zu Kunigunde leitet Ebernand mit Kapitel 44 (V. 3133–3196) ein, in dem er Kunigundes Dasein als jungfräuliche Witwe, die sich nicht neu verheiratet hat, lobpreist und sie zur „*kemmerye*“ (V. 3164) der Jungfrau und Gottesmutter Maria ernennt, mit der er sie immer wieder vergleicht. Kunigunde, die so zur marianischen Heiligen wird, wurde von Ebernand bereits vorher, am Ende der erfolgreich bestandenen Pflugscharprobe und nach Heinrichs demütiger Bitte um Verzeihung, mit Marienepitheta belegt.¹²⁶⁷ Der Autor legt damit der hagiografischen Deutung der Lebensführung der Kaiserin einen anderen heilsgeschichtlichen Zusammenhang als bei Heinrich II. zugrunde.

„Er setzt ein mit panegyrischen Lobpreisungen Kunigundes, die in rascher Abfolge mit Marienpreis wechseln, und zwar ganz gezielt so, daß die HörerInnen/LeserInnen nur mit Mühe zwischen diesen beiden unterscheiden können.“¹²⁶⁸

Maria und Kunigunde sind in ihrer Jungfräulichkeit vergleichbar – zur als Vorbild unnachahmbaren jungfräulichen Gottesmutter gesellt sich die vormalige Kaiserin: „*Se ist wetwe vnd idoch mait*“ (V. 3167).¹²⁶⁹ Nachdem Ebernand noch einmal lobpreisend die unvergleichliche Josefsehe des Kaiserpaars betont hat,¹²⁷⁰ widmet er sich im folgenden Kapitel Kunigundes reger Bau- und Stiftungstätigkeit. Sich als „*bothe*“ (V. 3202) Kunigundes stilisierend, hebt Ebernand zunächst hervor, dass Kunigunde

¹²⁶⁷ Vgl. Kap. 4.3.2.

¹²⁶⁸ Bennewitz (2001), S. 142.

¹²⁶⁹ Vgl. Bennewitz (2001), S. 142f.

¹²⁷⁰ V. 3182–3186: „*Ich wel uch sagin: waz ir tud, / wy sere dez ymant geruchte / vnd alle de lant irsuchte, / Ich wene, her enfinde sulche brut / vnde einen also kusschin trud.*“

„hatte sunderliche / clostire harte riche / gestiffet van orer eygintschaft“ (V. 3213–3215), und ruft dabei nochmals die bei der Schilderung des Besuchs von Papst Benedikt VIII.¹²⁷¹ bereits ausführlich geschilderte Stiftung und prachtvolle Weihe von St. Stephan in Bamberg in Erinnerung (vgl. V. 3218–3234). Die Erzählung von Kunigundes Witwenzeit bereitet Ebernand vor, indem er von allen weiteren Stiftungen Kunigundes zugunsten der Kirche noch eine weitere namentlich nennt:

„Dannoch stiffe se mer / Ein vrowin clostir vil her / In sente benedictus leben. / [...] Oz heiset Couffunghen.“ (V. 3235ff., 3243)

Dabei vergisst der Autor auch nicht, den Beitrag Heinrichs II. zur Ausstattung Kaufungens zu erwähnen.¹²⁷² Besonderen Wert legt er offenbar auf die detaillierte Beschreibung der Altartafel, der liturgischen Geräte, der Messgewänder und Altartücher, mit denen Heinrich und Kunigunde durch diese überreichen Gaben ihre Liebe zu Gott bewiesen hätten:

„Der keiser vnde de keiserin, / De hattin dar gemachit schin, / Se hattin gude gunst czu gote / Vnde studin wol czu syme gebote.“ (V. 3275–3278)

Im nächsten Kapitel geht Ebernand nun auf Kunigundes vorbildliches Verhalten als Witwe ein. Es ist geprägt von ununterbrochenem Gebet für die Seele Heinrichs, wenn „daz trury an se kam“ (V. 3305), von großzügigen Almosen, von Wachen, Fasten und Verzicht¹²⁷³, und stellt das Idealbild einer christlichen Witwe dar; ein ähnliches Verhalten legt Elisabeth von Thüringen in ihrer Vita an den Tag.¹²⁷⁴

Kunigundes Geschick beim Besticken liturgischer Textilien mit Texten streicht Ebernand ebenso heraus wie ihre Schreibfähigkeit – er habe selbst einen von ihr verfassten Brief gelesen:

¹²⁷¹ Vgl. Kap. 4.3.5. und V. 1985–2024.

¹²⁷² Vgl. V. 3245–3250.

¹²⁷³ V. 3307–3317: „Deß keisers sele se da phlag / Met flise nacht vnde tag. / gebetes nummer se vordroß, / Se gab almosin groß, / Se wachte vnde fastite, / or lib vil lutzcel mastite. / Se worchte wol czu priße / vnde waz so werg wiße / An czirde an gotiß geruste, / Ez mochte uch vmmir geluste, / Ab ir oz geschouwit hettit.“

¹²⁷⁴ Vgl. Kap. 4.4.5.

„Se hatte tiffe synne / Czu tichten vnd czu scribens list. / Ich han gelesin in
korczir frist / ores getichtes eynen briff“. ¹²⁷⁵ (V. 3324–3327)

Kunigunde ist Heinrich, wie hier deutlich wird, auch im Hinblick auf ihre Bildung absolut ebenbürtig, ¹²⁷⁶ denn „*de vrowe wol geboren / waz der bucher wiße*“ (V. 3336f.). Ihre Lektüre dient dabei nicht der Unterhaltung, sondern vorbildhaft der geistlichen Erbauung. ¹²⁷⁷

In Kapitel 47 (V. 3341–3420) beschreibt Ebernand detailliert Kunigundes Eintritt ins Kloster Kaufungen. ¹²⁷⁸ Am ersten Todestag Heinrichs II. ¹²⁷⁹ lässt Kunigunde nicht nur die von ihr gestiftete Klosterkirche in der Anwesenheit zahlreicher Angehöriger der Reichselite weihen, sondern tritt an diesem 13. Juli 1025 ¹²⁸⁰ offiziell in den dortigen Benediktinerinnenorden ein. Kunigunde hat also in dem Jahr nach Heinrichs Tod vorbildlich für dessen Memoria gesorgt und ihren Standeswechsel gut vorbereitet; die Symbolkraft des Datums zeigt aber darüber hinaus, dass sie nach dem Trauerjahr unwiderruflich die Rolle der Kaiserinwitwe abzu-legen gewillt ist, in den feierlichen Akt aber auch gezielt die Totenmemoria Heinrichs II. einzubetten weiß. Der Gegensatz zwischen Kunigundes alter und ihrer neuen Lebensform drückt sich sichtbar in ihren Gewändern aus: Ein letztes Mal zeigt sie sich in imperialem Glanz,

„[s]chone geczimmeret / Mit cleidern keiserlichen, / Ture vnde richen / Von
phelle vnd von golde“ (V. 3366–3369)

– gerade so, als ob man sie, wie Ebernand pointiert anmerkt, zur Kaiserin hätte weihen wollen. ¹²⁸¹ Doch ihr prächtiges Auftreten symbolisiert das, was sie gleich darauf aufgeben wird. Kunigunde tritt vor den Altar und

¹²⁷⁵ Besagter Brief ist wohl der *Vita Cunegundis* entnommen. Vgl. *Vita Cunegundis*, S. 822.

¹²⁷⁶ Vgl. zu Heinrichs Bildungskarriere Kap. 4.3.1 und V. 263.

¹²⁷⁷ V. 3338–3340: „*De heilgin geistes spise / waz or in den synnen / Der susen keyserinnen*.“ Lemmer in: Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 103, Anm. 133 hat hier ein Zitat aus Hebr 6,4f. nachgewiesen.

¹²⁷⁸ Vgl. Müller, M. E. (1995), S. 184–187.

¹²⁷⁹ V. 3352: „[...] *an ores trutes iarczid*.“

¹²⁸⁰ Vgl. Brödner, Petra: Eck kann mek nycht toffrede geven, eck mot to Koffungen. Kloster und Damenstift Kaufungen im Mittelalter. In: Kunigunde – eine Kaiserin an der Jahrtausendwende. Hg. von Ingrid Baumgärtner, Kassel 1997 (Furore Edition 893), S. 77–112, hier S. 81. Im Folgenden zitiert als: Brödner (1997).

¹²⁸¹ V. 3370f: „*Rechte alse man sie solde / Czu keyserinne han gewiet*.“

bringt dem Gotteshaus eine unvergleichlich kostbare Reliquie dar, die noch einmal ihren kaiserlichen Reichtum repräsentiert (V. 3382): „*Dez fronen cruczes eyn schone teil!*“¹²⁸² Damit beendet sie demonstrativ ihr weltliches Leben.

„*Se czouch vz or gewethe, / Daz waz harte keiserlich! / Do leite de schone an sich / Ein vil swarczes gewant*“ (V. 3388–3391),

das sie eigenhändig gewebt und genäht hat. Kunigunde schneidet sich selbst die Haare ab und lässt sich von den Bischöfen das Haar mit einem Schleier bedecken (vgl. V. 3402–3405). Damit ist ihr Wechsel in den geistlichen Stand sichtbar vollzogen. Letztes und vornehmstes Zeichen dessen ist der Ring, den Kunigunde, die *sponsa Christi*, als Zeichen ihrer ewiggültigen Vermählung mit Jesus Christus, ihrem Bräutigam,¹²⁸³ an den Finger gesteckt bekommt.¹²⁸⁴ Kunigunde verbindet dies mit Antiphonen aus der Jungfrauenweihe:¹²⁸⁵

„*Se sagit: ,myn here ihesu crist, / Min antlicz her bezeichnit had, / Daz ich sal vmmer habin rad / Ander leb habere.’ / Ouch sangh dy gewere: / ,Sin vingerlin ich entfangen han, / Czu malschatcze will er my daz lan.*“ (V. 3412–3418)

Betrachtet man gerade diesen letzten Akt der Einkleidung aus der Perspektive der Josefsehe des Kaiserpaars, wird deutlich, dass Kunigunde zwar eine neue Lebensform annimmt, innerlich aber dieselbe bleibt: Sie ist durch ihre Ehe hindurch Jungfrau geblieben; dass Christus nun zu ihrem Bräutigam wird, bedeutet jetzt auch die öffentliche Erfüllung des Gelöbnisses, das sie schon in ihrer Jugendzeit heimlich geleistet hatte – „*Wende sie gelobit hette / oren magetom gode stede*“ (V. 851f.).

Ebernand leitet seine Schilderung von Kunigundes Alltagsleben in Kaufungen mit zwei Formulierungen ein, die im Kontext dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit verlangen: Wie vorher bei St. Stephan, wird

¹²⁸² Brödner (1997), S. 86 informiert darüber, dass Kunigunde dem Kloster wohl tatsächlich diese Kreuzreliquie geschenkt hat; man habe die Reliquie jährlich den Gläubigen zum Kirchweihfest präsentiert.

¹²⁸³ V. 3419f.: „*Sust koß de reine godez brud / Ihesvm cristum vor einen trud.*“

¹²⁸⁴ Vgl. V. 3406–3409.

¹²⁸⁵ Darauf hat Lemmer in: Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 106, Anm. 136 aufmerksam gemacht. V. 3410f.: „*Se sangh or hartin susin ruff, / Der dar czu gesetczit ist.*“

Kunigunde ‚Mutter‘ ihrer Stiftung genannt, die anderen Klosterschwestern werden als ihre ‚Töchter‘ bezeichnet.¹²⁸⁶ Daher kann von einem emotionalen Nahverhältnis der ehemaligen Kaiserin zu ihrer Stiftung ausgegangen werden. Kunigunde verbindet jedoch mit ihrer Stiftung keinen Anspruch auf die Leitung des Konvents,¹²⁸⁷ ganz im Gegenteil: Kunigunde bemüht sich um klösterliche Demut und ist stets darauf bedacht, nicht aus der Klostergemeinschaft herauszuragen – was, so erweckt der Erzähler den Eindruck, eine Herausforderung darstellte angesichts ihrer ständigen Dienstbereitschaft, ihres Fleißes, ihres Gehorsams, ihrer nimmermüden Frömmigkeit.¹²⁸⁸ Diese vorzüglichen Eigenschaften, die auch wieder bei der Charakterisierung Elisabeths von Thüringen begegnen,¹²⁸⁹ werden – genau wie bei Elisabeth – ergänzt durch persönliche Bedürfnislosigkeit in Fragen des täglichen Bedarfs.¹²⁹⁰ Damit folgt Eberhard von Erfurt seiner Vorlage, in diesem Falle der *Vita Cunegundis*, nahezu wörtlich.¹²⁹¹ erinnert werden muss in diesem Zusammenhang an Kunigundes ambivalenten Status im Kloster, der mit Eberhards Wendung von der „*clostir keysirinne*“ (V. 3575) prägnant fassbar und in Kapitel 4.3.4 im Kontext von Kunigundes Verhalten gegenüber ihrer Nichte Ute erörtert wurde. Diese Formulierung macht Kunigundes Dilemma im Kloster deutlich: Trotz ihrer bewussten Bescheidenheit ist sie als Stifterin, Gründerin und vormaliger Vormund der jungen Äbtissin mit gewissermaßen natürlicher Autorität ausgestattet, die sie auch einsetzt, um die Äbtissin auf den rechten Weg zurückzuführen. Die ‚Klosterkaiserin‘ ist aber nicht nur dadurch die ‚Kaiserin des Klosters‘, sondern wird als Vorbild höchster Tugend zur Leitfigur Kaufungens. Maria E. Müller hat dazu angemerkt, dass Kunigunde im Gegensatz zu Elisabeth von Thüringen, in deren Darstellung sich Ehe und Mutterschaft als in das Konzept eines verdienstvollen heiligen Frauenlebens integrierbar erweisen, „die tradi-

¹²⁸⁶ V. 3423–3429: „*Do de eddele muter / Der sammenunge guter / Sich czu gesellit hette, / wy de gude thete? / Der herschaft se sich nicht irhub, / Nycheine or tochtir deß entsub, / Daz se y browe [sic!] worde.*“

¹²⁸⁷ Schneidmüller (2001a) betont dagegen, Kunigunde sei „Vorsteherin“ des Konvents gewesen und damit dem Beispiel ihrer Amtsvorgängerinnen Mathilde (Quedlinburg) und Adelheid (Selz) gefolgt. Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 24.

¹²⁸⁸ Vgl. V. 3430–3452.

¹²⁸⁹ Vgl. Kap. 4.4, passim.

¹²⁹⁰ Vgl. V. 3461–3466.

¹²⁹¹ *Vita Cunegundis*, S. 822.

tionelle vita religiosa [verkörpere], deren Wertekanon etwa im ‚Speculum Virginum‘ seinen literarischen Niederschlag gefunden“¹²⁹² habe.

Schon zu ihren Lebzeiten geschehen durch Kunigunde viele Wunderzeichen – allerdings von der Öffentlichkeit unbemerkt, denn Kunigunde will sich nicht zu weltlichem Ruhm verführen lassen: „*vele se der vor-druckete, / Daz man or icht czu czuckete / wertliches romes.*“ (V. 3475–3477)¹²⁹³ Dennoch hat es die lateinische Hagiografie und mit ihr Eberhard zuwege gebracht, wenigstens „*kleine*“ „*materie*“ (V. 3487) von Kunigundes Wundern weiterzugeben. Kunigunde zeigt sich als Herrin über die Natur und die Elemente, wenn sie einen Brand in ihrer Zelle durch ein Kreuzzeichen zu löschen (vgl. Kap. 49, V. 3491–3565) oder beim Abendmahls-gang ihren Handschuh an einen Sonnenstrahl zu hängen vermag (vgl. Kap. 52, V. 3429–3780). Kunigundes vorbildlich christlicher Tod in Kaufungen wurde bereits im vorangehenden Kapitel besprochen. Im Mittelpunkt stand dabei ihr letzter Wunsch: in Bamberg an der Seite Heinrichs II. begraben zu werden.¹²⁹⁴ In ‚ihrer‘ Bischofsstadt hat wohl bis ins 19. Jahrhundert nie Zweifel daran bestanden, dass Kunigundes sterbliche Überreste tatsächlich nach Bamberg überführt und an der Seite Heinrichs II. bestattet worden sind. Zu den wichtigsten Kunstwerken im Bamberger Dom zählt bis heute das von Tilman Riemenschneider gestaltete Grabmal Heinrichs und Kunigundes. Bernd Schneidmüller¹²⁹⁵ hat zuletzt auf in der historischen Forschung bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgekommene Zweifel hingewiesen, ob Kunigunde tatsächlich in Bamberg ihre letzte Ruhestätte gefunden habe und nicht vielmehr in Kaufungen bestattet worden sei.¹²⁹⁶ „Warum sollte der illustre Kaufunger Konvent die Leiche seiner in Kaufungen verstorbenen Stifterin preisgeben?“¹²⁹⁷ Schneidmüller untermauert seine eigene Skepsis hinsichtlich Kunigundes Bamberger Bestattung mit tragkräftigen Argumen-

¹²⁹² Müller, M. E. (1995), S. 184. Zum *Speculum virginum* vgl. exemplarisch die Aufsätze des Sammelbandes Mews, Constant J. (Hg.): *Listen daughter. The Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, New York 2001.

¹²⁹³ Damit erschafft Eberhard eine paradoxe Situation: Er weiß von vielen Wundern, kann aber nicht davon berichten und begründet dies mit Kunigundes Bescheidenheit. Vgl. Bennewitz (2001), S. 143.

¹²⁹⁴ Vgl. Kap. 4.3.5.

¹²⁹⁵ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 24ff., 29.

¹²⁹⁶ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 25.

¹²⁹⁷ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 25.

ten.¹²⁹⁸ Erst am Beginn des 12. Jahrhunderts, „fast ein Jahrhundert nach Kunigundes Tod, fassen wir das erste sicher datierte Zeugnis für die Bamberger Behauptung, den Leichnam der Kaiserin im eigenen Dom zu wissen,“¹²⁹⁹ aus dem 11. Jahrhundert seien jedoch keine Berichte über eine etwaige Überführung der Gebeine der Kaiserin nach Bamberg überliefert. Bei Kunigundes Kanonisation 1200 sei die Bamberger Grablege Kunigundes zur „Gewißheit [geworden], die man in der späteren Vita ins Todesjahr 1033 zurückprojizierte.“¹³⁰⁰ Archäologische Untersuchungen, bei denen nur ein Sarkophag gefunden worden war, würden die Annahme, Kunigundes Überreste seien gar nicht nach Bamberg gebracht worden, unter Umständen stützen.¹³⁰¹ Eine ‚Kaufunger Kunigunde‘ *post mortem* zu vermuten, wäre allerdings völlig plausibel, würde man die in der *Vita Cunegundis* und bei Ebernand von Erfurt berichteten letzten Worte Kunigundes außer Acht lassen. Kunigunde hat sich, wie die Viten übereinstimmend überliefern, mit dem 13. Juli 1025 völlig von der Welt abgekehrt, eine echte *conversio* vollzogen. Es ist vorstellbar, dass Kunigunde, die nach Ebernand sogar auf dem Totenbett das kaiserliche Gewand vehement ablehnte (vgl. V. 3871–3897), nach ihrem Tod gerade nicht als Kaiserin memoriert werden wollte, sondern als die Klosterschwester, die sie geworden war. Daher ist denkbar, dass die letzten Worte Kunigundes in der Zeit der Kanonisationsbemühungen gerne in die Vitentexte eingeschrieben wurden, stellten Kunigundes sterbliche Überreste doch einen Schatz dar, wie die *Vita Cunegundis* bekennt: „*O felix Babenbergensis ecclesia, recepisti thesaurum, quem amiseras.*“¹³⁰² Zur „trotzige[n] Bamberger Gewißheit“¹³⁰³, im Dom Heinrich und Kunigunde bestattet zu haben, hat so vielleicht auch Ebernand von Erfurt beigetragen.

¹²⁹⁸ Vgl. zu dieser Problematik auch Meyer, C. (2003), hier S. 47ff.

¹²⁹⁹ Schneidmüller (2001a), S. 29 unter Berufung auf den *Codex Udalrici*. Vgl. *Codex Udalrici*. In: Monumenta Bambergensia. Hg. von Philipp Jaffé, Berlin 1869, S. 1–469, hier S. 93 (Bibliotheca rerum Germanicarum 5).

¹³⁰⁰ Schneidmüller (2001a), S. 29.

¹³⁰¹ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 29.

¹³⁰² *Vita Cunegundis*, S. 824.

¹³⁰³ Schneidmüller (2001a), S. 29.

4.3.7 UNTERGANG IN HEILIGKEIT?

Es dürfte in den bisherigen Ausführungen zu Ebernands von Erfurt *Keisir unde Keisirin* mehrfach deutlich geworden sein, dass trotz zahlreicher biografischer Details – besonders zum Herrschaftshandeln Heinrichs – auch die Darstellung Heinrichs II. und Kunigundes hagiografischen Aussageabsichten und Wirkungsintentionen unterworfen ist – sie sind „konstruierte Heilige“, wie Carla Meyer im Hinblick auf Kunigunde formuliert hat.¹³⁰⁴ Meyer hat auch mit Recht auf den Umstand hingewiesen, dass die Charakterisierung der Heiligen immer den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart angepasst und dementsprechend aktualisiert worden ist.¹³⁰⁵ Im Kontext dieser Arbeit sind daher die je aktuellen Bedürfnisse und Wünsche zu berücksichtigen, die Ebernands von Erfurt Text und dessen Vorlagen prägten, angesichts der mündlichen Quellen Ebernands muss aber auch das kirchenpolitische Klima in Bamberg zur Zeit der Entstehung von *Keisir unde Keisirin* Beachtung finden.

Wie oben¹³⁰⁶ erwähnt, müssen die *Vita Heinrichi*, das *Additamentum* und die *Vita Cunegundis* vor dem Hintergrund der Bamberger Intention gelesen werden, zunächst Heinrich, später dann Kunigunde in die Heiligkeit gewissermaßen ‚hineinzuschreiben‘. Daher sind für beide Texte die jeweiligen Begründungen für die Heiligkeit in den Texten und, parallel dazu, in den Kanonisationsdokumenten, bzw. im Falle Heinrichs auch dessen Rettung vor der ewigen Verdammnis im buchstäblich letzten Moment der Seelenwägung von großem Interesse. Gerade der Vergleich mit den Kanonisationsakten zeigt, wie erfolgreich und glaubwürdig die Bamberger Argumente für die Heiligkeit ihres Stifterpaars jeweils gewesen sein müssen.

Betrachtet man zunächst die Begründung für die Kanonisation Heinrichs II.¹³⁰⁷ in der *Littera* Papst Eugens III., mit der Heinrich II. am

¹³⁰⁴ Vgl. den Titel der Arbeit von Meyer, C. (2003).

¹³⁰⁵ Vgl. Meyer, C. (2003), S. 88ff.

¹³⁰⁶ Vgl. Kap. 2.6.1.

¹³⁰⁷ Aus historischer Sicht immer noch gültig ist auch hierzu Klauser (1957), hier S. 22–58. Dort sind genaue Angaben über die ersten Ausprägungen eines Heinrichskultes und die einzelnen Stationen der ‚Heiligmachung‘ Heinrichs II. in Bamberg bis zu Kanonisation und Translation nachzulesen.

12. Mai 1146 zur Ehre der Altäre erhoben wurde,¹³⁰⁸ findet man dort ein Motivbündel, anhand dessen die Heiligkeit Heinrichs II. offiziell festgestellt wurde und das aus den Ausführungen zu Ebernands von Erfurt Werk vertraut ist. Zunächst werden Heinrichs Keuschheit, dann die Gründung des Bistums Bamberg und weitere freigiebige Spenden an die Kirchen genannt, die Wiedererrichtung anderer Bistümer (hier ist vor allem an Merseburg zu denken), die Missionierung Ungarns und seines Herrschers, König Stephan, Heinrichs vorbildlicher Tod und Wunder *post mortem*.¹³⁰⁹ Besonders hebt der Papst abschließend noch einmal die enthaltsame Ehe Heinrichs II. mit Kunigunde hervor:

*„Inter que illud precipue memorabile plurimum attendentes, quod, cum diadema et sceptrum imperii suscepisset, non imperialiter sed spiritualiter vixit. In thoro etiam legitimo positus, quod paucorum fuisse legitur, integritatem castimonie usque in finem vite conservavit.“*¹³¹⁰

Als entscheidend für die Heiligkeit Heinrichs II. gilt also sein geistlich, nicht kaiserlich orientiertes Leben, in Verbindung mit seiner lebenslang enthaltsamen Ehe, die als rechtlich vollgültig angesehen wird. Mit dieser Auffassung hat sich also offensichtlich bei der Kurie die oben¹³¹¹ vorgestellte Meinung Hugos von St. Viktor durchgesetzt, die dieser erst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts formuliert hatte. Im zeitgenössischen Ehediskurs – jedoch noch nicht zu Lebzeiten Heinrichs und Kunigundes – war es also unzweifelhaft, dass auch eine Ehe, in der von Anfang an einvernehmlich auf eheliche Sexualität und damit auf Kinder verzichtet wird, nicht nur als legitim bezeichnet werden, sondern sogar derart positiv besetzt sein kann, dass sie einem Herrscher zur Heiligkeit verhilft.

¹³⁰⁸ Die *Littera* wurde zwei Tage später, am 14. Mai 1146, ausgestellt. Vgl. Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch, Köln/Weimar u.a. 2005 (Archiv für Diplomatik, Beiheft 9), S. 92. Im Folgenden zitiert als: Krafft (2005).

¹³⁰⁹ „Nunc autem eorundem fratrum nostrorum et multorum religiosorum et discretorum virorum attestazione de castitate ipsius, de fundatione Pabenbergensis ecclesie et multarum aliarum, quarumdam quoque episcopatum sedium reparatione et multiplici elemosinarum largitione, de conversione regis Stephani et totius Ungarie Domino cooperante per eum facta, de glorioso etiam ipsius obitu, pluribusque miraculis post eius obitum ad ipsius corporis presentiam divinitus ostensis multa cognovimus.“ Schneidmüller (2001b), o. S.

¹³¹⁰ Schneidmüller (2001b), o. S.

¹³¹¹ Vgl. Kap. 4.3.1.

Das heiligsbegründende Motivbündel entstammt einer ‚Urfassung‘ der *Vita Heinrichi*, die zusammen mit dem Kanonisationsersuchen 1145 von Bischof Egilbert und dem Kloster Michelsberg¹³¹² unter Fürsprache König Konrads III. und zahlreicher Großer des Reiches¹³¹³ nach Rom geschickt worden war. Die Bamberger Argumente hatten einer Überprüfung des Kanonisationsantrages durch zwei päpstliche Legaten an Ort und Stelle in Bamberg standgehalten. Ein Kardinal Johannes, der sich gegen die Heiligsprechung Heinrichs ausgesprochen hatte, sei zudem von Gott mit vorübergehender Blindheit geschlagen und durch dieses Strafwunder bekehrt worden.¹³¹⁴ Den Bamberger Triumph, den ‚eigenen‘ Kaiser nun als Heiligen der Christenheit weiterverehren und bekannt machen zu können, hat diese Episode sicher komplettiert. Der ganze Verlauf des Kanonisationsverfahrens beweist, dass sich die Bamberger Argumente zum Erweis der Heiligkeit des großen Stifters auf der ganzen Linie durchsetzen konnten. Alle Beweise, die zum Nachweis der Heiligkeit Heinrichs II. ins Feld geführt worden waren, wurden päpstlich anerkannt. Ihre komplette Weitertradierung in spätere hagiografische Texte wie *Keisir unde Keisirin* stellt damit keine bloße Übernahme in neuere Werke dar, sondern eine stete Erinnerung an eine Bamberger ‚Heiligmachungs‘-Strategie, die voll aufgegangen ist.

In diesem Zusammenhang und im Rückgriff auf die oben¹³¹⁵ ausführlich thematisierte Darstellung des Verhaltens Heinrichs II. bei der Pflugscharprobe muss auf eine weitere Episode eingegangen werden, die Ebernand von Erfurt nahezu wörtlich aus der *Vita Heinrichi* übernommen hat¹³¹⁶ und die für heutige RezipientInnen in ihrer Anschaulichkeit amüsant anmutet, für Zeitgenossen jedoch die charakterliche Ambivalenz Heinrichs II. deutlich macht und damit eine „abgewiesene Alternative“

¹³¹² Vgl. Stumpf, Marcus: Die Heiligenviten Heinrichs II. und Kunigundes. In: Kirmeier, Josef/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan u.a. (Hg.): Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44), S. 371f., hier S. 371.

¹³¹³ Vgl. Krafft (2005), S. 91.

¹³¹⁴ Die ursprüngliche ‚Materialsammlung‘ zum heiligmäßigen Lebens Kaiser Heinrichs wurde offensichtlich direkt nach dem erfolgreichen Abschluss des Kanonisationsbegehrens um den Bericht über den widerständigen Kardinal ergänzt. Vgl. *Vita Heinrichi*, Kommentar S. 32 und Text S. 320.

¹³¹⁵ Vgl. Kap. 4.3.2.

¹³¹⁶ *Vita Heinrichi*, S. 303ff.

anzitiert,¹³¹⁷ in der die gerade noch so triumphal bewiesene Heiligkeit Heinrichs II. plötzlich als überhaupt nicht mehr sicher erscheint. Es handelt sich dabei um die Episode der Seelenwägung Heinrichs II.¹³¹⁸ Direkt nach Heinrichs Tod sieht ein Einsiedler, „*ein warer godiþ knecht*“ (V. 2323) vor seiner Behausung eine lärmende Menge vorbeiziehen – „*Dar furen tufele henne mit scharen*“ (V. 2326). Ein Teufel in Menschengestalt muss dem Eremiten auf Gottes Geheiß über das Ziel der Teufelsschar Auskunft geben und bekennt ganz sorglos: „*Ich vare ane czwiuel / Czu deþ keisers henefart. / her en wert hir lenger nicht gespart.*“ (V. 2336–2338) Nach der Verpflichtung durch den Einsiedler, ihm vom Ergebnis des teuflischen ‚Beutezuges‘ zu berichten, kehren die Teufel nach kurzer Zeit in geradezu mitleiderregendem Zustand zurück – unverrichteter Dinge: „*Daz waz vil iemerlich wuft: / heu! heu! waz sin rufft.*“ (V. 2353f.) Der Teufel beklagt laut seine Niederlage:¹³¹⁹ Seine Schar habe alle Sünden und Missetaten des Kaisers auf die eine Waagschale gelegt, „*[w]eddir alle sine gudin tad, / De her ʔ begangin hat*“ (V. 2369f.) „*Ich wil dir sagin daz vorwar, / De sunde woren also swar, / Daz se de wagin weddir czogin.*“ (V. 2372–2374) Er berichtet weiter, dass seiner Schar angesichts dieser eindeutigen Neigung der Waagschale zu ihren Gunsten der Sieg gewiss gewesen sei. Nun sei allerdings „*eyn gar vorbrunnen*“ (V. 2376) gekommen,

„*[d]er hub mit uns ein groß geczog / Vnd brachte eyn michel guldin faþ / -- Ich wene eyn kelch heiset daz -- / her legete oþ in die wage; / Daz czouch vil vntrage / De wagin rechtint halbin weddir / vnd wug se so vere nedder, / Daz de schale neddir schoþ.*“ (V. 2378–2385)

Der „Verbrannte“, dessen Identität Ebernand im Folgekapitel klärt, ist der heilige Laurentius,¹³²⁰ dem Heinrich für sein Patrozinium Merseburg, das er wiedererrichtet hatte, einst einen Kelch ganz aus rotem Gold gestiftet hatte. Diesen Kelch kann der gerade noch rechtzeitig erscheinende Hei-

¹³¹⁷ Vgl. Strohschneider (1997), S. 73.

¹³¹⁸ Zur Stoffgeschichte vgl. Scheller, Robert W.: Die Seelenwägung und das Kelchwunder Kaiser Heinrichs II. In: Mededelingen van de Afdeling Letterkunde. Hg. von der Koninkliken Nederlandsen Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1997 (Nieuwe Reeks 60,4), S. 145–213. Im Folgenden zitiert als Scheller (1997).

¹³¹⁹ V. 2356–2361: „*wir sint betrogin alle! / vor war sy dir daz geseit. / wir han vorlorn vnse erbeit. / wir sint mit lastere weder gesant; / De engele gotiþ han vns geschant. / wir vil armen geiste!*“

¹³²⁰ Zur Bedeutung des heiligen Laurentius für die Herrschaft Heinrichs II. vgl. exemplarisch Weinfurter (2004), S. 18ff.

lige nun zugunsten des ewigen Seelenheils Heinrichs II. in die Waagschale werfen; er ist offensichtlich imstande, alle sündhaften Verfehlungen Heinrichs II. aufzuwiegen. Was hier beschrieben ist, ist nicht einfach ein „retardierendes Element“ oder eine „dramatische Form der letzten heilsentscheidenden Gottes-Gnaden-Erfahrung“¹³²¹, sondern die Rettung eines Sünders vor der ewigen Verdammnis im allerletzten Moment.¹³²² Die andere Szene, in der Heinrich II. nicht unkritisch und beileibe nicht als makellos dargestellt wird, ist, wie schon erwähnt, die Pflugscharprobe. Von daher liegt es nahe, in den Sünden, die sich bei der Seelenwägung fast als schicksalshaft für Heinrichs II. Seele erweisen, sein Misstrauen, seinen Gewaltausbruch und generell sein ungebührliches Verhalten gegenüber Kunigunde bei ihrem Gang über die Pflugscharen zu vermuten. Freilich ist dies in den lateinischen Viten und bei Ebernand von Erfurt nicht explizit ausgesprochen; der erste schriftliche Nachweis findet sich im Laurentius-Kapitel der *Legenda aurea*, in dem der Teufel beim Gespräch mit dem Einsiedler direkt die ‚Hauptsünde‘ Heinrichs nennt.¹³²³ Die kunsthistorische Forschung hat darauf aufmerksam gemacht, dass Tilmann Riemenschneider in seiner Darstellung der Szene auf dem Kaisergrab im Bamberger Dom die anwesenden Teufel eine Pflugschar in die Waagschale habe werfen lassen.¹³²⁴ Warum Ebernand und die Verfasser der vorangehenden Texte nicht auf die ambivalente Darstellung Heinrichs II. verzichtet haben, darüber lässt sich nur spekulieren.¹³²⁵

¹³²¹ Bornscheuer, Lothar: *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung der Universität Münster 4), S. 140.

¹³²² Robert Scheller hat betont, dass Seelenwägungen auch aus Legenden anderer Herrscher wie Karl Martell oder Theoderich bekannt seien, bei denen sich die Waagschale zugunsten der Teufel oder, wie bei Kaiser Lothar oder Karl dem Großen, zugunsten der Seele des Herrschers gesenkt habe. Allerdings ist Heinrich II. der einzig heiliggesprochene Herrscher, bei dem eine Seelenwägungs-Legende erzählt wird. „So könnte man sagen, dass einzig Kaiser Heinrich, gewissermassen [sic!] als eine Kombination von ‚heiligem Sünder‘ und ‚roi sacré‘ [...] der göttlichen Gnade teilhaftig wurde.“ Scheller (1997), S. 19.

¹³²³ „Wir haben nichts geschafft; denn da der falsche Verdacht um sein Gemahl mit anderen Sünden auf die Schale der Waage ward gelegt [...]“. *Legenda aurea*, S. 572.

¹³²⁴ Vgl. Michalsky, Tanja: *Imperatrix gloriosa – humilitatis et castitatis exemplum. Das Bild der heiligen Kunigunde*. In: Baumgärtner, Ingrid (Hg.): *Kunigunde. Eine Kaiserin an der Jahrtausendwende*, Kassel 1997 (Furore Edition 895), S. 187–222, hier S. 215. Im Folgenden zitiert als: Michalsky (1997).

¹³²⁵ In der älteren historischen Forschung hat man vermutet, dass in dieser Episode die Erinnerung an kritische Stimmen aus dem Umkreis der Kirchenreformer aufbewahrt ist, die

Heinrichs menschliche Fehlbarkeit wird hier deutlich gezeichnet, sein Vorbild erscheint nicht mehr ganz so unerreichbar. Darin liege, wie Bennewitz betont,

„ein wesentliches Moment in der Erzählstrategie zahlreicher Legenden: ihre Heiligen als keineswegs unfehlbar zu präsentieren, sondern als besonders herausgehobene, wenigstens partiell aber einholbare Muster religiöser Vorbildlichkeit“¹³²⁶.

Hier werde überdies „die Macht der – literarischen – Konstruktion der mittelalterlichen Heiligen“¹³²⁷ deutlich demonstriert. Die Szene hält dazu noch eine überzeitlich gültige Botschaft für alle RezipientInnen bereit, die zu verbreiten die kirchlichen Institutionen wohl nicht müde wurden: Reichliche Gaben an die Kirche sind eine Art ‚Versicherung‘ für das ewige Heil und können im Moment des Sündengerichts über Rettung oder Verdammnis entscheiden.¹³²⁸

Ambivalenzen sind in der Darstellung Kunigundes dagegen in keinem Text zu finden. Sie ist perfekt in ihrer jeweiligen Rolle: als Herrscherin, als Witwe, als Klosterfrau, als Heilige. Auch der Teufel muss angesichts ihrer Unanfechtbarkeit und Standhaftigkeit entmutigt von ihr lassen.¹³²⁹ Vergleicht man die Darstellung Kunigundes in der Hagiografie mit deren Heinrichsbild, so ist Kunigunde „irrealer, typologischer, typischer als ihr Mann“¹³³⁰ dargestellt, was sicher auch dem Umstand geschuldet ist, dass zum Beginn des 13. Jahrhunderts, also zur Zeit der Kanonisation Kunigundes, von der historischen Kaiserin in Bamberg nur sehr wenig bekannt war.¹³³¹ „Das gab Raum für das Ineinanderfließen von Legenden, zeitgenössischen Formen der Marienverehrung und gewünschten Identitäten, also für eine neue Konstruktion weiblicher Frömmigkeit.“¹³³² Im Unterschied zum Kanonisationsersuchen der Bamberger Kirche für

Heinrichs II. außergewöhnlich starken Eingriff in kirchliche Belange deutlich kritisierten und den Herrscher als ‚Kirchenräuber‘ darstellten. Vgl. *Vita Heinrici*, S. 303f., Anm. 347.

¹³²⁶ Bennewitz (2001), S. 142.

¹³²⁷ Bennewitz (2001), S. 139.

¹³²⁸ Von einem „blinde[n] Motiv“, das Maria E. Müller (1995), S. 183 hier ausmacht, kann also nicht die Rede sein.

¹³²⁹ Vgl. Bennewitz (2001), S. 142. Vgl. Kap. 4.3.2.

¹³³⁰ Schneidmüller (2001a), S. 18.

¹³³¹ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 18.

¹³³² Schneidmüller (2001a), S. 18.

Heinrich II. ist jedoch das entsprechende erste Begehren der Bamberger Kirche zur Heiligsprechung Kunigundes, das (erst) zwischen 1191 und 1198 an die Kurie gerichtet wurde, im Sande verlaufen¹³³³ – ein Umstand, den Ebernand von Erfurt (bewusst?) nicht überliefert.

Der Dichter legt detailliert dar, welche Ereignisse zu Kunigundes Erhebung zur Ehre der Altäre führten, beschreibt die Heiligsprechung selbst aber nur knapp. Dabei ist er erkennbar um höchstmögliche Glaubwürdigkeit bemüht. Als Gewährsmann für das Folgende nennt er den in der einschlägigen Forschungsliteratur immer wieder diskutierten Reimbote, den vormaligen „kerchenere“ (V. 4032) in Bamberg, der „hait der grawin bruder lebin“ (V. 4022), der also zum Zisterziensermönch geworden sei. Reimbote sei ein – hoffentlich¹³³⁴ – glaubwürdiger Augenzeuge¹³³⁵ und darüber hinaus auch Initiator von Ebernands Werk.¹³³⁶

Ebernand berichtet die Vorgeschichte von Kunigundes Heiligsprechung. Sie zeigt nicht nur die Macht und Fürsorge des heiligen Kaisers für seine Ehefrau, sondern auch die entscheidende Bedeutung von Wundern für die Kanonisation, die offenbar auch Heilige selbst anerkennen: Eine plötzliche, sehr schnell lebensgefährliche Krankheit habe Reimbote und dessen Kind erfasst.¹³³⁷ Ohne Hoffnung im Sterben liegend, sei Reimbote der heilige Heinrich erschienen und habe ihm nicht nur seine Genesung, die Zahl seiner weiteren Lebensjahre und die Gesundung seines Kindes vorhergesagt,¹³³⁸ sondern Reimbote auch zum Boten einer wichtigen Mission gemacht:

„Ein dingh ich dir bevelin sol: / Dez saltu myn bothe sin. / Min vrowe, de keiserin, / de legit noch in der erdin. / de heilgin vnd de werdin, / De solde man hebe, oz were czit! / Czware waz se lengir lid, / daz ist mir inniglichin leit. /

¹³³³ Vgl. Schneidmüller (2001a), S. 19f.; Krafft (2005), S. 227–238; Klauser (1957), S. 58–69 sowie Guth, Klaus: Kaiserin Kunigunde. Kanonisation und hochmittelalterlicher Kult. In: BHVB 137 (2001), S. 10–115, hier S. 107f.

¹³³⁴ V. 4030f.: „Ich wil dez hoffin wol czu gote, / her sy ein man gewere.“

¹³³⁵ V. 4016–4020: „Ich wil ein lutzal sagin noch, / waz ich werlich vornam, / Daz mir von dem czu wissen kam, / Deme dut selbe geschach; / Mit syme munde er daz sprach.“

¹³³⁶ V. 4074–4081: „Sin gemote vnd alsin sin / Stet ome y gliche / Czu keiser heinriche; / Ouch treit her faste in munde / De heiligen konegunde. / Seldin he or swiget / vnd hat dar nach gekriget, / daz diß buch getichtet ist.“

¹³³⁷ Vgl. V. 4121–4134.

¹³³⁸ Vgl. V. 4135–4157.

vorwar sy dir daz geseit: / Se ist der engele genoß / vnd ist an werdikeiden groß.“
(V. 4158–4168)

Der Heilige habe dazu Unheil angekündigt für den Fall, dass sein Wunsch missachtet werde: „*Se sollin se vz dem puluere hebin / Adir müssen obiler dinge entsebin!*“ (V. 4169f.) Heinrich selbst ist es also, der den Anstoß zu den Kanonisationsbemühungen für Kunigunde gibt. In Verbindung damit steht ein wichtiger Hinweis, den Eberhard einige Verse vorher formuliert und dessen Inhalt mit den Erkenntnissen der historischen Forschung¹³³⁹ übereinstimmt. Zur Zeit Bischof Timos (1196–1201)¹³⁴⁰ sei Kunigunde in Vergessenheit geraten gewesen: „*or waz vorgessin lange stunt.*“ (V. 4114) Die Dringlichkeit der kultischen Verehrung Kunigundes und Gottes eigenen Wunsch, Kunigunde im Kreis der Heiligen zu wissen, verdeutlicht sich in Heinrichs Ankündigung von bald einsetzenden Wundern am Grab Kunigundes. Das erste dieser Wunder zum Beweis der Heiligkeit der Kaiserin werde sich am Festtag Petri Kettenfeier (1. August 1199) ereignen.¹³⁴¹ Heinrich erwartet offenbar, dass ‚sein‘ Mesner Reimbote¹³⁴² mit dem Kanonisationsansinnen beim Bamberger Domkapitel auf teilweise wenig Begeisterung stoßen wird, und bestärkt ihn bereits vorher in seinem festen Glauben an die Wundertaten der unzweifelhaft heiligen Kunigunde.¹³⁴³ Wie es erwartbar ist, trifft Heinrichs Befürchtung ein: Als Reimbote gleich am nächsten Morgen, nach seiner Genesung, den „*heren von dem kore*“ (V. 4231) von seinem nächtlichen Erlebnis berichtet, wird er mit ungläubigem Spott empfangen;¹³⁴⁴ unbeirrbar hält er an seinem heiligen Auftrag fest und schwört auf das Haupt Heinrichs, wahrheitsgemäß zu berichten (vgl. V. 4236–4244). Mit einem geschickten

¹³³⁹ Vgl. ausführlich Klauser (1957), S. 35.

¹³⁴⁰ Vgl. Guth, Klaus: Die Verehrung der Bistumspatrone im Mittelalter. In: Göller, Luitgar (Hg.): 1000 Jahre Bistum Bamberg 1007–2007. Unterm Sternenmantel. Katalog, Petersberg 2007, S. 27–41, hier S. 32.

¹³⁴¹ V. 4171–4183: „*Sagin [sic!] moß ich dir nach me: / czeichene sal so vele gesche, / Daz dar abe czu sagene ist: / dut geschit inkorczir frist. / god will irczeichin mit der tad, / wy leb er myne vrowin had. / daz du ez getruwist destebaz, / So wel ich dich bescheiden daz, / wanne de czeichene sollin geschen: / Der saltu rechte dich vorseen / An sente petirs hochczid, / vincula man se nennen phliid; / Dit sy din orkunde.*“ Vgl. Klauser (1957), S. 64f.

¹³⁴² V. 4194f.: „*du best myn kerchenere, / du wordist von mir her bracht.*“

¹³⁴³ Vgl. V. 4194–4210.

¹³⁴⁴ V. 4232–4235: „*Man saite, her were ein thore; / Troymer sie on hißen, / gnuge se on nicht lißen, / Se en hattin oß harte grosin spod.*“

Spannungsbogen erzählt Ebernand, wie der Tag Petri Kettenfeier bis zum Abend ohne die angekündigten Kunigundenwunder verläuft und sich nach der Vesper zahlreiche hoffnungsvolle Gläubige im Dom versammeln (V. 4258–4265).

„[O]z waz dem abinde harte na; / Der arme man in sorgin stunt, / So
czwiuelhafte lude tunt: / her hofte vnde vorchte“ (V. 4266–4269).

Reimbotes Zweifel angesichts der immer noch nicht eingetretenen Wunder werden jedoch schnell zerstreut:

„[G]od do wundir worchte / Dorch sente konegunden. / dar geschaen czu der
stunde / Czeichene harte schone!“ (V. 4270–4273)

Die Wunder werden in der Folgezeit immer mehr, Gläubige strömen von überallher nach Bamberg. Sie werden durch Kunigundes Fürsprache von ihren Gebrechen geheilt (V. 4274–4293)¹³⁴⁵; Kunigundes Ruhm verbreitet sich. Heinrichs Einsatz, Reimbotes treuliche Erfüllung seines Auftrags und natürlich das entscheidende Auftreten der Wunder führen folgerichtig zur Heiligsprechung Kunigundes, von der Ebernand in Kapitel 59 berichtet (V. 4301–4362). Damit endet auch der erzählerische Teil von *Keisir unde Keisirin*. Der Text hat seinen inhaltlichen End- und Höhepunkt erreicht: Nach Heinrich ist nun auch Kunigunde eine Heilige der Kirche, das Kaiserpaar ist im Heiligenhimmel und in der Memoria der Bamberger Kirche auf gleicher Stufe wieder vereint. Ebernands Schilderung des Heiligsprechungsverfahrens ist auf das Wichtigste beschränkt: „*De eddeln babinbergere*“ (V. 4303), die, wie Ebernand noch einmal kritisch in Erinnerung ruft, „*czwiuelhaft da vore*“ (V. 4305) waren, nun aber doch durch das Tor der Erkenntnis geschritten und durch diese Wunder froh geworden seien,¹³⁴⁶ hätten sich nun endlich aktiv um Kunigundes Kanonisation bemüht. Zusammen mit anderen Fürsten hätten sie „*or bedirfen prelaten*“ (V. 4309) mit dem Heiligsprechungsbegehren zu Papst Innozenz III. geschickt. Offenbar ohne Schwierigkeiten oder kritische Nachfragen entscheidet die Kurie über den Bamberger Antrag:

¹³⁴⁵ Ebernand recurriert hier auf Mt 11,5 bzw. Mt 15,30f. Vgl. Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde, S. 123, Anm. 154.

¹³⁴⁶ V. 4306f.: „*Se furen dorch der gewissen tore, / Se wordin dessir wundir fro*“.

„Der wort dez do czu rate / Vnd alle sine prelate, / daz de vrowe worde irhabin
/ Vnd lege lengir nicht begrabin. / ouch wart de rede also gestalt, / daz or name
wart geczalt / vnder ore ebenteilgen, / Alle gotiß heiligen“ (V. 4315–4322).

Eine „*hantfestin gud*“ (V. 4323) besiegelt die Heiligsprechung,¹³⁴⁷ die der Christenheit verkündet wird. In Anwesenheit des Königs und zahlreicher Fürsten und Bischöfe wird Kunigundes Translation feierlich begangen (vgl. V. 4328–4340). Eberhard beendet das Kapitel mit dem Hinweis darauf, dass Kunigunde im Himmel in höchstem Ansehen stehe, und gibt vor einem abschließenden Gebet seiner Hoffnung Ausdruck, Kunigunde werde „*vns*“ (V. 4355) durch ihre Fürsprache und ihre herausgehobene Position unter den Heiligen zum ewigen Himmelreich verhelfen.¹³⁴⁸

In der von Eberhard erwähnten Urkunde Papst Innozenz' III. zur Kanonisation Kunigundes (1200)¹³⁴⁹ werden die Josefsehe und dazu, wie bei der Heiligsprechung der Kaiserin nicht anders zu erwarten, auch die Pflugscharprobe zu wichtigen Argumenten für die Heiligkeit Kunigundes.¹³⁵⁰

¹³⁴⁷ Eberhard meint die *Littera* Papst Innozenz' III., die – mit unbedeutenden Abweichungen – an zwei Bamberger Adressatenkreise gerichtet worden war, an Bischof Timo von Bamberg und die Mitglieder des Domkapitels bzw. an „geistliche Würdenträger sowie vornehme und einfache Laien im Allgemeinen“. Vgl. Rupprecht, Klaus: Originalurkunde der Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde. In: Kirmeier, Josef/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan u.a. (Hg.): Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44), S. 360ff, hier S. 361.

¹³⁴⁸ Vgl. V. 4341–4362.

¹³⁴⁹ Ediert erstmals von Petersohn: *Bulla Innocentii III. de Canonizatione Sanctae Cunegundis*. In: Petersohn (1977), S. 34f.

¹³⁵⁰ „[...] *beata Chunigundis, sancto Henr. imperatori fuit matrimonialiter copulata, sed ab eo non extitit carnaliter cognita, vnde, cum dominus imperator ageret in extremis, principibus et parentibus inquit de illa: Qualem eam michi assignastis, talem eam uobis resigno. Virginem eam dedistis et uirginem reddo. Suam, ergo uirginitatem Domino concecrauit et seruauit intactam, ita quod, cum aliquando instigante humani generis inimico suspicio quedam contra eam fuisset exorta, ipsa, ut suam innocentiam demonstraret, super ignitos uomeres nudis plantis incessit et proposita illesa.*“ Petersohn (1977), S. 24. Allerdings unterstreicht Innozenz' *Littera* auch, dass die Wunder ein wesentlich bedeutenderes Indiz für Heiligkeit darstellten als das Verdienst der Jungfräulichkeit: „*Licet enim ad hoc, ut aliquis sanctus sit apud Deum in ecclesia triumphante, sola sufficiat finalis perseuerantia teste Veritate, que dicit, quoniam, qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit, et iterum: Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam uite, ad hoc tamen, ut ipse sanctus apud homines habeatur in ecclesia militante, duo sunt necessaria: uirtus morum et uirtus signorum, merita uidelicet et miracula, ut hec et illa sibi inuicem contestentur. Non enim aut merita sine miraculis aut miracula sine meritis plene sufficiunt ad perhibendum inter homines testimonium sanctitatis, [...].*“ Petersohn (1977), S. 22. Vgl. Michalsky (1997). S. 204.

Sie zitiert den bei Ebernand in V. 2289–2293¹³⁵¹ ebenfalls überlieferten, aus der *Vita Heinrici* bekannten angeblichen Ausspruch Heinrichs II. auf dem Totenbett, er gebe Kunigunde nun als makellose Jungfrau an Christus und die Fürsten zurück. Es ist erstaunlich, dass der gutinformierte Ebernand die Heiligsprechungskunde zwar erwähnt, aber inhaltlich nicht auf sie eingeht und diese passende Gelegenheit nicht nutzt, die kaiserliche Josefsehe noch einmal als gottgefällig und konstitutiv für die Heiligkeit Kunigundes und Heinrichs zu erwähnen. Sehr knapp beschreibt Ebernand auch die Translation der Gebeine Kunigundes – ein, wie die historische Forschung betont, demonstrativer Akt von reichspolitischer Bedeutung, an dem der zu dem Zeitpunkt von Innozenz III. exkommunizierte König Philipp in der Zeit des staufisch-welfischen Thronstreites zusammen mit zahlreichen illustren Unterstützern teilnahm. Für Ebernand ist dieser „Staatsakt“, mit dem König Philipp „monarchische Kontinuität“¹³⁵² beweisen wollte, in seiner politischen Dimension offensichtlich irrelevant. Entgehen lässt er sich aber auch den Hinweis auf die symbolträchtige Wahl des Translationstermins (9. September 1201), einen Tag nach dem Hochfest Mariä Geburt, mit dem die „jungfräuliche Kaiserin [...] in die Nachfolge der jungfräulichen Gottesgebärerin“¹³⁵³ eintrat. Das verwundert angesichts der verschiedenen oben angesprochenen Textstellen, in denen Ebernand auf die deutlichen Parallelen zwischen Maria und Kunigunde hingewiesen hatte.

Versucht man, für Heinrich II. und Kunigunde aus der Darstellung bei Ebernand von Erfurt ein ‚Heiligkeitsprofil‘ zu erstellen, muss man auch den je unterschiedlichen Status der göttlichen Wunder konstatieren, mit denen Gott die Heiligkeit des Kaiserpaars aufgezeigt hat und die somit als Zeichen fungieren.¹³⁵⁴ Heinrich II. widerfahren zu Lebzeiten zahlreiche Wunder, die Gott an ihm wirkt, um ihm zu helfen: die An-

¹³⁵¹ Vgl. Kap. 4.3.2.

¹³⁵² Schneidmüller (2001a), S. 18.

¹³⁵³ Schneidmüller (2001a), S. 18.

¹³⁵⁴ Vgl. Angenendt, Arnold: Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich. In: Heintelmann, Martin/Herbers, Klaus/Bauer, Dieter R. (Hg.): *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 95–113; Rothmann, Michael: *Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur scientia naturalis*. In: Melville, Gert (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar u.a. 2001, S. 347–392.

kündigung seiner künftigen Kaiserherrschaft *post sex* durch den heiligen Wolfgang (vgl. Kap. 4, V. 203–282), der Sieg gegen die Wenden durch das Eingreifen des Erzengels Michael und der Heiligen Laurentius, Adrian und Georg (vgl. Kap. 10, V. 567–580), die Heilung vom Steinleiden im Kloster Monte Cassino durch den heiligen Benedikt (vgl. Kap. 25, V. 1733–1770), das Wunder der Ablutio (vgl. Kap. 36, V. 2461–2488), die Anwesenheit bei der Engelsmesse am Monte Gargano und der Griff an die Hüfte durch den Erzengel Michael (vgl. Kap. 40f., V. 2741–2894). Auffällig ist, dass in jeder dieser Episoden Heinrich selbst kein Wunder wirkt, sondern das jeweilige Wunder an ihm geschieht. Fast immer (außer beim Ablutio-Wunder) wird es durch Heilige gewirkt, unter denen der seit der Schlacht auf dem Lechfeld zum liudolfingisch-ottonischen Herrscherhaus in besonderer Beziehung stehende Laurentius eine herausgehobene Stellung innehat.¹³⁵⁵ Auch die Seelenwägung und der Kelch, den Laurentius dabei zugunsten Heinrichs in die Waagschale wirft, gehören in diese Kategorie. Die Botschaft dieser göttlichen Wunder ist eindeutig: Heinrich II. hat sich durch seine christliche Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit die Unterstützung Gottes verdient, der dem Herrscher seine Heiligen zu Hilfe schickt. Dass Heinrich als Heiliger auch selbst zum Werkzeug Gottes wird und kraft der göttlichen Begnadung Wunder wirken kann, berichtet Ebernand erst für die Zeit nach dem Tod des Herrschers. ‚Klassische‘ (Heilungs-?)Wunder an Heinrichs Grab erwähnt er allerdings nur knapp und nicht spezifiziert.¹³⁵⁶ Mit diesen Wundern verfolgt Gott eine eindeutige Absicht: Er lässt sie geschehen, um die Heiligsprechung Heinrichs zu bewirken, wie Ebernand erläutert:

„wy gerne ich dazu tûn wolde, / Daz man dez heren reine / heiliges gebeine /
Vß der erdin grube / Vnd dez man on irhube / Met grosin eren mannigfald, /

¹³⁵⁵ Vgl. Scheller (1997), S. 14–17, Weinfurter (2004), S. 18ff. sowie zur Stiftertätigkeit Heinrichs II. Schneidmüller, Bernd: „Eifer für Gott?“ – Heinrich II. und Merseburg. In: Kunde, Holger/Ranft, Andreas u.a. (Hg.): Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg. Aufsätze, Petersberg 2005, S. 19–34.

¹³⁵⁶ Vgl. Kap. 36, V. 2512–2526 und Kap. 48, V. 2895–2908, hier V. 2895–2899: „Konde ich vnde mochte ich / Dar czu noch gemußin mich, / Daz ich de czeichen alle / Getichte wol zu schalle / -- Ez en mag leider nicht gewesin.“ Dagegen weiß die *Vita Heinrichi* von neun Heilungs- und Strafwundern *post mortem* zu berichten, deren Tenor allerdings dem hier im Folgenden dargestellten Wunder gleicht: Heinrich beschützt und bewahrt ‚sein‘ Bamberg. Vgl. *Vita Heinrichi*, S. 311–318 sowie Stumpf (2002b), S. 264ff.

Daz er ouch worde san geczalt / Vnder ander myner heiligen schare.“ (V. 2910–2917)

Die anderen drei Heinrichs-Wunder *post mortem* geschehen offensichtlich zur Sicherstellung der Bamberger Memorialaufgabe zugunsten Heinrichs und Kunigundes: Das erste rettet Bamberg vor dem Zugriff von Heinrichs Bruder Brun (Kap. 38, V. 2605–2638),¹³⁵⁷ das zweite garantiert den Erfolg des Kanonisationsersuchens an der Kurie für Heinrich II. (Kap. 48, V. 2956–3006, Strafwunder gegen Kardinal Johannes) – bei letzterem spornt der Erzähler den wundertätigen Herrscher geradezu zur Gegenwehr an: „*Alsuse keiser heinrich, / Nara helt, no were dich!*“ (V. 2963f.) Mit dem dritten posthumen Wunder Heinrichs übernimmt er die Initiative für das schnell erfolgreiche Kanonisationsbegehren für Kunigunde und sagt mit diesem, seinem letzten bei Ebernand überlieferten Wunder Kunigundes erstes Wunder für den Tag Petri Kettenfeier voraus (vgl. Kap. 56f., V. 4095–4300).

Die Charakterisierung Heinrichs in *Keisir unde Keisirin* hat in der Forschung zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass gegeben. Hans-Jürgen Schröpfer meinte, dass „die Darstellung Heinrichs [...] vom Vorbild des Rittertums, wie sie sich in der höfischen Epik darbot, bestimmt wurde“¹³⁵⁸ – beispielsweise habe sich Heinrich nur aus Rücksicht auf seine *êre* zur Eheschließung mit Kunigunde drängen lassen;¹³⁵⁹ andererseits betont Schröpfer auch, dass in Ebernands Darstellungsabsicht im Vordergrund gestanden habe zu zeigen, mit welchen Eigenschaften sich das Kaiserpaar die wichtigere göttliche Gnade erworben habe.¹³⁶⁰ Maria E. Mül-

¹³⁵⁷ Vgl. *Vita Heinrici*, S. 63. Vgl. auch Kap. 4.3.4.

¹³⁵⁸ Schröpfer (1969), S. 139.

¹³⁵⁹ Vgl. Schröpfer (1969), S. 138.

¹³⁶⁰ Vgl. Schröpfer (1969), S. 139–146. Heute nur noch von wissenschaftshistorischem Interesse ist Schröpfers pejorative Sicht auf den Dichter; er bezieht Erzählerstilisierungen und -topoi auf den Dichter Ebernand und kommt daher zu dem Schluss, dass „Mängel letztlich in der Unausgeglichenheit von Ebernands Wesen“ begründet seien. „Neben zerknirschter Devotion den Heiligen gegenüber stehen Ausbrüche des Hasses auf ihre Gegner. Darin und in seinem starken persönlichen Hervortreten äußert sich eine Leidenschaftlichkeit, die – gemessen an den hochmittelalterlichen Idealen der Selbstbeherrschung und diskreten Zurückhaltung – der Zeit als Nachteil gelten mußte.“ Schröpfer (1969), S. 130. Maria E. Müller (1995), S. 163 rekurriert auf Schröpfers Negativurteil, ohne die grundsätzliche Problematik seines Erzähler-/Dichter-Verständnisses zu berücksichtigen. Ingrid Bennewitz (2001) hat dagegen auf den für die Gesamtinterpretation von *Keisir unde Keisirin* und die Darstellungsabsicht des Dichters bedeutsamen Umstand hingewiesen, dass durch „die von Ebernand

ler hat dagegen vor allem die Darstellung Heinrichs aus der Perspektive der höfischen Epik des 13. Jahrhunderts im Blick und konstatiert: „Aus ritterlich-höfischer Sicht ist er nachgerade eine lächerliche Figur.“¹³⁶¹ Sie macht ihr Urteil vor allem fest an der Darstellung der Kriegszüge Heinrichs. Im Wendenkreuzzug kamen ihm in den Viten, wie gerade erwähnt, nach der Anrufung Gottes mächtige Heilige zu Hilfe und errangen den Sieg, noch bevor Heinrich selbst und sein Heer in die Schlacht hatten eingreifen können. Dass Heinrich durch Gottes Hilfe Burgund kampflos zufällt¹³⁶² und er sich vor einer Schlacht wohl grundsätzlich ins Gebet zurückzieht (V. 2147–2174), lastet Maria E. Müller Ebernand negativ an: „Lächerlich [ist Heinrich; C. T.-W.] nicht, weil er betet, sondern weil er nur betet.“¹³⁶³ Für sie ist bei Ebernand „das Verhältnis von kämpferischer Aktion und göttlicher Hilfe [...] vollends außer Balance geraten“¹³⁶⁴. Zu Müllers Interpretation ist jedoch grundsätzlich kritisch anzumerken, dass sie eine Art ‚Schwarz-Weiß-Folie‘ über den Text zu legen scheint, die ihre negative Beurteilung begründet: Ebernands Heinrich ist weder ein ritterlich-perfekter Herrscher noch ein völlig durchgeistigt-weltabgewandter Heiliger – daher betrachtet Müller seine Darstellung als misslungen. Vielmehr wird aber bei der Untersuchung dieses Textes offenkundig, dass Ebernand kein unfähiger, sondern ein kreativer, im Umgang mit seinen Quellen souveräner Autor ist.¹³⁶⁵ Ambivalenzen und Stilisierungen, Spannungen und Ambiguitäten bezeugen die vielfältigen Einflüsse und die bewusste Variation von Strukturmustern, vor deren Hintergrund der Text entstanden ist und die nicht per se als Beweis für mangelnde Qualitäten Ebernands von Erfurt als Autor herangezogen werden dürfen. Zudem muss die mutmaßliche Intention des Werkes berücksichtigt werden: Sicherlich lag es keinesfalls in der Absicht Ebernands, Heinrich als „lächerlich“ darzustellen; ihm zu unterstellen, dies resultiere aus schriftstellerischer Unfähigkeit, verstellt den Blick auf die „antagonistische Lebens-

ganz gezielt vorgenommene Subjektivierung der Erzählhandlung durch die Einführung eines Ich-Erzählers [...] zugleich eine – gewisse – kreative Souveränität im Umgang mit der ‚textlichen Basis‘ entsteht.“ Bennewitz (2001), S. 138.

¹³⁶¹ Müller, M. E. (1995), S. 167.

¹³⁶² Zum Hintergrund der auch in der historischen Realität (!) kampflosen Übergabe Burgunds 1018 an Heinrich II. als Lehnsherrn vgl. Weinfurter (1999), S. 220ff.

¹³⁶³ Müller, M. E. (1995), S. 167.

¹³⁶⁴ Müller, M. E. (1995), S. 167.

¹³⁶⁵ Vgl. Bennewitz (2001), S. 136.

form“ Heinrichs im Sinne Jan-Dirk Müllers. Heinrich II. ist in *Keisir unde Keisirin* keinesfalls ein höfischer Herrscher mit Defiziten: Mit einer derart engen Perspektive wird man dieser Ausnahmegestalt, als die ihn auch Ebernand darstellt, nicht gerecht. Als guter Herrscher ist er zwar bemüht darum, im Einklang mit Fürsten, Reichskirche und Papsttum zu agieren, für ihn als Heiligen gilt jedoch ein höherer, weil göttlicher Bewertungsmaßstab. So ist er dann auch bei Ebernand von Erfurt als Idealherrscher dargestellt, der in besonderer Weise für seine Verdienste und seine Frömmigkeit von Gott in seiner Herrschaftsausführung unterstützt und dadurch ausgezeichnet wird.¹³⁶⁶

Ebernand hat diese Interpretation aus der *Vita Heinrici* übernommen, wie deutlich wird, wenn man Marcus Stumpfs einschlägigen Aufsatz über die Darstellung der Wunder in der *Vita Heinrici* vergleichend heranzieht.¹³⁶⁷ Alle hier aufgeführten Wunder dienen dem Ausweis von Heinrichs göttlicher Erwähltheit. Die Todeserwartung, die die *post-sex-*Vorhersage bei Heinrich auslöst, macht ihn zu einem umso eifrigeren Förderer der Kirche,¹³⁶⁸ die heilige Hilfe beim Wendenkreuzzug macht die Gottgefälligkeit des Unternehmens offenbar. Wie auch in der *Vita Heinrici* verspricht Heinrich II. bei Ebernand dem heiligen Patron des verwüsteten Bistums Merseburg, Laurentius, sein Bistum wieder aufzurichten, wenn ihm der Heilige helfe, die Wenden zu unterwerfen.¹³⁶⁹ Die Hilfe des Laurentius und weiterer bedeutender Heiliger ist also nicht, wie Maria E. Müller meint, als Zeichen herrscherlicher Schwäche Heinrichs II. zu betrachten – ganz im Gegenteil: Angesichts der hohen Dichte an Wendungen aus dem Alten und dem Neuen Testament in Heinrichs Gelöbnis¹³⁷⁰ und in seiner dankbaren Reaktion nach der Schlacht (V. 602–622)¹³⁷¹ wird zumal geistlich vorgebildeten Rezipienten deutlich, dass Heinrich hier zum „Werkzeug und Vollstrecker des

¹³⁶⁶ Vgl. Scheller (1997), S. 156.

¹³⁶⁷ Vgl. Stumpf (2002b).

¹³⁶⁸ Vgl. Kap. 4.3.1.

¹³⁶⁹ Vgl. V. 489–502: „gehilft mir din vndirdighen, / Daz ich der diet an gesighen, / Entkegin der ich no varende bin, / Vnde daz mir geschit der gewin / Vnd daz ich sie betwingen / Czu cristlichin dingen / Vnd daz sie romisschir ordin / Vndertenig wordin. / Ist daz du mir die hulfte tust, / Din stad, die dar ist wordin wist, / De dinem namen gewedemit ist, / De wil ich in vil korczir frist / Stellin weddir mit gotis craft / An ore erstin herschafft.“

¹³⁷⁰ Jdt 9,10f.; Ps 58,12; Ps 82,14. Vgl. Lemmer (2012), S. 41, Anm. 36.

¹³⁷¹ 1 Petr 5,5; Jak 4,6; Lk 1,51f. Vgl. Lemmer (2012), S. 43, Anm. 38.

göttlichen Willens“ wird und „nicht (mehr) nur als irdischer Feldherr“ agiert.¹³⁷² Damit stellen der Verfasser der *Vita Heinrichi* und mit ihm Ebernand den Herrscher in einen besonderen Kontext, in dem sich Herrscher im Heidenkampf seit den ersten Kreuzzügen bewegen, wie Stumpf überzeugend ausführt: „Typus und Tun des *miles Christi* wurden allmählich kirchlich geheiligt“¹³⁷³. Ein interessanter Nebenaspekt ist dabei, dass die Dichter durchaus auf historische Fakten zurückgriffen, diese aber so darstellten, dass sie sich „in den teleologisch verstandenen Verlauf des Kaiserlebens“¹³⁷⁴ einfügen ließen. Im Ergebnis sei so eine „hagiographische Verdichtung“¹³⁷⁵ entstanden. Dieser Befund lässt sich auch auf die Episode der gewaltfreien Erringung des Königreichs Burgund übertragen. Auch hier finden sich Spuren historischer Überlieferung, die die Geschichtswissenschaft als authentisch betrachtet. So konstatiert Stefan Weinfurter für Heinrichs Verhalten in ‚außenpolitischen‘ Angelegenheiten einen im Lauf seiner Herrschaft immer stärker hervortretenden „Zug der Versöhnungsbereitschaft“, verbunden mit einem zunehmenden imperialen „Verantwortungsbewußtsein für die gesamte Christenheit“.¹³⁷⁶ Die Viten-Autoren setzen Heinrichs burgundischen Erfolg sogar mit dem Sieg der Israeliten gegen Amalek am Berg Sinai gleich¹³⁷⁷ und stellen ihn damit in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang.¹³⁷⁸

¹³⁷² Stumpf (2002b), S. 257. Heinrichs Sieg wird in der *Vita Heinrichi* und in *Keisir unde Keisirin* explizit mit dem Sieg des Königs von Juda, Hiskija, gegen den assyrischen König Sanherib durch die Hilfe des von Gott gesandten Engels (2 Kön 19) verglichen (V. 618–622): „Ein koningh hiß sennacherib; / God syme here den sege benam, / Von slahenden engeln ome daz kam: / Also waz ouch dussen geschen, / Nach wuntsche waz ez on irghen.“ Vgl. Lemmer (2012), S. 43, Anm. 39.

¹³⁷³ Stumpf (2002b), S. 257. Hervorhebung im Original. Damit hänge auch die Übergabe des Patronats über den Heidenkampf an Heilige aus der Gruppe derjenigen, die selbst Soldaten gewesen waren, zusammen, beispielsweise an die Heiligen Sebastian, Mauritius oder Georg. Vgl. Stumpf (2002b), S. 257.

¹³⁷⁴ Stumpf (2002b), S. 257.

¹³⁷⁵ Stumpf (2002b), S. 257.

¹³⁷⁶ Weinfurter (1999), S. 225.

¹³⁷⁷ Vgl. Ex 18,8–16.

¹³⁷⁸ V. 2164–2169: „wir mogin dit wol gelichin / Dem sege, den moyses do nam, / Do her czu monte synay kam: / god daz volg gesegin tete / Michel mer von syme gebete / Denne von wafene adir craft“. Der Autor der *Vita Heinrichi* flicht vor dieser Textpassage noch einen Vergleich Heinrichs mit dem heiligen Martin ein, auf dessen Übernahme Ebernand verzichtet hat: „*Quemadmodum enim ad declaranda beati Martini confessoris merita dominus pacificum belli dedit exitum, ita et nunc servi sui meritis consimilem virtutem est ostendere dignatus.*“ *Vita Heinrichi*, S. 300f.

Heinrich erfüllt mit der Hilfe Gottes zwei der zentralen Aufgabenbereiche eines guten Kaisers: Er vergrößert das Reich, indem er Böhmen, Mähren und Polen unterwirft, er wird zum Mehrer des Reiches und schafft durch diese Lehnungsverpflichtung dauerhaften Reichsfrieden (vgl. V. 623–640). Damit ist Heinrich bei Ebernand direkt vor der langen Textpassage der Brautwerbung und Eheschließung als unumstrittener, höchst erfolgreicher Idealherrscher des Reiches dargestellt, im besonderen Einklang mit Gott und dessen Heiligen.

Die Rolle Kunigundes ist, verglichen mit Heinrichs Wunder, bei ‚ihren‘ Wundern eine deutlich aktivere. Nie benötigt sie die Mittlerschaft von Heiligen; bei der Pflugscharprobe ist es Gott selbst, der seiner treuen Dienerin zu Hilfe kommt und sie mit dem unversehrten Gang über die Pflugscharen belohnt. Die anderen Kunigundenwunder, von denen Ebernand erzählt, geschehen entweder zu ihrer Kaufunger Klosterzeit oder nach ihrem Tod. In Kaufungen ‚beschert‘ Kunigunde ihrer widerborsigen Nichte Ute ein ewiges göttliches Mal (vgl. Kap. 51, V. 3643–3728) und zeigt sich als Herrscherin über die Natur bzw. die Elemente – eine Befähigung, über die Heinrich offensichtlich nicht verfügt. Die Wunder, die sich an Kunigundes Grab ereignen und von ihrer Heiligkeit künden, sind typische Heilungswunder, bei ihrer Beschreibung zitiert Ebernand Altes und Neues Testament¹³⁷⁹:

*„dar wordin blinden seende, / de lamen rechte gende, / Sprechinde de stummen,
/ wol gerecht de stummen krummen, [sic!] / horende de touben.“ (V. 4285–4289)*

Heinrich II. und Kunigunde nehmen als einziges heiliggesprochenes Kaiserpaar (zumal als kinderlos) eine einzigartige Stellung in der Geschichte des Mittelalters ein. Bernd Schneidmüller hat die Wege zur Heiligkeit, die Heinrich und Kunigunde im Lauf der Geschichte und der hagiografischen Darstellung genommen haben, als „Strategien des Heiligmachens“¹³⁸⁰ bezeichnet und damit nachdrücklich auf die gezielte Konstruktion der Heiligkeit des Paares hingewiesen. Die dankbare Bamberger Kirche habe Heinrich und Kunigunde in die Heiligkeit „hineinzelebriert“¹³⁸¹.

¹³⁷⁹ Jes 35,5f; Mt 11,5 und 15,30f. Vgl. Lemmer (2012), S. 123, Anm. 154.

¹³⁸⁰ Schneidmüller (2004), S. 29.

¹³⁸¹ Vgl. Schneidmüller (2004), S. 33.

Schneidmüller betont die Momente der Irritation und Fremdheit in der Biografie Heinrichs II. im Vergleich zu anderen mittelalterlichen Herrschern, die Heinrichs spätere Heiligwerdung umso erstaunlicher machen: kein besonderes Kriegsglück, eine Ausbildung, die den Herzogssohn zum Kleriker hätte werden lassen können, seine Herrschaft mit den Bischöfen der Reichskirche und über sie und vor allem jegliches Fehlen von Vorsorge für das Reich. Schneidmüller nennt Heinrich „ein[en] Autist[en] im Herrschaftsgefüge, der das Ganze am liebsten mit sich selbst untergehen lassen wollte“¹³⁸². „Fromme Eiferer, ohne Sinn für die Zukunft des Reiches, völlig gegenwartsbezogen, die letzten ihres Geschlechts“¹³⁸³ seien Heinrich und Kunigunde gewesen – und seien dennoch im historischen Gedächtnis bis heute unvergessen, in Bamberg 1000 Jahre nach ihrem Tod präsenter als die meisten anderen Herrscher(paare) an ihren Begräbnis- bzw. Gedächtnisorten.¹³⁸⁴ Wie oben¹³⁸⁵ ausführlich beschrieben, begründeten Heinrich und Kunigunde mit ihrer reichen Stiftertätigkeit, besonders mit der Gründung und Ausstattung des Bistums Bamberg, die unvergleichliche Kontinuität ihrer Memoria. Eventuelle Einwände Kunigundes, deren Morgengabe Bamberg Heinrich zunächst ohne materiellen Ausgleich zur Gründung des Bistums nutzte, spielen in *Keisir unde Keisirin* wie auch in den lateinischen Vorgängergedichtungen keine Rolle. Diese Stiftungen zugunsten der Kirche waren und sind also wesentlich für ihre Erinnerung, nicht jedoch den Charakter ihrer Heiligkeit und die Kanonisationen an sich, auch wenn sie natürlich zum Motivbündel für die Heiligsprechungen gehören. Wichtiger für die Erhebung zur Ehre der Altäre wurde die sukzessive ausgeschmückte Umdeutung ihrer erfolglosen Bemühungen um leibliche Nachkommen zum bewussten frommen Verzicht auf eheliche Sexualität und damit auf Kinder – ein schlagender Beweis für die Gottergebenheit des Paares, wie auch Ebernand von Erfurt nicht müde wird zu betonen. Offensichtlich wollten sich die (klerikalen) Verfechter der Heiligkeit des Kaiserpaars dieses „gar nicht mehr anders als enthaltsam vorstellen“¹³⁸⁶. In den Legenden sind jedoch auch Ambivalenzen aufbewahrt, die allerdings nur die Deutung

¹³⁸² Schneidmüller (2004), S. 31.

¹³⁸³ Schneidmüller (2004), S. 32.

¹³⁸⁴ Vgl. Schneidmüller (2004), S. 33.

¹³⁸⁵ Vgl. Kap. 4.3.5.

¹³⁸⁶ Schneidmüller (2004), S. 39.

der Heinrichsfigur betreffen: die Seelenwägung, in der ein Heiliger in letzter Sekunde der ewigen Verdammnis entkommt; die Monte-Gargano-Episode, die die Figur Heinrichs gefährlich nahe an die Munkelenen rund um seine angebliche ‚Lendenlahmheit‘ rücken könnte, wie Ebernand von Erfurt¹³⁸⁷ offenbar befürchtet; schließlich Heinrichs öffentlicher Gewaltausbruch gegen Kunigunde bei der Pflugscharprobe, die einen Kaiser im Bewusstsein der Aporie zwischen imperialem dynastischem Anspruch und ‚privater‘ ehelicher Enthaltsamkeit zeigt und die damit dem historischen Kaiser Heinrich II., wie er uns aus den historischen Quellen entgegentritt, näher steht als zunächst vermutet. Zusammen mit den für Heilige obligatorischen Wundern vor und nach ihrem Tod erweist sich bei Ebernand von Erfurt, ganz im Sinne der Bamberger Kirche, die Heiligkeit Heinrichs und Kunigundes vor allem in der Gründung des Bistums und in ihrer Josefsche, die zum Idealbild der christlich-enthaltssamen Partnerschaft wird. Ihre ‚wahre‘ Liebe reicht weit über den Tod hinaus: Heinrich II. selbst ist es bei Ebernand von Erfurt ja, der, wie oben dargestellt, die Kanonisation seiner geliebten Kunigunde initiiert. Heinrich II. als jungfräulichen Herrscher und gleichzeitig als Kaiser mit unangefochtener herrscherlicher Autorität darzustellen, ist bei Ebernand von Erfurt kein Paradox. Die kinderlose Kaiserin hingegen rückt ganz in die Nähe der Gottesmutter und wird damit zur marianischen Heiligen.¹³⁸⁸

Die eingangs dieser Arbeit zitierte Befürchtung Thietmars von Merseburg, aus dem kinderlosen Tod eines Herrschers resultiere Unruhe und Chaos im Reich, wird in der Hagiografie um Heinrich und Kunigunde zweimal eindrucksvoll und quasi nebenbei widerlegt. Nur der kinderlose Tod Ottos III. ermöglicht die Thronbesteigung Heinrichs, den Ebernand von Erfurt ausführlich als idealen Herrscher des Reiches charakterisiert; nach Heinrichs Tod geht die Herrschaft reibungslos an den Salier Konrad II. über. Die Stabilität des Reichs ist dabei niemals in Gefahr. So mündet im Falle Heinrichs und Kunigundes die enthaltssame Ehe nicht in ein imperiales Desaster, in keinen Untergang in Heiligkeit – im Gegenteil: Nur die Heiligkeit und mit ihr die Josefsche werden zur Garantie von Kontinuität in der Memoria des Herrscherpaars. Der Kreis schließt sich: Ihre Kinderlosigkeit wird zum Segen für Reich und Kirche

¹³⁸⁷ Vgl. Kap. 4.3.3.

¹³⁸⁸ Vgl. Schneidmüller (2004), S. 44.

und dient damit nicht nur ihrem eigenen Seelenheil, sondern auch dem der Gläubigen am Grab der Heiligen.

4.4 DIE DEUTSCHSPRACHIGE VITA ELISABETHS VON THÜRINGEN

Auch der letzte und mutmaßlich jüngste der hier behandelten Texte hat eine historisch gut fassbare Persönlichkeit zur Hauptperson: Landgräfin Elisabeth von Thüringen. Verglichen mit den anderen hier untersuchten Protagonistinnen ist sie Heilige und Mutter, wenn auch unter speziellen Bedingungen. Dieser Umstand steht in Forschung und populärer Wahrnehmung Elisabeths stets im Schatten ihres spektakulären Statuswechsels von der ungarischen Königstochter zur thüringischen Landgräfin und schließlich zur barmherzigen Pflegerin der Armen und Kranken, die selbst in ärmlichsten Verhältnissen lebte. Ihre baldige Kanonisation nach ihrem frühen Tod hat nicht nur zu reichem zeitgenössischen Schrifttum über die Heilige geführt, sondern den Schleier der Heiligkeit über ihr gesamtes Leben gebreitet. Dass sie nicht auf Ehe und Kinder verzichtete und damit ihre dynastischen Pflichten erfüllte, schließlich aber doch – als Witwe – ihre Kinder aufgab und zur ‚Mutter‘ der Armen wurde, hat ihr Heiligkeitsprofil mitgeprägt und gehört zu den wichtigsten hier untersuchten Merkmalen Elisabeths.

4.4.1 EIN KEISERLICHES KINT FÜR THÜRINGEN

Der anonym gebliebene Dichter der mittelhochdeutschen Elisabethvita lässt seinen Erzähler zu Beginn des ersten Buches das vornehme Leben am Hof des thüringischen Landgrafen Hermann I.¹³⁸⁹ vergleichsweise breit auserzählen. Matthias Werner hat schon 1987 die „thüringischen Zusätze“ Dietrichs von Apolda als maßgeblich für die Einschätzung der

¹³⁸⁹ Zur politisch-territorialen Bedeutung der Landgrafschaft Thüringen vgl. zuletzt Kälble, Mathias: Reichsfürstin und Landesherrin. Die heilige Elisabeth und die Landgrafschaft Thüringen. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 77–92, im Folgenden zitiert als: Kälble (2007a). Zur historischen thüringischen Hofkultur unter Landgraf Hermann I. vgl. Wolter-von dem Knesebeck, Harald: „Zur materiellen und künstlerischen Seite der Hofkultur der Stauferzeit, insbesondere am Landgrafenhof in Thüringen“. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 59f.

Vita identifiziert und Dietrichs panegyrische Absichten nachgewiesen;¹³⁹⁰ in der mittelhochdeutschen Vita nehmen sie jedoch noch breiteren Raum ein.¹³⁹¹ Für die Charakterisierung Elisabeths ist ihre angeheiratete thüringische Verwandtschaft offensichtlich bedeutender als die entfernte ungarische Herkunftsfamilie.

In diesem Kontext schildert der Erzähler die Umstände des berühmten Sängerwettstreits¹³⁹² und die Ankunft des vergleichsweise exotisch anmutenden Schiedsrichters, der über den besten Sänger befinden soll (vgl. V. 201–220):

*„Nu was ouch meister Clinsor / Geladen an die selben for / Von Sibenburge uz
Ungerlant, / Deme aller dinge was bekant / Die nigromanzie. / Uz astronomie /
Kunde er schone meisterschaft.“* (V. 200–207)

Clinsor liest, als er nachts vor seiner Herberge sitzt (vgl. V. 239–290), aus den Sternen die unmittelbar bevorstehende Geburt der künftigen Fürstin Thüringens in seinem eigenen fernen Heimatland Ungarn. Er verkündet seine Prophezeiung einem jungen Edelmann:

*„Got buze ùch, herre, uwe ungemach / Unde allen ùwen werren. / Ich han an
disen sterren / Erkoren nuwe mere, / Die sint unschadebere. / Doch alles, daz*

¹³⁹⁰ Werner, Matthias: Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie. In: Patze, Hans (Hg.): *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1987 (Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Vorträge und Forschungen 31), S. 523–541, hier S. 533. Im Folgenden zitiert als: Werner (1987). Auffällig sei Dietrichs „Lobpreis des Landgrafenhauses“, zu dem „die Rühmung des thüringischen Adels“ im Text dazukomme. Werner (1987), S. 534.

¹³⁹¹ Der Dichter der mittelhochdeutschen Vita braucht beinahe 130 Verse (V. 71–200), um das glanzvolle Hofleben der Thüringer Landgrafenfamilie zu beschreiben. Dietrich von Apolda leitet hingegen das erste Kapitel seiner Elisabethvita entgegen der Kapitelüberschrift, wonach er im folgenden „*De nobili parentum*“ berichten werde, mit einigen Sätzen zu Hermanns Hofleben ein. Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 30. Vgl. auch Werner (1987), S. 533. Zur Charakterisierung der Thüringer Herrscherfamilie vgl. Kap. 4.4.5.

¹³⁹² Dietrich von Apolda ist der erste, der die Ereignisse des ‚Wartburgkrieges‘ mit der Biografie Elisabeths verbindet. Vgl. Schubert, Martin: *Das Leben der heiligen Elisabeth im Spiegel der deutschen Literatur des Mittelalters*. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 1), S. 276–294, hier S. 277. Zu den Sangspruchdichtungen des ‚Wartburgkrieges‘ vgl. Brunner, Horst: *Wartburgkrieg*. In: *LexMA* (2002), Bd. 6, Sp. 2056f. Vgl. zum Mäzenatentum Hermanns I. immer noch grundlegend Bumke (1979), bes. S. 159–168.

*ich han gesehen, / Des wil ich, herre, ùch verjehen / Unferholen uber lut. / Iz sol
min frouwe Gerdrut, / Von Ungerlant di kunegin, / Noch hint in dirre nacht
gelin. / Eine here dochter si gebirt, / Die ein ewic luchte wirt, / Ein heilwag unde
ein wünne, / Ein spiegel in ir kunne. / So diz dinc also erget, / Man doufet si
Elizabet. / Si sal gar dugentliche leben. / Zu lande wirt si her gegeben / Des
furstun sune in dirre stede.“ (V. 268–287)*

Die Weissagung Clinsors ist erstmals bei Dietrich von Apolda zu lesen und wird vom Dichter der deutschsprachigen Vita im Wesentlichen exakt wiedergegeben. Noch deutlicher als bei Dietrich ist hier das Bemühen erkennbar, Clinsor und seine Sterndeutung in einen zweifelsfrei christlichen Zusammenhang zu stellen. Den mittelalterlichen Hörern oder Lesern der Vita dürfte die Clinsor-Figur aus Wolframs *Parzival* bekannt gewesen sein; die Absicht, mit der Nennung des Namens ‚Clinsor‘ das Bild des finsternen, rachsüchtigen, der Schwarzen Magie ergebenden Herrn von Schastelmarveile heraufzubeschwören, lag den Dichtern aber sicherlich fern. Von Clinsor als treuem Untertan des ungarischen Herrscherhauses geht, auch wenn er in „*nigromanzie*“ bewandert ist, offensichtlich keine Gefahr aus. In beiden Texten wird die Prophezeiung kommentiert. Dietrich von Apolda vergleicht die Vorhersage Clinsors mit derjenigen des Sehers Bileam aus dem Alten Testament.¹³⁹³ So wie Gott durch Bileam die Menschwerdung Christi angekündigt habe, habe er durch Clinsor Elisabeths Geburt vorhergesagt. Mit dieser knappen Notiz bezieht sich Dietrich auf eine Episode im Buch Numeri (22,5–24,25): Bileam soll die Israeliten im Auftrag des Königs von Moab, Balak, verfluchen und dafür von diesem eine hohe Belohnung erhalten. Bileam hält Rücksprache mit Gott und kann nur die Worte aussprechen, die ihm Gott in den Mund legt; schließlich segnet er die Israeliten mehrfach und prophezeit nicht ihnen, sondern den Moabitern den Untergang. Die Weissagung „Ein Stern geht in Jakob auf, / ein Zepter erhebt sich in Israel“ (Num 24,17) kann dabei auf das Kommen Jesu bezogen werden. Das weitere Schicksal Bileams ist düster: Er wird von den Israeliten getötet (Num 31,8), denn er hat den Frauen der Midianer geraten, die Israeliten zum Abfall von Gott zu verführen und damit Unheil über das Volk Israel gebracht (Num 31,16).

¹³⁹³ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 30: „*Ecce, qui per Balaam ariolum incarnationis sue prenunciavit misterium, ipse per hunc preelecte famule sue Elyzabeth predixit nomen et ortum.*“

In der mittelhochdeutschen Vita wird Dietrichs kurzer Kommentar vielsagend erweitert:

„Dis was ein here volleist, / Daz unser herre sinen geist / Hern Clinsoren sante, / Daz er di sache irkante / An der sterren gange / For hine also lange. / Der heiden prister Balaam / Godes willen ouch vernam / Von unsers herren kunfte, / Di er uz der vernunfte / In drostlicher warheit / Hat den luten for geseit, / Sam in der e geschriben stet. / Alsus ist frouwe Elizabet / Den luden sunder allen wan / Ouch godeliche kunt gedan.“ (V. 291–307)

Die Analogien liegen klar auf der Hand: Clinschor, der offensichtlich – aus der literarischen Tradition und/oder wegen seiner magischen Kenntnisse – einen ambivalenten Charakter besitzt, verfügt wie Bileam durch göttliche Gnade über die Fähigkeit, Gottes Wahrheit zu verkünden. Wie die Ankunft Christi zum Trost für die Gläubigen geworden ist, wird die Geburt Elisabeths für die Thüringer zum Trost für kommende schwere Zeiten. Clinschor sagt in seiner Prophezeiung nicht nur die künftige Ehe Elisabeths mit dem ältesten Fürstensohn, Ludwig,¹³⁹⁴ voraus, sondern auch die ‚Heiligenkarriere‘ der ungarischen Königstochter: Als „*ewic luchte*“, „*heilwag*“ und „*wünne*“ werde sie zur Zierde ihres Geschlechtes (V. 280f.).

Einige Verse später berichtet der Erzähler von der Geburt und der Taufe Elisabeths (vgl. V. 325–339). Nachdem Landgraf Hermann von Elisabeths Geburt erfahren hat, schickt er eine Delegation hochrangiger Werbungsboten zu König Andreas und Königin Gertrud,¹³⁹⁵

„[d]az si nach godes ere / Ir jungen dochter here / An ein eliches leben / Wolden sime sune geben: / Des wüste er in ummer danc.“ (V. 369–372)

¹³⁹⁴ Die seit langem kontrovers diskutierte These, der 1216 verstorbene Bruder Ludwigs, Hermann, sei der älteste Sohn Landgraf Hermanns I. und daher ursprünglich als Bräutigam Elisabeths vorgesehen gewesen, widerlegt Mathias Kälble. Vgl. Kälble, Mathias: Ludwig IV. als ältester Sohn Landgraf Hermanns I. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 75f. Die These vom eigentlich für Elisabeth vorgesehenen Erstgeborenen Hermann verfiel zeitgleich Daria Barow-Vassilevitch. Vgl. Barow-Vassilevitch, Daria: Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Ostfildern 2007, S. 34. Im Folgenden zitiert als: Barow-Vassilevitch (2007).

¹³⁹⁵ Zur Charakterisierung der ungarischen Königsfamilie vgl. Kap. 4.4.6.

Der Text beschreibt die Wegroute durch Meißen, Böhmen, Mähren und die Steiermark bis nach Ofen und den würdevollen und überaus höfischen Empfang der Werbungsboten am ungarischen Königshof. Andreas und Gertrud entscheiden schnell, Hermanns Werbungsbitte zu entsprechen.

*„Unlange merreten si da me. / Kurzlich si beriden sich / Unde duchte si wol
mugelig, / Wes der furste gerte, / Das man in des gewerte, / Unde alles des er
bede, / Daz man iz bilche tede.“ (V. 448–454)*

Man vereinbart, dass die Gesandtschaft so bald wie möglich mit Elisabeth nach Thüringen aufbrechen werde (vgl. V. 459–471). Bei der exquisiten Ausstattung der kleinen Königstochter (vgl. V. 494–536) tut sich besonders ihre Mutter hervor.¹³⁹⁶ Der Erzähler der mittelhochdeutschen Vita nennt eine silberne Badewanne, die auch Dietrich von Apolda erwähnt. Sein eigener Zusatz dürfte „[v]on silber eine wigen“ (V. 506) gewesen sein,¹³⁹⁷ eine Angabe, die angesichts der von Dietrich übernommenen Datierung, „[d]iz kint drede in sin firde jar, / Da man iz nach des fursten ger / Uz Ungerlande brachte her“ (V. 632–634), seltsam anmutet. Dietrich betont allerdings auch, dass Elisabeth bereits als Säugling zur Ehefrau Ludwigs bestimmt worden sei.¹³⁹⁸

¹³⁹⁶ Wiegand sieht in der „auffällig aktive[n] Rolle“ Gertruds einen Hinweis auf die „Schlüsselrolle“ der andechs-meranischen Dynastie, der Gertrud entstammte, „beim Zustandekommen dieser zweifellos politisch motivierten Verbindung“. Wiegand, Peter: Eheversprechen und Fürstenkoalition. Die Verbindung Elisabeths von Ungarn mit Ludwig von Thüringen als Baustein einer europäischen Allianz (1207/08 – 1210/11). In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 35–46, hier S. 35. Im Folgenden zitiert als: Wiegand (2007).

¹³⁹⁷ Die Darstellung der Mitgift Elisabeths stimmt ansonsten im Wesentlichen mit der Aufzählung des *Libellus* überein, der beschreibt, welche der noch von ihrer Aussteuer übriggebliebenen Stücke Elisabeth für die Gründung ihres Marburger Hospitals aufwendete. Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 164. Ingrid Würth hält es für plausibel, dass diese Aufzählung nicht notwendig auf der Augenzeugenschaft der Dienerinnen beruht, sondern eine Zutat eines *Libellus*-Bearbeiters sein könnte, der damit seine persönlichen Vorstellungen von der materiellen Ausstattung einer ungarischen Königstochter hätte einfließen lassen. Würth (2005), S. 47.

¹³⁹⁸ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 32: „*Nec multo post dicti [gemeint ist die Taufe Elisabeths; C. T.-W.] principis Hermannii promogenito Ludowico, optime indolis puero, electa illa Elyzabeth sancta adhuc sugens ubera nutu dei desponsata est.*“ Ortrud Reber hat auf den metaphorischen Charakter des Ausdrucks „*sugens*“ und auf seine biblischen Bezüge aufmerksam gemacht. Ihrer überzeugenden These zufolge sei „*sugens ubera*“ zu deuten als: „Elisabeth wurde als kleines Kind mit Liebe genährt“, vor allem mit der Liebe Gottes. „Es

Beide Dichter wollen mit der Clinsor-Episode deutlich machen, dass die Verheiratung Elisabeths mit Ludwig eindeutig der göttlichen Vorsehung entsprochen habe. Das hat bedeutsame Konsequenzen für die Bewertung des Lebensweges Elisabeths in diesen Texten: Wenn die Verbindung des Paares gottgewollt ist, kann Elisabeths weltlicher Werdegang als Ehefrau, Mutter und schließlich Witwe in diesen beiden Texten grundsätzlich nicht mehr als defizitär in den Augen Gottes dargestellt werden, verglichen mit der denkbaren Alternative einer klösterlich-jungfräulichen Karriere.¹³⁹⁹

Die Zeitangabe von der Ehevereinbarung in ihrem ersten und der Übersendung Elisabeths nach Thüringen in ihrem vierten Lebensjahr verweist auf den realpolitischen Hintergrund der Eheallianz, wie Peter Wiegand¹⁴⁰⁰ zuletzt herausgearbeitet hat, und scheint den tatsächlichen historischen Abläufen zu entsprechen. Thüringen und die Andechs-Meranier, die mit Gertrud als ungarischer Königin eine Vertreterin ihres Hauses in einflussreicher Position wussten,¹⁴⁰¹ hätten demnach unter Beteiligung des ungarischen Herrscherhauses der Arpaden¹⁴⁰² ihren antiwelfischen Schulterschluss durch die Ehevereinbarung bekräftigt. 1211, im Jahr der Wahl des Staufers Friedrich II. durch die Fürstenopposition, der auch die Thüringer und Andechs-Meranier angehörten, habe von beiden Seiten ein besonders ausgeprägtes Interesse „an der Bekundung

war ein Zeichen der Liebe Gottes, dass sie schon als Kleinkind mit Ludwig verlobt wurde.“ Ein Datum für die Verlobung sei daraus nicht zu identifizieren. Reber, Ortrud: Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie. München/Zürich 2009, S. 52. Im Folgenden zitiert als: Reber (2009). Stimmt die Deutung Rebers aus dem letztzitierten Satz, hat dies auch Bedeutung für die Bewertung der Ehe Ludwigs und Elisabeths im Allgemeinen: Sie entspricht dann Gottes Plan.

¹³⁹⁹ Näher und genauer zu dieser zentralen Frage vgl. die Unterkapitel 4.4.3, 4.4.4 und 4.4.8.

¹⁴⁰⁰ Wiegand (2007), *passim*.

¹⁴⁰¹ Zu den Andechs-Meranier vgl. zuletzt Lyon, Jonathan R.: Andechs-Meranier. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 45f. Vgl. auch Schütz, Alois: Die Andechs-Meranier in Franken und ihre Rolle in der europäischen Politik des Mittelalters. In: Hennig, Lothar (Hg.): Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter, Mainz 1998, S. 3–54. In diesem Band auch: Schneidmüller, Bernd: Die Andechs-Meranier – Rang und Erinnerung im hohen Mittelalter, S. 55–68.

¹⁴⁰² Zum weit verzweigten Verwandtschafts- und Beziehungsnetz der arpadischen Dynastie vgl. Veszprémy, László: Ungarn im Europa des frühen 13. Jahrhunderts. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 59–66. Im Folgenden zitiert als: Veszprémy (2007).

ihres unverbrüchlichen Willens zur dynastischen Bindung“¹⁴⁰³ bestanden. Der prachtvolle Brautzug mit der kleinen Elisabeth sei in diesem Zusammenhang als öffentliche Demonstration der Unverbrüchlichkeit des Zusammenwirkens der Dynastien zu verstehen.¹⁴⁰⁴ Keiner der beiden hier verglichenen Texte informiert über die machtpolitischen Beweggründe, die in der Realität zu dieser Eheschließung führten; während Dietrich von Apolda zu Beginn des Textes zwar eine knappe zeitgeschichtliche Einordnung der Erzählung in die Zeit des Thronstreits bietet,¹⁴⁰⁵ versäumt es der Dichter der mittelhochdeutschen Vita nicht zu erwähnen, dass Hermann dem endgültigen Sieger der Thronstreitigkeiten zum Sieg verholfen habe¹⁴⁰⁶ – von den zahlreichen Seitenwechseln und dem damit zu erhebenden Vorwurf der Illoyalität gegenüber Hermann I. erwähnen beide Dichter nichts.¹⁴⁰⁷ Dietrich von Apolda berichtet, die beiden Kinder seien nach der Ankunft in Thüringen nebeneinander gesetzt worden „*et quasi figura quedam futurarum peragitur nuptiarum*.“¹⁴⁰⁸ Der Erzähler der deutschsprachigen Vita führt die symbolische eheliche Zusammenführung Ludwigs und Elisabeths bildlich vor Augen (V. 615–630).¹⁴⁰⁹ Peter Wiegand hat untersucht, wie sich das Eheschließungsverfahren gemäß der Darstellung Dietrichs von Apolda in „einer mehrstufigen Handlung“¹⁴¹⁰ gestaltet, und geht davon aus, dass dabei kirchen- und gewohnheitsrechtliche Bestimmungen miteinander vereint wurden. Wie erwähnt, sei Elisabeth noch als Säugling dem Thüringer Erbsohn versprochen

¹⁴⁰³ Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴⁰⁴ Vgl. Wiegand (2007), S. 39.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 30.

¹⁴⁰⁶ V. 321–324: „*Seht, der behilt das riche, / Deme ouch gewaldecliche / Half der furste Herman, / Biz he di cronen in gewan.*“

¹⁴⁰⁷ Zu den Koalitionswechseln Hermanns I. im staufisch-welfischen Thronstreit vgl. Schwind, Fred: Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981 S. 29–44, hier S. 36f. Im Folgenden zitiert als: Schwind (1981).

¹⁴⁰⁸ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 34.

¹⁴⁰⁹ „*Ein hochzit si begingen, / Brutlaufft si inphingen / Mit den zwein jungen kinden. / Ein e si wolden binden, / Festen unde sterken. / Hi mac man wo merken / Waz vrôden si bewege: / Zu bette man nu legete / Mit gudem underscheide / Di jungen kinder beide, / Den knaben unde daz magedin, / Also iz ein zeichen sülde sin, / Ein fürsphil unde ein bilde, / Daz si zwei beide milde- / Cliche sülde alden, / Ir e mit truwen halden.*“

¹⁴¹⁰ Wiegand (2007), S. 37.

en worden (*desponsatio*), mit der offiziellen Übergabe Elisabeths und ihrer Mitgift am Thüringer Hof sei „im deutschrechtlichen Sinn“¹⁴¹¹ die Trauung erfolgt. Der „Vollzug eines symbolischen Beilagers“¹⁴¹² der beiden vier und elf Jahre alten Kinder entspreche in Dietrichs Formulierung „ganz der um 1200 geläufigen kirchlichen Begrifflichkeit für die Verlobung“¹⁴¹³, habe aber zu einem ungewöhnlich frühen Zeitpunkt stattgefunden. Ein solches symbolisches Beilager habe „der demonstrativen Bekräftigung einer Verlobung von Eheunmündigen“¹⁴¹⁴ gedient und sei in den kirchenrechtlichen Vorstellungen erst nach Vollendung des sechsten Lebensjahres gestattet gewesen.¹⁴¹⁵ Das frühe symbolische Beilager Elisabeths und Ludwigs sei somit ein Hinweis auf die immense Bedeutung dieser Eheschließung für die beteiligten Fürstenhäuser.¹⁴¹⁶ Der Dichter der mittelhochdeutschen Vita setzt die Verabredung zur Ehe, die bei Dietrich in Elisabeths Säuglingszeit datiert, und die Fahrt der Boten um Walter von Vargula nach Ungarn in eins, folgt im Wesentlichen aber Dietrichs Darstellung der Ereignisse. Ihm ist offensichtlich an einer Idealdarstellung der Brautwerbungsereignisse und des vornehmen Lebens am Thüringer Hof¹⁴¹⁷ zu Lebzeiten Hermanns I. gelegen, denn im Gegensatz zu Dietrich erwähnt er in V. 635–645 ausdrücklich den reichen Botenlohn, den der Landgraf der erfolgreichen Werbungsgesandtschaft habe zukommen lassen. Ausführlicher als Dietrich geht der Dichter auf die vorzügliche standesgemäße Erziehung ein, die Elisabeth, „*daz keiserliche kint*“ (V. 646), erhalten habe.¹⁴¹⁸ Bis hierhin deutet noch nichts auf Elisabeths außergewöhnlichen Lebensweg hin. Bald jedoch zeigt sich ihre besonders tiefe Frömmigkeit und innige Beziehung zu Gott. Elisabeths

¹⁴¹¹ Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹² Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹³ Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹⁴ Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹⁵ Da Eheversprechen zwischen noch Unmündigen „lediglich als wechselseitige Eheversprechen der Eltern galten“, sei es im Spätmittelalter gängige Praxis gewesen, nicht mehr opportune elterliche Eheverabredungen ohne Aufwand wieder zu lösen, da sie keine kirchenrechtlichen Konsequenzen nach sich gezogen hätten. Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹⁶ Vgl. Wiegand (2007), S. 44.

¹⁴¹⁷ Vgl. hierzu näher Kap. 4.4.5.

¹⁴¹⁸ V. 647–655: „*Di jungen dochter heren / Nach wirdeclichen eren / Alse eime fursten wol gezam / Unde deme kinde rechte quam / Zu dinste unde zu gemache. / Nach fruntlicher sache / Hat iz alles des genüc, / Da iz sin wille zû gedrüc / Unde ouch sin herze gerte.*“

außerordentlich frühe Hinwendung zu Gott ist bereits ein Hinweis auf ihre künftige Heiligkeit:

„Daz mugen wir befinden / An diseme juncfrouweline, / Deme heren magedine,
/ Wi bezide iz ane vienc, / Daz iz mit wizen umme gienc, / Wi junc iz greif an
sin gebet, / Wie gar vernunftelich iz det / In siner kintlichen zit, / Daz di clare
frouwe sit / Hat an daz ende follebracht.“ (V. 674–683)

Entsprechende Episoden, in denen dies deutlich wird, schildern schon die Dienerinnen im *Libellus*. Bei Dietrich von Apolda und in der mittelhochdeutschen Vita (vgl. V. 665–995) nehmen sie breiten Raum ein. Besonders betonen die beiden Dichter, wie erstaunlich „*solich gnade, solich dugent*“ (V. 1062) bei einem so jungen Menschen seien (vgl. V. 1059–1092).¹⁴¹⁹ Denkt man an die Beschreibung der Kindheit anderer Heiliger wie Gregorius – über den Sechsjährigen heißt es bei Hartmann von Aue (V. 1179f.), „*er was (dar enliuge ich iu niht an) / der jâre ein kint, der witzte ein man*“¹⁴²⁰ –, so scheint der *puer-senex*-Topos, auf dessen Verwendung schon in der Antike zuerst Ernst Robert Curtius¹⁴²¹ aufmerksam gemacht hat, auch in der Elisabeth-Hagiografie Verwendung zu finden. Nach Curtius wurde der Topos allerdings ursprünglich nicht für die Beschreibung von Mädchen verwendet; die topische Verbindung von „Greisin und Mädchen“¹⁴²² beziehe sich auf „das Schema der altjungen Heilbringerin“¹⁴²³. Allerdings stellt sich die Frage, ob im Falle Elisabeths tatsächlich von der Verwendung des Topos ausgegangen werden kann, denn schon im *Libellus* wird ja von Elisabeths exzeptioneller Frömmigkeit berichtet.¹⁴²⁴ Dieser

¹⁴¹⁹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 40: „*Quis in huius tenelle etatis corpusculo tantum munus gracie et virtutum opera non obstupescat?*“

¹⁴²⁰ Hartmann von Aue: Gregorius der gute Sünder. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch nach der Ausgabe von Friedrich Naumann, Übertragung von Burkhard Kippenberg, Stuttgart 2000 (Nachdr. d. Ausg. v. 1963).

¹⁴²¹ Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen/Basel ¹¹1993, S. 109f. Im Folgenden zitiert als: Curtius (1993).

¹⁴²² Curtius (1993), S. 112.

¹⁴²³ Curtius (1993), S. 114.

¹⁴²⁴ Kritisch zur Frage, ob Elisabeth als Kind dem *puer-senex*-Topos zuzuordnen sei, äußert sich auch Monika Renner. Vgl. Renner, Monika: Jungfrau, Ehefrau, Witwe. Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Heiligkeit im Mittelalter. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute. Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2010 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 3), S. 91–118, hier S. 114. Im Folgenden zitiert als: Renner (2010).

Teil des Berichts stammt von Guda, die im Alter von fünf Jahren der ein Jahr jüngeren Elisabeth als Gefährtin zur Seite gestellt worden war.¹⁴²⁵ Der *Libellus* wird in der historischen Forschung wegen seiner „authentische[n] Informationen“ in den „noch kaum überformten Aussagen“ von Elisabeths „vier engsten Vertrauten“¹⁴²⁶ als ausnehmend zuverlässige Quelle geschätzt. Plausibel erscheint allerdings auch die oben vorgestellte These, Guda könnte am Thüringer Hof hagiografisches Wissen erlangt haben¹⁴²⁷ und in ihrer Aussage die Kindheit der von ihr offenkundig tief verehrten Elisabeth in Anlehnung an ihr bekannte hagiografische Topoi überformt haben.

Elisabeths Frömmigkeit resultiert nicht aus einem Erweckungs- oder Bekehrungserlebnis, ihr Glaube wächst von Kindesbeinen an stetig und unbeirrbar in ihr heran. Deutlich werden allerdings auch erste Brüche zwischen Elisabeths Drang, Gott möglichst oft und innig ihre Verehrung zu bekunden, und den höfischen Erwartungen an das Verhalten eines Mädchens aus dem Hochadel. Anstatt sich ausgelassen ins Spiel mit den anderen Mädchen am Hof zu versenken, ist Elisabeth in Gedanken stets bei Gott und versucht, seinen heimlichen Lobpreis in vermeintliches kindliches Spiel zu integrieren.¹⁴²⁸ Elisabeth scheint schon als Kind zu wissen, dass der Ausdruck ihrer tiefen Frömmigkeit bei Hofe Anstoß erregen könnte, und täuscht daher vor zu spielen. Alle drei Texte zeigen übereinstimmend Elisabeths Verzicht auf weltlichen Luxus, ein sich im Verlauf von Elisabeths Leben immer weiter ausprägendes persönliches Bedürfnis der späteren Heiligen.¹⁴²⁹ Elisabeths Geringschätzung weltlichen Besitzes wurzelt in ihrer Kindheit, schon hier entsagt sie weltlicher

¹⁴²⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 138: „Guda virgo religiosa, que, cum esset circiter quinque annorum, adiuncta fuit beate Elyzabeth in quarto etatis sue anno.“

¹⁴²⁶ Würth, Ingrid: „Die ältesten Berichte zum Leben der heiligen Elisabeth – der Libellus“. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 78.

¹⁴²⁷ Es ist davon auszugehen, dass Guda als fast gleichaltrige Begleiterin Elisabeths dieselbe Ausbildung wie Elisabeth genossen hat. Zu Monika Reners Theorie, Elisabeth habe ihr Leben in Teilen nach dem Vorbild in Thüringen bekannter und verehrter Heiliger gestaltet, vgl. Renner, Monika: *The Making of a Saint*. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 1), S. 195–210. Im Folgenden zitiert als: Renner (2008).

¹⁴²⁸ Vgl. exemplarisch V. 710–745.

¹⁴²⁹ Ausführlich wird dies beschrieben in Kap. 4.4.7.

Eitelkeit (vgl. V. 788–793).¹⁴³⁰ Ihre Beziehung zu Christus kann bereits als intim bezeichnet werden (vgl. V. 764–771)¹⁴³¹. Alle frommen Eigenschaften, um deretwillen Elisabeth später als heilig verehrt werden wird, sind in Ansätzen bereits in den Darstellungen sichtbar, die ihre Kindheit betreffen. Insofern erscheint der Charakter der Elisabeth-Figur als relativ statisch, besonders im Vergleich mit Heiligen, deren Leben sich durch ein Bekehrungserlebnis klar in ein schlechtes ‚Vorher‘ und ein gutes ‚Nachher‘ teilen lässt.¹⁴³²

4.4.2 LUDWIG – EIN NEUER JOSEF?

Auf die Vorrede folgt in der mittelhochdeutschen Elisabethvita eine ausführliche Würdigung des regen höfischen Lebens am Hofe Hermanns I. von Thüringen (vgl. V. 71–200). Gemeinsam mit seinen Geschwistern wird Ludwig, der Erbsohn und künftige Ehemann Elisabeths, als mustergültiges, standesgemäß erzogenes Kind¹⁴³³ einer harmonischen Beziehung präsentiert. Der Dichter wählt wohl nicht zufällig zur Beschreibung Ludwigs in V. 123 das gleiche Adjektiv, mit dem er später auch Elisabeth belegt. In V. 123 nennt er Ludwig einen „*keiserlichen sun*“, in V. 646 Elisabeth „*daz keiserliche kint*“. Die korrespondierende Bezeichnung ist ein deutlicher sprachlicher Hinweis: Diese beiden Kinder gehören zusammen. Im mittelhochdeutschen Text werden, ähnlich wie bei Dietrich von Apolda, Episoden aus dem Leben Ludwigs geschildert, in denen Elisabeth allenfalls indirekt eine Rolle spielt. Dieser Umstand erstaunt zunächst, handelt es sich doch um eine Vita Elisabeths und nicht, wie bei Heinrich und Kunigunde, um die zusammengefasste Beschreibung des Lebens beider Ehepartner; zudem wurde Ludwig trotz des bisweilen zu lesenden Epithetons ‚der Heilige‘ nie offiziell kanonisiert.¹⁴³⁴ Allerdings erfüllt das Erzählen von Ludwig keinen Eigenzweck, sondern dient immer dazu, die

¹⁴³⁰ „*Ir cleinode, ir geseze, / Waz si von zirde solde han, / Des wolt di maget wol gedan / Durch godes libe ein deil enbern: / Ouch wolte si lutzel icht begern / Dirre werlte idelkeit.*“

¹⁴³¹ „*Si hatte sich verpflichtet / Zu gotlicher minne: / Ir herze unde al ir sinne / Zu gode wert si wante. / Zartliche si in nante / Alle zit unde alle frist / Ir süzen heiler Jhesum Crist, / Ir drost, ir zarten herren.*“

¹⁴³² Paradebeispiel ist das Leben des heiligen Augustinus.

¹⁴³³ V. 126–131: „*Er wüs uf false ein meienzweig / In siner kintlichen jugent. / Zucht unde ere unde alle dugent / Nach fürstelichen eren / Hiz in der vader leren, / Alse er hat bezoget sint.*“

¹⁴³⁴ Vgl. Blaschke, Karlheinz: Ludwig IV. der Heilige. In: LexMA (2002), Bd. 5, Sp. 2200.

besondere Anatomie der Beziehung Elisabeths und Ludwigs zueinander deutlicher zu charakterisieren, als es durch eine alleinige Fokussierung auf Elisabeth möglich gewesen wäre. Das betont auch der Erzähler:

*„Nu dunket mich gar wunneclich, / Daz wir den fursten lobelich, / Den man in
Düringer lande / Zu rihtere ouch erkande, / Lantgraven Lüdewigen / Zu lobe
niht verswigen, / Also er in dugentlicher craft / Der frouwen reine mahelschaft /
Geselle hie gewesen ist, / Daz er nach mugelicher wist / Ir lobes deilhaft blibe, /
Daz in ieman verscribe / Der vröwen wirdekeide, / Wen daz si wesen beide /
Noch an ir geselleschaft / Lobes ummer deilhaft, / Wand der reine furste güt /
Der frouwen dugenthafte müt, / Also er ir wise merkete, / Gar dugentlicher
sterkete / Zu guden werken aller meist / Mit dugentlicher volleist, / Mit rade
suzer munste, / Mit helfe steder gunste, / Mit maniger werden stüre: / Also was
der gehure / Der dugentrichen alles bi.“ (V. 3105–3130)¹⁴³⁵*

Die Bedeutung, die Ludwig für Elisabeths irdischen Heilsweg besitzt, wird hier als außerordentlich wichtig dargestellt: Elisabeths Ehemann ist entschiedener Unterstützer und notwendiger Förderer ihrer Frömmigkeit, das macht ihn buchstäblich lobenswert.¹⁴³⁶ Die Darstellung Ludwigs ist uneingeschränkt positiv, in keinem Vers wird er, anders als Heinrich II., mit charakterlichen Schwächen oder auch nur als ambivalent präsentiert.

Ludwigs untadeliger Charakter, seine Frömmigkeit und sein angenehmes Wesen sind in der Vita schon an seiner äußeren Gestalt zu erkennen. Dietrich von Apolda preist nur den Wuchs und die Gesichtszüge Ludwigs.¹⁴³⁷ Sein mittelhochdeutscher Nachfolger übertrumpft ihn deutlich:

¹⁴³⁵ Die Textstelle ist nahezu wörtlich übernommen von Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 76.

¹⁴³⁶ Die Unterstützung des historischen Ludwig IV. für Elisabeth betont auch die historische Forschung, vgl. Werner, Matthias: *Elisabeth von Thüringen*, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 109–135, hier S. 114: „[E]r war offenbar bereit, die daraus zu erwartenden Konflikte zwischen den politischen, repräsentativen und familiären Pflichten Elisabeths und ihren religiösen Zielen auf sich zu nehmen.“ Im Folgenden zitiert als: Werner (2007a). Ludwigs Bedeutung für die Entwicklung von Elisabeths Frömmigkeit betont auch Petrakopoulos, Anja: *Sanctity and Motherhood: Elizabeth of Thuringia*. In: Mulder-Bakker, Anneke B. (Hg.): *Sanctity and Motherhood. Essays on holy mothers in the Middle Ages*, New York/London 1995, S. 259–296, hier S. 262f. Im Folgenden zitiert als: Petrakopoulos (1995).

¹⁴³⁷ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 76.

„Der reine furste, alse ich iz las, / Gemeszenlicher lenge was, / Nach tugentlicher
witze / Gar frolich sin antlitze / Unde an herzen milde. / Man saget daz sin
bilde / An schonheit mochte gelichen, / An formen wol anlichen / Unseme herren
Criste, / Der doch bi libes friste / Der schonste menschen kinde was, / Des muder
ie joch ie genas. / Sin bilde was so minneclich, / Daz nieman wol verzihen sich /
Kunde siner angesiht.“ (V. 3141–3160)

Die Ergänzung, Ludwig habe an Schönheit Jesus Christus geglichen, zeigt deutlich, wie sehr der Autor auch im Vergleich zu Dietrich von Apolda darum bemüht war, die Person Ludwigs in hellstem Licht erstrahlen zu lassen. Die für den Kontext seiner Elisabethvita jedoch wichtigste Eigenschaft Ludwigs steht am Ende dieser Passage.

„Er was in aller der geschiht / Sa lusteclicher minne / Kusche gar von sinne, /
Wollusteg an gescheine, / Doch gar von libe reine“ (V. 3156–3160).

Immer wieder¹⁴³⁸ unterstreicht der Erzähler Ludwigs *kusche*. Sie ist offensichtlich die zentrale Eigenschaft des Fürsten, die nicht nur, aber besonders seine Beziehung zu Elisabeth prägt. Daher werden die Textstellen, in denen von Ludwigs *kusche* im Zusammenhang mit seiner Ehe erzählt wird, im nachfolgenden Kapitel behandelt, da dort der Charakter der Ehebeziehung des Fürstenpaares im Mittelpunkt steht.

Da es jedoch in der mittelhochdeutschen Elisabethvita drei, bei Dietrich von Apolda vier Episoden gibt, die Momente der sexuellen Versuchung Ludwigs außerhalb seiner Ehe ansprechen, ist eine Klärung des Begriffs der *kusche* notwendig. Aus dem Bedeutungsspektrum, das Matthias Lexers „Mittelhochdeutsches Handwörterbuch“¹⁴³⁹ für *kiusche* anbietet, eignet sich zur Beschreibung von Ludwigs *kusche* die Bedeutung ‚jungfräuliche Reinheit‘ nicht, denn aus seiner Ehe mit Elisabeth gingen ja drei Kinder hervor.¹⁴⁴⁰ Die im Neuhochdeutschen etwas sperrigen Begriffe ‚Keuschheit‘ und ‚Sittsamkeit‘ kommen der Auffassung von

¹⁴³⁸ Vgl. exemplarisch V. 3340f., 3386.

¹⁴³⁹ Lexer Bd. 1 (1872), Sp. 1592f.

¹⁴⁴⁰ Deutlicher noch als Lexer wird im „Mittelhochdeutschen Wörterbuch“ von Bennecke/Müller/Zarncke die „kiusche“ als über den Bereich der Sexualität weit hinausgehende Eigenschaft der vernunftgeleiteten Mäßigung definiert – „die eigenschaft, nach der man vernünftiger überlegung, nicht blindem triebe folgt, daher a.) enthaltenheit, nicht bloß in beziehung auf den geschlechtstrieb [...]“ BMZ Bd. 1 (1854), Sp. 823a. In dieser Arbeit wird die Bedeutung von *kusche* ist jedoch klar auf den Bereich der Sexualität beschränkt.

(ehelicher) Sexualität, wie sie die Figur Ludwigs in diesem und auch den anderen Texten besitzt, dagegen deutlich näher. Ludwigs ‚keusches‘ Verhalten ist die entschiedene Manifestation seiner inneren Überzeugung, der sexuelles Begehren und Wollust absolut fremd sind¹⁴⁴¹ – was jedoch nicht heißt, dass er im geschützten Binnenraum seiner Ehe sexuell enthaltenam gelebt hätte, wie im anschließenden Kapitel dargelegt wird.

Deutlich illustrieren drei Anekdoten die moralgeleitete Einstellung Ludwigs zur Sexualität. Stets bieten sich Ludwig dabei diskrete, bequeme Gelegenheiten zum Ehebruch. Der junge Fürst ist jedoch nicht verführbar, immer wieder erweist er sich als souverän und völlig unanfechtbar, was seine „kiusche“ und eheliche Treue betrifft. In der ersten Versuchungsszene (vgl. V. 3161–3191) weist Ludwig zornig das Angebot eines Mannes „von dummer rede“ (V. 3177) zurück, der ihm eines der tanzenden Mädchen zuführen will, denen Ludwig in unschuldiger Freude zusieht.

„Der kusche furste zornes vol / Sprach balde: ‚la di rede varn: / Wilt du dich rechte an mir bewarn, / So endü solicher rede niht.‘ / Der dumme floch in der geschiht / Von sime herren so zu hant / Verstummet, ummer me geschant. / So schein des herren kuschekeit.“ (V. 3184–3191)

Während der Erzähler das Publikum hier noch über Ludwigs Beweggründe im Unklaren lässt, ist es die Figur Ludwigs selbst, die Walter von Vargula und damit die Rezipienten über ihr Motiv für die fortwährende Ablehnung von Ehebruchsangeboten informiert. Das geschieht in der Episode der zweiten, wegen des intimen Arrangements mutmaßlich noch größeren Versuchung (vgl. V. 3345–3380):

„Der reine furste wol gedan / Wolde ein lutzel ruwe han: / Er legete an ein bette sich. / Nu wart getriben sunder wich / Mit ime ein lutzel schimpes, / Unwehes ungelimpes, / Daz si erkanten sine schame: / Iz wart ein junges wibesname / Geworfen an sin bette dar. / Sa des der furste wart gewar, / Er dachte ime ungemüde. / Da bi was ouch der gude / Her Walter von Pharila. / Zu deme sprach der herre iesa: / ‚Walter, an den druwen din, / Verschicke mir diz frouwelin, / Die man dürg gamen hie verbarg: / Da gib ir silbers eine marg, / Daz si mit liebe hinnan ge. / Ouch wil ich dir sagen me: / Entseze ich deheine

¹⁴⁴¹ Weinstein und Bell differenzieren ebenfalls: „While virginity was a physical fact, a state of never having ‚known‘ the flesh, chastity was a state of mind, a facet of the Christian mentality [...]“. Weinstein, Donald/Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom 1000–1700*, Chicago/London 1982, S. 83. Vgl. auch Barow-Vassilevitch (2007), S. 60f.

*missetat, / Noch wil ich is haben rat. / Daz ich hie mide ervere / Unde ouch also
beswere / Elizabeth di reinen, / Di ich mit truwen meinen.' / Des herren wille
also geschach: / Di frouwe gienc an ir gemach.“ (V. 3353–3380)*

Ludwigs Reaktion ist auch hier eindeutig: Er will weder die Sünde des Ehebruchs auf sich laden noch seine geliebte Elisabeth mit Kummer über eheliche Untreue belasten. Daher kommt eine sexuelle Verfehlung für ihn niemals infrage. Ludwigs Verhalten ist edel und vorbildlich in mehrfacher Hinsicht. Er sorgt sich nicht nur um sein eigenes Ansehen, sondern umsichtig auch um das der jungen Frau; die Mark Silber, die er ihr aushändigen lässt, ist im Kontext der Darstellung seines Charakters im gesamten Text wohl weniger als ‚Schweigegeld‘ denn als ‚Sozialleistung‘ zu sehen.

Die dritte Verführungsszene (vgl. V. 3387–3460) trägt deutlich schwankhafte Züge: Ein Ritter aus Ludwigs Herrschaftsbereich offenbart seinem Herrn diskret seine sexuelle Impotenz und bittet Ludwig, an seiner Stelle für den notwendigen Erben zu sorgen. Statt mit Verärgerung begegnet Ludwig diesem dreisten Ansinnen mit dem Verständnis eines Herrschers, dem das Problem feudaladliger Kinderlosigkeit bewusst ist:

*„Lachen er begunde, / Der furste hogelich gemüt: / Er nam die affenheit für güt /
Uzwert in gedülde, / Alse er is volgen wölde.“ (V. 3406–3410)*

Ohne gleich klarzustellen, dass er dem Wunsch des Ritters niemals nachkommen werde, kündigt er dem Ritter seinen Besuch an. Unter dem Vorwand, er selber bräuchte es, trägt Ludwig seinem Arzt auf, ein aphrodisierendes Medikament herzustellen. Er verabreicht es dem Ritter, der dessen Wirksamkeit umgehend verspürt und Ludwig bittet, vom ursprünglichen Plan Abstand zu nehmen. Erst jetzt stellt Ludwig seine eigene Position klar:

*„Nu wizzes daz ich nit enquam / Uf ander aventure, / Wen daz dich dise sture /
Smacheide uberhebe / Unde ouch din vrouwe id snebete / An keiner
missewende.“ (V. 3440–3445)*

In dieser Szene wird Ludwig nicht nur als unverführbar und souverän im Umgang mit derart delikaten Umständen präsentiert, sondern auch als guter Landesherr und verständnisvoller Freund eines Standesgenossen.

Das betont der Erzähler, anders als Dietrich, am Ende der Episode auch selbst:

„Ei schouwet wi der reine man / Den ritter keren nu began / Von sunderlicher swere; / Unde daz er ober were / Des lumundes forte, / So bleib er in dem worte, / Der edele unde der frie, / Da er dise arzetie / Iesch in so druwelicher mane, / Alse in der werre lengete ane.“ (V. 3451–3460)

Dietrich von Apolda schildert ausführlich¹⁴⁴² noch eine weitere einschlägige Episode, die den hier beschriebenen Szenen chronologisch wohl vorgeschaltet sein müsste. Sie ähnelt einer der anderen Verführungsszenen, denn auch hier wird Ludwig eine schöne Jungfrau ins Bett gelegt. In drei Punkten unterscheidet sie sich jedoch davon: Zunächst berichtet der Erzähler von der Irritation und Sorge, die das überaus sittsame Verhalten des jugendlichen Fürsten unter seinen Gefolgsleuten hervorgerufen habe, die körperliche Impotenz und damit die Kinderlosigkeit Ludwigs befürchtet und nicht begriffen hätten, dass seine Enthaltensamkeit rein aus Sittsamkeit und Charakterstärke resultiert habe.¹⁴⁴³ Darüber hinaus ist diese Szene bei Dietrich von Apolda die einzige, in der es explizit der Teufel, „[a]ntiquus igitur castitatis inimicus“¹⁴⁴⁴, selbst darauf abgesehen hat, Ludwig sexuell zu verführen und deshalb einen Edelmann dazu veranlasst, Ludwig auf die Probe zu stellen.¹⁴⁴⁵ Die dritte Besonderheit der Szene besteht darin, dass die anscheinend noch kleine Elisabeth Zeugin der Versuchung wird.¹⁴⁴⁶ Trotz ihres jungen Alters ist ihr anscheinend die Absicht, mit der die Jungfrau Ludwig zugeführt wird, sofort klar, und sie beginnt zu weinen.¹⁴⁴⁷ Wie um den etwaigen Verdacht auszuräumen, Elisabeth könne eifersüchtig sein, verdeutlicht Elisabeth auf die Frage hin, warum sie weine: „*Quia volunt [...] preciosam animam fratris mei capere et*

¹⁴⁴² Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76–80.

¹⁴⁴³ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76: „*Qui cum adolescens esset, adeo castus extitit et pudicus, ut plerique eum matrimonio inhabilem reputarent verentes, quod ipso mortuo sine herede principatus et dominium Thuringiorum remaneret, non intelligentes, quod pie et honeste carnis petulanciam declinaret.*“

¹⁴⁴⁴ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76.

¹⁴⁴⁵ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76.

¹⁴⁴⁶ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76: „*Cumque duceretur ad castrum, erat beata Elyzabeth parvula ludens in area cum coevis puellis suis.*“

¹⁴⁴⁷ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76: „*Cognito quod sponso suo altera adduceretur, flevit amare.*“

dampnare.¹⁴⁴⁸ Es geht ihr also – und damit zeigt sich bereits ihre unbeirrbar auf das persönliche Seelenheil ausgerichtete moralische Bewertungsskala – vielmehr um den Erhalt der seelischen Unbeflecktheit ihres Bräutigams als um eigene Besitzansprüche. Elisabeth bleibt auch nicht verborgen, dass die Jungfrau, mit Silbergeld beschenkt, Ludwigs Räume sehr bald wieder verlässt, und sie ist glücklich über Ludwigs heiligmäßige moralische Standfestigkeit.¹⁴⁴⁹ Der Erzähler bilanziert:

*„Intuere nunc iustum dei iudicium et iocundum! Portat iniquus minister sathane confusionem intollerabilem, virgo fatua pecuniam instabilem, Elysabeth leticiam ineffabilem, princeps pudicus gloriam et honorem.“*¹⁴⁵⁰

Gott selbst hat entschieden, jeder der Beteiligten hat den gerechten Lohn erhalten: Elisabeth unbeschreibliche Freude, Ludwig Ruhm und Ehre. Es stellt sich die Frage, warum der Dichter der mittelhochdeutschen Vita gerade diese Episode nicht von Dietrich übernommen hat. Er hätte damit verdeutlichen können, dass Ludwig auch schon vor dem Vollzug der Ehe mit Elisabeth über gefestigte moralische Prinzipien verfügte. Denkbar wäre, dass der Dichter eine gewisse Redundanz vermeiden wollte, ähnelt die Geschichte doch in vielen Zügen der in V. 3345–3380 erzählten, oben geschilderten Szene. Ebenfalls Spekulation bleiben muss die Überlegung, ob der Dichter die Episode nicht wegen Elisabeths Reaktion bewusst außer Acht gelassen haben könnte. Als die Jungfrau zu Ludwig gebracht wird, ist Elisabeth darüber verzweifelt. Sie scheint also keineswegs von der Widerstandskraft Ludwigs gegenüber der sexuellen Versuchung überzeugt zu sein. Auch ihre offenkundig tiefe, triumphierende Erleichterung nach der raschen Verabschiedung der Jungfrau weist darauf hin. Dies kann jedoch nur ein möglicher Erklärungsansatz sein, dessen Plausibilität unbewiesen bleiben muss und der deshalb leicht von der Hand zu weisen wäre. Letztendlich kann es also auf die Frage, warum der Dichter diese Geschichte nicht in die mittelhochdeutsche Vita integriert hat, keine eindeutige Antwort geben.

¹⁴⁴⁸ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 76f.

¹⁴⁴⁹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 78: „*Ante enim tristabatur super iniquitate impudicie, iam vero congaudebat puritati sanctimonie.*“

¹⁴⁵⁰ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 78f.

Ludwigs ‚Charakter‘ zeichnet sich noch durch zahlreiche weitere vorzügliche Eigenschaften aus:

„Der fürste was ouch anderweit / Mit suzen reden wol bedaht, / An senften siden vollebraht. / Menlich, stede was sin müt. / Waz ouch ein strenge ritter düt, / Wie man zu stride komen sol, / Da zu was er behende wol.“ (V. 3192–3198)

Solchen ritterlichen Kampfesmut zeigt Ludwig auch, als er einen am Hof lebenden Löwen, den er in seinem Schlafzimmer überrascht und der ihn angreifen will, durch beherztes Gebrüll bezähmt (vgl. V. 3199–3239). Auch Dietrich von Apolda berichtet von diesem Ereignis. Aufschlussreich erscheint der Erzählerkommentar bei Dietrich: „*Hoc factum non tam magnanimitati quam fidei estimo deputandum.*“¹⁴⁵¹ Das überträgt der Dichter der mittelhochdeutschen Vita so: „*Me wolde ich jehen der geschicht / Des glouben wirdekeide, / Denne heldes kunheide.*“ (V. 3240–3242) Das weist hin auf eine symbolgeladene Lesart der Episode. Das wilde Tier dringt ins Schlafgemach Ludwigs ein und gefährdet sein Leben, also seine körperliche Unversehrtheit, so wie die ihm zugeführten, in sein Schlafgemach gebrachten jungen Frauen eine Gefahr für Ludwigs seelisch-moralische Unversehrtheit darstellen. Dazu passt auch Monika Reners Anmerkung zur lateinischen Edition,¹⁴⁵² die in Ludwigs Verhalten dem Löwen gegenüber eine Parallele sieht zur Dämonenvertreibung Jesu, die mit ähnlichen Worten vonstatten gegangen sei (vgl. Mk 1, 25; Lk 4,35).¹⁴⁵³ Ludwig wird darüber hinaus beschrieben als idealer Ehemann, Fürst und Christ (vgl. V. 3243–3339). Er ist ehrlich und zuverlässig, steht zu seinem Wort, ist höflich zu Frauen und freigiebig zu den Armen, gesellig in höfischer Gesellschaft und bei Seinesgleichen gern gesehen. Beliebt bei allen Menschen, ist er gleichzeitig fromm und bestrebt, jeden Tag die Messfeier zu besuchen; das Lob Gottes führt er zu jeder Zeit im Munde. Als Lehnsherr ist er streng, aber gerecht. Gipfelnd in einer *laudatio temporis acti* (vgl. V. 3292–3338) lobt der Erzähler die Friedensherrschaft Ludwigs und die

¹⁴⁵¹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 80.

¹⁴⁵² Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 80, Anmerkung 15.

¹⁴⁵³ Daria Barow-Vassilevitch nennt ohne Quellenangabe eine ähnliche Episode aus der Überlieferung zur jüngsten Tochter des Landgrafenpaars, Gertrud. Als Äbtissin des Klosters Altenberg habe sie „einen ausgebrochenen Löwen durch Wort und Handbewegung“ zähmen können. Barow-Vassilevitch (2007), S. 55.

Zufriedenheit der Menschen während der Regierungszeit des Fürsten.¹⁴⁵⁴

„Nieman des habe wunder, / Wande edel lude waren / Warhaft in den jaren; / Den herren fride fugete, / Den rittern ouch benugete / Mit gabe unde an ir solde, / Wi man in sturen wolde; / Daz folg was alles in der schar / Geruweg unde otmude gar. / Der furste lobebere / Was gar ein gut rihtere: / Des wart den luden fride. / Da wonte warheit mide; / Bi disen zwein gefuge / Was folle unde alle gnuge: / Des bliben sunder leide / Di lude in sicherheide.“ (V. 3310–3326)

Die idealen Zustände, die in Thüringen für all seine Bewohner herrschen, hat das Land seinem Fürsten und seiner Fürstin zu verdanken.¹⁴⁵⁵

Ludwigs enge Bindung an Gott drückt sich besonders auch in seiner letzten Lebensphase als Kreuzfahrer aus, die relativ breiten Raum in der Elisabethvita einnimmt (V. 4113–4758).¹⁴⁵⁶ Sein Verhalten stellt das Ideal des Kreuzfahrers vor: Voll Demut, Ernst und Frömmigkeit bereitet er sich auf den Kreuzzug vor, profanes Streben nach Reichtümern und weltlicher Ehre sind ihm dabei völlig fremd.¹⁴⁵⁷ Der tränenreiche Abschied von Hofstaat, Land und Bevölkerung bei Ludwigs Aufbruch (vgl. V. 4260–4392)¹⁴⁵⁸ verdeutlicht noch einmal seine Beliebtheit als Landesherr, genauso wie die Trauer bei seinem Begräbnis (vgl. V. 5563–5739). Auch Ludwigs

¹⁴⁵⁴ Die Charakteristika der Landesherrschaft des historischen Ludwig IV. knapp zusammengefasst hat Kälble (2007a), S. 77–92.

¹⁴⁵⁵ V. 3327–3338: *„In dirre zit was Düringenlant / An wurde lobesam erkant: / Daz volc was alles eingemüt, / Geneme, andechtec unde früt. / Iz was ouch sunder spoten gamen / Von des werden fürsten namen / Gezieret wunnecliche: / Ouch was iz lobeliche / Genamet von der wirdekeit, / Di an di claren was geleit, / Frouwen sente Elizabet, / Der lob in allen zungen stet.“* Diese Laudatio ist übernommen von Dietrich von Apolda, vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 82f. Zu dieser Textpassage vgl. Werner (1987), S. 537. Matthias Kälble betont dagegen, dass die Maßnahmen Ludwigs IV. zur Herrschaftsverdichtung in Thüringen das Armutsproblem in seinem Territorium eher verschärft hätten, Ludwig an der zunehmenden Armut also zumindest eine Mitschuld getragen habe. Vgl. Kälble (2007a), S. 86. Ob dieser Zusammenhang den Autoren der Viten allerdings überhaupt hätte klar sein können, darf bezweifelt werden.

¹⁴⁵⁶ Zum Kreuzzugsunternehmen Ludwigs IV. aus historischer Sicht vgl. Tebruck, Stefan: Militia Christi – Imitatio Christi. Kreuzzugs-idee und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 137–152. Im Folgenden zitiert als: Tebruck (2007a).

¹⁴⁵⁷ Zur Vorbereitung des Kreuzzugs und der Rolle Elisabeths dabei vgl. das folgende Kapitel.

¹⁴⁵⁸ V. 4288–4292: *„Di alden mit den jungen / Weineten alle gliche: / Der arme unde ouch der riche, / Di ritte unde des volkes schar / Weinten alle sament gar.“*

frommes Ertragen seiner Krankheit und sein Sterben (vgl. V. 4525–4758)¹⁴⁵⁹ kann im christlichen Sinne als vorbildlich bezeichnet werden. Bevor der ‚Ludwigteil‘ der mittelhochdeutschen Elisabethvita in der Erzählung von Kreuzfahrt und Tod Ludwigs gipfelt und endet, fasst der Autor in einem biblischen Rekurs noch einmal sein Sinnangebot zur Figur Ludwigs zusammen. In einem mehr als 50 Verse langen Kommentar, der im Wesentlichen eine Übersetzung aus Dietrichs Text darstellt,¹⁴⁶⁰ erklärt der Erzähler, warum Ludwigs Lebensführung so gottgefällig gewesen sei (vgl. V. 3899–3952). Er beruft sich dabei auf Jesus Sirach 25,1 (vgl. V. 3905–3925):¹⁴⁶¹

„Drei Dinge gefallen mir, / sie sind Gott und den Menschen angenehm: / Eintracht unter Brüdern, Liebe zwischen Freunden, Mann und Frau, die einander verstehen.“

Misst man Ludwigs Lebensführung an dieser biblischen Weisheit, hat er alles richtig gemacht und führt ein ideales Leben.¹⁴⁶² Das Verhältnis zu seinen Brüdern ist liebevoll und ungetrübt¹⁴⁶³ – ein Umstand, der einen umso größerer Schatten auf das Verhalten der beiden Brüder gegenüber ihrer Schwägerin Elisabeth nach Ludwigs Tod¹⁴⁶⁴ werfen wird. Seinen christlichen Nächsten gegenüber, besonders den Armen, habe Ludwig stets liebevolle *milte* erwiesen:

„Der furste drug ouch minne / Dugentlicher sinne / In mildeclichen listen / Gein sinen ebencristen, / Zu den armen aller meist / Mit suzer gabe volleist.“
(V. 3935–3940)

¹⁴⁵⁹ V. 4686–4692: *„Er richte sich vil ebene / In daz ewecliche lant, / Da unser heimude ist erkant. / In dugentlicher volleist / Beval er gode sinen geist, / An sine gnade er sich berief, / In gode er selecliche entslieff.“* Vgl. zum guten Sterben von der Nahmer, Dieter: Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter, Darmstadt 2013; im Folgenden zitiert als von der Nahmer (2013) und Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter, Düsseldorf 2003. Im Folgenden zitiert als: Ohler (2003).

¹⁴⁶⁰ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 96.

¹⁴⁶¹ Hinweis von Monika Renner in Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 96, Anm. 42.

¹⁴⁶² V. 3926–3929: *„Nu prufet aber danne, / Wi daz vollekomen ist / In mildeclicher midewist / An deme fursten riche [...]“*

¹⁴⁶³ V. 3930–3934: *„Daz er so lustedliche / Mit sinen brudern allen zwein / Kunde dragen uber ein / In dugentlicher munste / Zu bruderlicher gunste.“*

¹⁴⁶⁴ Vgl. dazu genauer Kap. 4.4.5.

Ludwig erfüllt auch den dritten Punkt dieses kleinen Tugendkatalogs. Seine harmonische Ehebeziehung zu Elisabeth gilt als letzter Beweis seines vollständig gottgefälligen Lebenswandels:

*„Waz ouch werder fruntschaft / In minne dugentlicher craft / Der werde furste
riche / Unde ouch di lobeliche, / Elizabeth di clare / In zarter antbare / Beide
ein ander hilden, / Waz mildekeit si wilden / Ein ander alle stunde / In herzen
unde in munde, / Daz hilfet uns beweren / Diz buch mit zarten meren.“*
(V. 3941–3952)

Wie der Dichter seine Ludwigsfigur von den Rezipienten gesehen haben möchte, macht er im Kontext einer der Verführungsszenen in einem Erzählerkommentar deutlich:

*„Nu schouwet welch ein nuwer / Joseph so getruwer / An dem herren da
erschein, / Der durch druwe disen mein / Dirre unkuschekeide / Versagete iesa
gereide.“* (V. 3381–3386)

Diese Bemerkung findet sich wortwörtlich bei Dietrich von Apolda.¹⁴⁶⁵ Ludwigs Darstellung als ‚neuer Josef‘ ist im Kontext dieser Arbeit von Bedeutung. Sie überrascht zunächst, denn weder ist Ludwig – wie in der Darstellung des Joseph von Nazareth in der abendländisch-mittelalterlichen Kulturgeschichte üblich – ein schwacher alter Mann, sexuell impotent und daher notwendigerweise enthaltsam,¹⁴⁶⁶ der mit seiner deutlich jüngeren Ehefrau deren Kind anderer, göttlicher Provenienz aufzieht, noch führen Ludwig und Elisabeth eine sexuell enthaltsame Josefsehe wie die Heiligen Heinrich und Kunigunde. Die Analogie erklärt sich jedoch aus einer anderen Perspektive: Entgegen der rechtlich und gesellschaftlich inferioren Stellung der Ehefrau nehmen Maria wie auch Elisabeth heilsgeschichtlich bzw. hagiografisch eine Position ein, die ihren jeweiligen Ehemännern nur ein Dasein in ihrem Schatten zuweist. In beiden Partnerschaften haben die Männer lediglich Schutz- und Förderfunktion für ihre in der Historie des Christentums ungleich bedeutsameren Ehefrauen. Während das Ehemodell der Heiligen Familie wegen seiner göttlichen Provenienz nicht exakt ‚nachgelebt‘ werden kann, wird die Bezie-

¹⁴⁶⁵ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 86: „*Ecce novus et ammirandus Ioseph, qui propter fidem oblatum crimen adulterii recusavit!*“

¹⁴⁶⁶ Vgl. Koschorke (2001), S. 30.

hung zwischen Elisabeth und Ludwig als Verkörperung absoluter christlicher Vorbildhaftigkeit dargestellt. Dass diese Beziehung, wie schon die beiden Fassungen des *Libellus* bestätigen, wohl tatsächlich von großer gegenseitiger Zuneigung und Achtung geprägt war, verstärkt den mit den Viten sicher propagierten Anspruch auf Nachahmbarkeit. Im Rahmen dieser Untersuchung muss daher auf die Charakterisierung der ehelichen Sexualität besonders eingegangen werden.

4.4.3 MIT DUGENTLICHER WOLLUST

Auch Episoden aus der Jugendzeit Elisabeths, die die mittelhochdeutsche Vita erzählt, sind für die Untersuchung der sexuellen Beziehung Elisabeths und Ludwigs von Bedeutung. Einen besonderen Stellenwert besitzen die Verse 813–851. Der Erzähler berichtet hier,¹⁴⁶⁷ wie sich Elisabeth im Kindesalter, einem üblichen Brauch folgend, einen Heiligen als persönlichen Schutzpatron gesucht habe. Beim gemeinsamen Losziehen mit anderen Mädchen habe sie sich den Evangelisten Johannes gewünscht und ihn auch prompt dreimal hintereinander zugelost bekommen. Die Dichter erklären, warum Elisabeth sich gerade Johannes gewünscht habe:

„Wande he hi uferden / Juncfrouwelicher hude plac: / Des bat mit truwen allen
dac / Die juncfrouwe edel unde güt / Wande si ouch kuslichen müt / Innerliche
druc zu gode.“ (V. 828–833)¹⁴⁶⁸

Nur Caesarius von Heisterbach, der die Begebenheit ebenfalls überliefert, geht in seiner Elisabethvita auf den Widerspruch ein, der sich aus Elisa-

¹⁴⁶⁷ Er folgt Dietrichs von Apolda Bericht ohne nennenswerte Veränderungen. Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 36f. Von der Auslosung des Patrons berichtet schon Elisabeths Gefährtin Guda im *Libellus*: „Item aliquantum adulta beatum Johannem ewangelistam, tamquam castitatis custodem, diu affectabat habere apostolum. Unde cum secundum consuetudinem dominarum omnium apostolorum nominibus vel in candelis vel in carta scriptis singulariter simulque super altare mixtim compositis, singulos sibi apostolos sorte eligentibus, ipsa beata Elysbeth oratione fusa secundum suum votum tribus vicibus sorte beatum Johannem recepit apostolum, [...]“. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 138f.

¹⁴⁶⁸ Daria Barow-Vassilevitch macht darauf aufmerksam, dass der Evangelist Johannes „in der theologischen und seelsorgerischen, speziell dominikanischen Literatur als Verkörperung der geistigen Minne und Keuschheit“ populär gewesen sei, so dass die Episode bei Dietrich deshalb „als beliebte[r] dominikanische[r], Johannes-Topos“ zu betrachten sei. Vgl. Barow-Vassilevitch (2007), S. 46. Allerdings stammt der Bericht von dieser Zulassung schon aus dem *Libellus*.

beths hier erfülltem Wunsch nach „*juncfrouwelicher hude*“ und ihrer späteren Ehe ergibt. Knapp kommentiert er, Gott habe in seiner wundersamen Fügung schließlich anders entschieden (und Elisabeth für das Eheleben bestimmt), auch wenn er in seiner Güte Elisabeths frommem Wunsch nach der Zulosung des Apostels entsprochen habe.¹⁴⁶⁹ Die auffällige Widersprüchlichkeit zwischen Elisabeths jugendlichem Keuschheitswunsch und ihrem späteren Eheleben (bei bereits gegebenem Eheversprechen!) kommentieren Dietrich von Apolda und sein mittelhochdeutscher Nachfolger dagegen nicht. Für diesen Umstand erscheinen zwei Interpretationsmöglichkeiten plausibel, wenn man davon ausgeht, dass die Nicht-Kommentierung der Szene durch die beiden Dichter bewusst geschehen ist und man die Tatsache berücksichtigt, dass die Episode schon im *Libellus* fast wortgleich mit Dietrich von Apolda überliefert wird – im nach der *Summa vitae* Konrads von Marburg ältesten der Texte zum Leben Elisabeths, der von Elisabeths enger und liebevoller Beziehung zu Ludwig berichtet, nicht etwa von Widerwillen der Ehe gegenüber. Es darf darüber spekuliert werden, warum die beiden Dichter nicht ganz auf die Szene verzichteten – immerhin wirft sie vor dem Hintergrund der weiteren Lebensgeschichte Elisabeths ja die durchaus berechtigte Frage auf, warum Gott Elisabeth ihren Wunsch zunächst dreifach erfüllt und ihr einen Patron ihrer Jungfräulichkeit zur Seite stellt, wenn sie einige Zeit später zur Ehefrau und Mutter wird. Denkbar ist, dass mit dieser Szene dargestellt werden sollte, wie vorbildlich sich Elisabeth in jeder Lebensphase, ihrem jeweiligen Status entsprechend, verhalten hat.¹⁴⁷⁰ Als keusch und enthaltsam wird die Jungfrau Elisabeth präsentiert, in der Rolle der Ehefrau wird sie als sittsam und liebevoll, im Status der Witwe als aufopfernd

¹⁴⁶⁹ Caesarius von Heisterbach: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 20: „*Cumque aliquantulum adulta esset, beatum Iohannem ewangelistam tamquam castitatis amatorem habere apostolum affectabat eumque imitari, quamquam Deus mira sua dispensatione aliter ordinasset. [...] Ex quo probatur, quod pius Dominus in hoc ipso pium virginis adimplevit desiderium.*“

¹⁴⁷⁰ Der von den beiden Vitendichtern wohl nicht benutzte Prolog „*Ad decus et honorem*“ zum längeren *Libellus* weist explizit darauf hin, dass Elisabeth als Jungfrau, Ehefrau und Witwe den (weiblichen) Gläubigen aller drei Stände zum Exempel geworden sei. Der sog. *Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*. Mit Benutzung aller bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig und mit kritischer Einführung hg. und erläutert von Albert Huyskens, Kempten/München 1911, S. 1–9. Vgl. hierzu auch: Würth, Ingrid: Elisabeth und die drei Stände der Frauen. Handschrift des längeren *Libellus*, Prolog ‚*Ad decus et honorem*‘. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 382f.

und gütig beschrieben werden. Möglicherweise dient die Episode auch dem Ausweis der Gottgefälligkeit, der unzweifelhaften Heiligung von Elisabeths Lebensweg trotz des Widerspruchs zwischen Johannespatronage und Eheleben: Gerade dadurch, dass der allwissende Gott – dem Elisabeths Schicksal wie das jedes Menschen schon bei ihrer Geburt bekannt war – zunächst Elisabeths Jungfräulichkeit unter den besonderen Schutz des Evangelisten gestellt hat, wäre dieser Interpretation nach bewiesen, dass der Lebensweg der Heiligen mit der göttlichen Vorsehung übereinstimmt.

Für alle überlieferten Texte ist das Faszinosum der Figur der heiligen Elisabeth sicherlich auch mit der Unbeirrbarkeit zu erklären, mit der sie auf ihrem besonderen Lebensentwurf beharrt, der in eklatantem Widerspruch¹⁴⁷¹ zur Lebenswelt des Hochadels der Zeit steht. So sehr Elisabeth mit *caritas* und Armenfürsorge, Krankenpflege, Verzicht auf Komfort und Luxus, mit Gebet und Geißelung auch dem zeitgenössischen Heiligenideal entspricht,¹⁴⁷² gibt es einen zentralen Punkt in ihren Viten, in dem sie sich deutlich von anderen Heiligen abhebt: ihre liebevolle Beziehung zu Ludwig, die die Quellen deutlich hervorheben. Dietrich von Apolda und der Dichter der mittelhochdeutschen Vita berichten in ihren Texten – basierend auf dem *Libellus* der Dienerinnen¹⁴⁷³ – zunächst mehrfach von Anfeindungen gegen Elisabeth, die die sich nun konkretisierenden Pläne zur eigentlichen Eheschließung mit Ludwig ernsthaft in Gefahr bringen.¹⁴⁷⁴ Zu diesem Zeitpunkt, am Ende ihrer Kindheit,¹⁴⁷⁵ bringt Elisabeth die besten Voraussetzungen für ein würdevolles, vorbildlich auf Gott ausgerichtetes Erwachsenenleben mit; ihre Frömmigkeit nimmt beständig zu.¹⁴⁷⁶ Damit wächst die moralische Distanz zu der ihr immer

¹⁴⁷¹ Vgl. hierzu Kap. 4.4.5.

¹⁴⁷² Vgl. Goodich, Michael: *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25).

¹⁴⁷³ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140f.

¹⁴⁷⁴ Kälble (2007a), S. 87 hält es aufgrund der gewandelten politischen Machtverhältnisse nach dem Ende des staufisch-welfischen Thronstreits für plausibel, dass tatsächlich nach einer unterdessen vorteilhafter gewordenen Eheverbindung für Ludwig gesucht worden ist.

¹⁴⁷⁵ „Iezu vergangen was di zit, / Dar an des Kindes alder lit“ (V. 1093f.).

¹⁴⁷⁶ V. 1096–1103: „Nach kintlicher unscholt / Ginc ir ein bezzer alder zû: / Gerneret wart ir aber nû / Minne unde geistliche dugent. / In juncfrouwelicher mugent / Nach godes suze follebraht / Wus innerlich ir andacht / Unde ir geistlichen side.“

feindseliger entgegentretenen höfischen Umgebung. Hagiografisch konventionell und erwartbar wäre eine freudige Reaktion Elisabeths auf die Gefährdung der Ehepläne: Als fromme Jungfrau würde die künftige Heilige ihre Jungfräulichkeit unbedingt bewahren wollen.¹⁴⁷⁷ Elisabeth dagegen zeigt sich in den wichtigen Versen 1093–1231 bestürzt und verzweifelt. Der Erzähler der mittelhochdeutschen Vita führt aus, einflussreiche Dienstleute und Amtsträger des thüringischen Hofes hätten Elisabeth wegen ihrer Frömmigkeit angefeindet. Als Argument für die Rücksendung Elisabeths zu ihrem Vater nach Ungarn hätten sie jedoch eine zu geringe Mitgift Elisabeths ins Feld geführt¹⁴⁷⁸ und sich für eine politisch günstigere Verbindung mit einer Frau aus der unmittelbaren Nachbarschaft Thüringens ausgesprochen (vgl. V. 1146–1155). Elisabeth reagiert mit „[j]amer“ und „ungemach“ (V. 1107) auf die Gefährdung ihrer Position; der Erzähler vergleicht ihre Situation gar mit der Christi. So wie Christus Böses von denen widerfahren sei, denen er Gutes getan habe, so sei es auch Elisabeth ergangen (vgl. V. 1122–1131).¹⁴⁷⁹ Die vermeintlichen Eehindernisse sind hier rhetorisch so geschickt verpackt, dass sie gleichzeitig entkräftet werden. Der *Libellus* berichtet einfach von der Behauptung, wonach Elisabeths Mitgift zu gering ausgefallen sei,¹⁴⁸⁰ der Dichter

¹⁴⁷⁷ Die Beispiele für in die Ehe gezwungene fromme Frauen des Mittelalters, die den (sexuellen) Umgang mit ihren Ehemännern verabscheuten, sind Legion. Vgl. exemplarisch die Viten Dorotheas von Montau und Marias von Oignies. Vgl. Toeppen, Max (Hg.): *Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder*. In: *Scriptores rerum Prussicarum*. Bd. 2. Hg. von Theodor Hirsch/Max Toeppen/Ernst Strehlke, Leipzig 1863, S. 179–374; Jacobus de Vitriaco: *Vita Marie de Oegnies*. Hg. von Robert B. C. Huygnes, Turnhout 2012, im Folgenden zitiert als: Jacobus de Vitriaco: *Vita Marie de Oegnies*; weitere Beispiele bei Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles u.a. 1987, S. 215. Im Folgenden zitiert als: Bynum (1987).

¹⁴⁷⁸ V. 1136–1145: „Si jahan unde funden rat, / Daz man dar an genente, / Daz man si wider sente / Deme vader heim zu lande: / Er hette is ummer schande / Unde an eren ummer gnatz, / Daz siner jungen dochter schatz, / Ir wideme, ir cleinode / Were alse rechte snode, / Den si zu lande hette bracht.“

¹⁴⁷⁹ „Der uzerwelten nu geschach / Zu der selben friste / Alse unseme herren Criste / Nach dirre wis unde deme spor / Ouch geschehen was hi for, / Deme umme sine mildekeit / Schufen arge wichte leit: / Minne er in bezougete, / Haz ime wider ougete / Di vil ungetruwe diet.“ Diesen Vergleich zieht auch Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42.

¹⁴⁸⁰ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140: „Cum vero facta esset viripotens et nubilis, graves et manifestas persecutiones passa est a proximis vassallis atque consiliariis sponsi sui futuri mariti, quem inducere modis omnibus conabantur, ut ipsam repudiatam patri suo regi remitteret, eo quod minus sollempniter eam dotatam, quam et soceri et futuri generi deceret excellentiam, asserebant, [...]“

der mittelhochdeutschen Vita jedoch enttarnt – anders als Dietrich von Apolda – dies als Scheinargument; vielmehr habe man Elisabeth „[u]mme ir seleclichen dat“ (V. 1135) loswerden wollen. Dabei erscheint die Argumentation der fürstlichen Ratgeber in machtpolitischer Hinsicht völlig plausibel: Elisabeths Vater ist jetzt, da der Thronstreit entschieden und das Reich unter der Herrschaft Friedrichs II. befriedet ist, nicht mehr der am dringendsten benötigte Allianzpartner. Zu den Gegnern Elisabeths gehört auch die Witwe Landgraf Hermanns, Sophie:

„Ir swiger ouch in missetat / Begunde iezu bedrachten sich: / Si wolde di maget
lobelich / Zu nunnen in ein closter geben, / Da sult si weizgot inne leben / Biz
an ir libes ende.“ (V. 1156–1161)

Aus der Perspektive dieser Arbeit ist es von großer Bedeutung, dass die Aussicht auf ein Klosterleben als Alternative zur Ehe für Elisabeth überhaupt nicht als verlockende Alternative dargestellt wird. Sophies Pläne werden vom mittelhochdeutschen Erzähler dagegen ausdrücklich als „missetat“ (V. 1156) diskreditiert. Die Textstelle findet sich so schon bei Dietrich von Apolda,¹⁴⁸¹ im *Libellus* hingegen nicht. Caesarius von Heisterbach erwähnt die gesamte Episode überhaupt nicht.¹⁴⁸² Dem Dichter der mittelhochdeutschen Vita ist es wichtig zu verdeutlichen, dass die Elisabethfigur seines Textes es offensichtlich nie in Betracht gezogen hat, den sich hier eröffnenden Weg ins Kloster einzuschlagen (und damit ihre Jungfräulichkeit dauerhaft zu erhalten). Zudem will er offenbar betonen, dass ein derartiges ‚Beiseiteräumen‘ der von Gott für Ludwig bestimmten Ehefrau geradezu als frevelhaft zu bezeichnen ist. Elisabeth fühlt sich völlig verloren, alleine und fremd am Thüringer Hof und wendet sich in ihrer Not und Bedrängnis an Gott (vgl. V. 1162–1167). Fest auf ihn vertrauend, schöpft sie aus ihrem Glauben neuen Mut und legt ihr Schicksal

¹⁴⁸¹ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42.

¹⁴⁸² Ihm ist es, vielleicht in Reminiszenz an Konrads von Marburg Bemerkung, Elisabeth habe den Verlust ihrer Jungfräulichkeit betrauert und es bedauert, die Ehe eingegangen zu sein, dagegen wichtig zu betonen, dass Elisabeth sich gegen den Wunsch ihres Herzens in die Ehe gefügt habe. Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 24: „Cumque beata et venerabilis virgo Elyzabeth ad nubile annos pervenisset, contra cordis sui desiderium nobilissimo principi Ludewico lantgravio desponsata est et matrimonio iuncta.“

ganz in Gottes Hand (vgl. V. 1172–1183 und V. 1202–1207).¹⁴⁸³ Gott verwehrt ihr seine Unterstützung auch nicht und schickt ihr als Tröster ausgerechnet ihren Bräutigam. Er sendet seinen Geist über Ludwig, so dass dieser seine sittsame Zuneigung zu Elisabeth entdeckt.¹⁴⁸⁴ Aufmerksam bringt er ihr Geschenke von seinen Reisen mit, redet ihr freundlich zu und nimmt sie oft „*dugentliche*“ (1228) in den Arm. Nach Gott ist Ludwig Elisabeths einziger Trost: „*Drostes wart di maget da / Von ir mahel innen bracht*“ (V. 1230f.). Hier wird also überdeutlich, was der Erzähler schon in der Prophezeiung Clinschors aufgezeigt hatte: Gott selbst will diese Verbindung, er fördert sie sogar aktiv. Die Beziehung der künftigen Eheleute zueinander ist liebevoll, aber „*heimeliche*“ (V. 1217). Dieser Umstand ist jedoch moralisch keineswegs anstößig, sondern ein Hinweis auf die spannungsgeladene Atmosphäre, mit der sich Elisabeth in diesen Texten bei Hofe konfrontiert sieht. Dietrich und der Verfasser der deutschsprachigen Vita beziehen sich in der Schilderung des Trostes, den Ludwig Elisabeth zuteil werden lässt, auf den *Libellus*, der bereits, wenn auch deutlich knapper, formuliert:

„*Super quo contemptu, cum more solito ad suum confugeret solum deum refugium necessitatem suam et se in ipsius ponens voluntate sibique recommendans, contra omnium opinionem et spem sponsum suum meroris et tristitie in omnibus habuit consolatorem occultum.*“¹⁴⁸⁵

Im *Libellus* wird nicht gesagt, dass Ludwigs Zuneigung auf Gottes direktes Eingreifen zurückzuführen gewesen wäre, allerdings wäre eine solche

¹⁴⁸³ Matthias Werner hat die Auffassung vertreten, dass Dietrich von Apolda in dieser Situation „bei der in anderen Viten zu erwarten wäre, daß die Heilige selbst alle Widerstände durch die Macht ihres Glaubens und die Hilfe Gottes überwinden werde“ „zur Lösung des Konflikts eine weltliche Kraft“ eingeführt habe, „[...] den thüringischen Adel, vertreten durch die Herren von Vargula“. Werner (1987), S. 533. Vgl. zustimmend Ash, Karina Marie: *Conflicting Feminities in Medieval German Literature*, Farnham/Burlington 2012, S. 139. Im Folgenden zitiert als: Ash (2012). Dem muss jedoch der eindeutige Befund entgegengehalten werden, dass für Elisabeth zunächst und vor allem die Hilfe Gottes zur entscheidenden Wendung führt, denn Gottes Einfluss auf Ludwig bereitet den Weg zur Eheschließung. Die für Elisabeth positive Einflussnahme der Herren von Vargula kommt ergänzend hinzu und unterstreicht die vorteilhafte Darstellung des thüringischen Landadels.

¹⁴⁸⁴ V. 1208–1217: „*Nu wart di maget here gedrost / In ir widermude / Nach vaterlicher gude: / Wande unser herre sinen geist / Sante, werde folleist / Lodewige ir mahel in, / Gnedeclieche in sinen sin, / Daz er vil dicke lise / In fruntlicher wise / Sprach ir heimeliche zu.*“ Nahezu wortgleich Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42.

¹⁴⁸⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140f.

Behauptung auch kaum vereinbar mit dem Zeugnischarakter dieser Quelle. In den Vitendichtungen hingegen wird Ludwig zum Werkzeug Gottes. Damit wird die Gottgefälligkeit der Beziehung noch einmal bekräftigend vor Augen geführt. Der *Libellus* sagt auch nichts davon, dass es, in Unkenntnis von Ludwigs Gefühlen, Überlegungen gegeben habe, wie man Elisabeth nach Ungarn hätte zurückschicken können. Die Feinde Elisabeths hätten, so die beiden Viten, auf das Gerücht vertraut, dass man Elisabeth das Eheversprechen aufgekündigt habe und für den Fürsten nun eine schöne, reiche Tochter eines nahe beheimateten Fürsten als Ehefrau gewinne wolle (vgl. V. 1232–1247). Es ist denkbar, dass diese Episoden aus der Ludwigsvita des Kaplans Berthold¹⁴⁸⁶ entlehnt wurden, denn sie tragen dazu bei, Ludwig in seiner Verlässlichkeit und Liebe zu Elisabeth uneingeschränkt positiv darzustellen. Als guter Fürst kann sich Ludwig in den beiden Texten¹⁴⁸⁷ auch auf gute Ratschläge der Vasallen verlassen, die von Anfang an auf der richtigen, nämlich auf Elisabeths Seite, gestanden haben, namentlich auf Walter von Vargula. Als ehemalem Anführer der Brautwerbungsgesandtschaft wird ihm die Rolle des mahnenden Fürsprecherers für die Anliegen Elisabeths zugewiesen. Die Gruppe der Ratgeber ist gekennzeichnet durch *triuwe* und Ehrlichkeit. Walther sucht das Vieraugengespräch mit seinem Fürsten (vgl. V. 1271–1320) und fragt Ludwig offen nach dessen Sicherheitsversprechen und dem Wahrheitsgehalt der üblen Gerüchte (vgl. V. 1293–1302). Ludwigs Antwort gerät zum umfassenden Bekenntnis zu seiner Braut:

„Sihes du, Walther, hinen berg? / Obe er durchslagen goltwerg / Von grunde in rehter swere / Biz an die hohe were / Unde aller dinge were min, / Sich, der muste e begeben sin, / Alse er zu rechte sülde, / E daz ich scheiden wülde / Mich von miner brude. / Laz sagen ok die lude / Waz si wollen ummer me. / Niman inscheidet unser e.“ (V. 1309–1320)

Die unverbrüchliche *staete* Ludwigs zu Elisabeth tritt in den Viten durch diese Szene noch deutlicher hervor als im *Libellus*. Ludwig ist äußerst loyal und Elisabeth aufrichtig zugetan. Als Fürst ist er offensichtlich souverän genug, sich nicht von den Gerüchten beirren zu lassen. Der letztzitierte Satz kann zudem als Hinweis auf die rechtliche Perspektive gelesen wer-

¹⁴⁸⁶ Vgl. oben Kap. 2.6.1.

¹⁴⁸⁷ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 44f.

den, die die Figur Ludwigs in den beiden Texten vertritt. Ludwig scheint die Ehe auch jetzt, noch vor der offiziellen Ehefeier und der Hochzeitsnacht, als bereits vollgültig geschlossen und unverbrüchlich anzusehen, während es Elisabeths Feinden am Hof anscheinend keine rechtlichen oder moralischen Konflikte bereiten würde, Elisabeth wegzuschicken. Mit einem symbolträchtigen Geschenk Ludwigs für Elisabeth endet die Episode. Walther von Vargula regt an, er könne Elisabeth die Botschaft von Ludwigs Liebe zum Trost und zur Ermutigung überbringen, „*[w]ande si mit rüwen ist behaft, / Mit leide in zwifellicher not*“ (V. 1328f.). Als Zeichen von Authentizität und Wahrheit der Botschaft erbittet er ein „*warzeichen*“ (V. 1332). Das Geschenk, das Ludwig Walther für Elisabeth gibt, ist ein Taschenspiegel, der auf einer Seite das Bild des gekreuzigten Christus zeigt (vgl. V. 1336–1350). Damit signalisiert Ludwig Elisabeth nicht nur seine unverbrüchliche Zuneigung, sondern auch und vor allem sein stilles Einverständnis zu ihrem frommen Lebenswandel, der den Widerspruch des Hofes provoziert hatte. Elisabeths erfreute Reaktion weist darauf hin, dass auch sie das Geschenk in diesem Sinne zu deuten weiß:¹⁴⁸⁸ Walther bringt ihr das Kreuzbild, die Liebesbotschaft gibt ihr neuen Mut:

„So diz alles nu geschach, / Daz si den spigel an gesach, / Da an ires herren
zeichen was, / Unde er di rede al uz gelas, / Seht, da began si lachen, / Geistliche
vroude machen: / Wande allez ir gemeine / Was luter unde reine.“ (V. 1359–
1366)

Während Manfred Lemmer¹⁴⁸⁹ in seiner Übersetzung V. 1361 auf Ludwig bezieht – „das Zeichen von ihrem Verlobten“ – scheint es plausibler davon auszugehen, dass in V. 1360f. Christus gemeint ist:¹⁴⁹⁰ „[...] dass sie den Spiegel betrachtete, auf dem das Zeichen [Christi] ihres Herrn zu sehen war, [...]“. In diesem Fall entspringt Elisabeths Freude der Erkennt-

¹⁴⁸⁸ Dagegen deutet Ash Elisabeths Lachen anders und führt es zurück auf die Intention der Dichter, die mit diesem Geschenk ausschließlich die romantische Liebe zwischen Elisabeth und Ludwig hätten präsentieren wollen: „Thus, it is not her faith in God or divine intervention that restores Elisabeth's happiness and ensures her future as a wife, but the romance fostered by Walter's intervention and Ludwig's affirmation of his love for her.“ Ash (2012), S. 140.

¹⁴⁸⁹ Das Leben der heiligen Elisabeth. Von einem unbekannten Dichter aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. von Manfred Lemmer, Berlin 1981, hier S. 28. Im Folgenden zitiert als: Das Leben der Heiligen Elisabeth.

¹⁴⁹⁰ Als Elisabeths „herre“ wird Christus auch in anderen Versen bezeichnet, vgl. z.B. V. 779, 892, 943, 960.

nis, das Ludwig ihre Frömmigkeit nicht nur billigt, sondern auch bereit ist, sie zu fördern. Die letzten Verse des Zitats präsentieren Elisabeths reine, keusche Zuneigung zu ihrem Verlobten. Ihr oberster „herre“ bleibt Gott – und das stellt für den gottesfürchtigen Ludwig offenkundig kein Problem dar. Rund hundert Verse später flicht der Dichter einen Erzählerkommentar zu diesem Geschenk ein, den er von Dietrich übernommen hat:

„Des küschen jungelinges mût, / Alse ich ûch sagen ûber lut, / Daz er nît sine minnen brut / Zu brodelicher geilheit, / Wen ok zu gnaden suzekeit / Mit siner gabe neigete; / Daz er iesa bezeigete, / Da man ir brachte sa zu hant / So herlichen prisant / In drostlicher milde, / Da unsers herren bilde / In crucifixes wise / In minneclichem prise / Stünt gemachet inne, / Daz geistlicher minne / Was ein recht gedude / Des fursten unde der brude.“ (V. 1440–1456)

Analog zur richtigen, frommen Gesinnung, mit der Elisabeth Ludwigs Geschenk empfangen hat, legt der Dichter offensichtlich großen Wert auf die Feststellung, dass Ludwig nicht aus „brodelicher geilheit“, sondern aus frommen, lauterer Motiven dieses Geschenk ausgesucht habe. Mit dem Schlüsselbegriff der „geistlichen minne“ ist dann auch der Charakter dieser Beziehung eindeutig fassbar. Dem Kommentar geht mit V. 1367–1420 eine Passage voraus, in der die Gottgefälligkeit der Beziehung überdeutlich herausgehoben wird. Gott stärkt Ludwig durch seine Gnade derart, „[d]az er den luden machte kunt / Wie sin wille so zu stunt / Gein siner brude were“ (V. 1389–1391). Autoritativ bringt Ludwig so die Neider zum Schweigen, so dass fortan niemand mehr wagt, Ludwigs Verbindung mit Elisabeth infrage zu stellen. Besonders aufschlussreich ist die folgende Bemerkung:

„Wande si bisunder hade / Got, der alle wunder tût, / Deme fursten edel unde gût / Bedirmt selbe zû der e. / Waz solte dan lange rede me / Uf geleet wider got, / Wa sin wille unde sin gebot / Inkeinen weg sich wendet? / Daz wirt ie volendet.“ (V. 1404–1411)

Der Erzähler spricht hier aus, was fast genauso auch schon bei Dietrich von Apolda steht.¹⁴⁹¹ Gott selbst hat diese Ehe gewollt und bestimmt. Die Gegner der Heirat stellen sich Gottes Gebot entgegen und versündigen

¹⁴⁹¹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 46.

sich damit. Interessant für den grundlegenden Diskurs um Ehe oder Enthaltsamkeit ist der Befund, dass die bei Dietrich von Apolda und in der mittelhochdeutschen Vita ständig wiederholte Beteuerung der Gottgefälligkeit der Ehe Elisabeths in den älteren hagio-biografischen Texten (*Summa vitae*, *Libellus* der Dienerinnen, Vita des Caesarius von Heisterbach) nicht zu finden ist. Möglicherweise treten die beiden späteren Viten-Dichter mit ihrem Verweis auf Gottes Willen den Rezipienten warnend entgegen, so dass niemand wagte, Anstoß daran zu nehmen, dass Elisabeth ihre Jungfräulichkeit nicht hatte bewahren können. Einleuchtender erscheint jedoch eine pragmatischere Erklärung: Elisabeths dreifache Mutterschaft hat Fakten geschaffen, über die theologisch nicht hinweggegangen werden konnte; zugleich haben ihr Leben und ihre Wundertätigkeit *post mortem* ihre Heiligkeit für die Zeitgenossen eindeutig bewiesen. Die logische Schlussfolgerung, dass somit auch ihr Eheleben im Sinne Gottes gewesen sein muss – erst recht, weil es ja in *geistlicher minne* gelebt wurde –, formulieren die beiden Dichter nicht nur an dieser Stelle deutlich aus.

In den Versen 1421–1439 informiert der Erzähler näher über die Natur der Ehebeziehung. Für Ludwig findet er lobende Epitheta.¹⁴⁹² Mit einer Anspielung auf Jesus Sirach 26,3¹⁴⁹³ erklärt der Erzähler Ludwigs Erkenntnis, welchen Schatz er an Elisabeth besitze:

„Der furste erkante endruwen baz, / Daz ein reine selic wib / Ist halben wec eins mannes lib, / Di mit gûden werken wol / An godes gnade erwerben sol, / Daz he ir ouch gefugen kan / zu mahel einen gûden man.“ (V. 1432–1438)

Auf den Erzählerkommentar zu Ludwigs Geschenk folgt in nur 23 Versen (V. 1457–1479) die Beschreibung der schlichten, prunklosen Eheschließung im Jahr 1221. Der offizielle Beginn des Ehelebens gibt den Dichtern Gelegenheit, das Idealbild einer christlich-keuschen Ehe zu zeichnen:

„Nu sehet wie got gefuget hat, / Der aller dinge maze kan, / Gedruwes wib, gedruwen man, / Beide heilic, beide gût, / Beide an eren glich gemût / Wol in der samenuge / Der selegen mahelunge, / Di sich in geistlicher lust, / Nit gar

¹⁴⁹² Vgl. V. 1422–1425: „Wie der selige jungelinc, / Ja der sîze brudegam / Zuchtec unde schamesam, / Der edel vürste junge [...]“

¹⁴⁹³ „Eine gute Frau ist ein guter Besitz; / er wird dem zuteil, der Gott fürchtet“; Hinweis von Renner in Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 46, Anm. 44.

*nach fleischlicher glust / An zwein gelieben da erhüb. / Ielich des andern libe
entsüb / Noch me in ganzer wunne, / Dan ieman glouben kunne.“ (V. 1480–
1492)¹⁴⁹⁴*

Elisabeth und Ludwig entsprechen sich exakt in ihrer Frömmigkeit, ihren guten Eigenschaften und ihrer Orientierung auf ein gottgefälliges Leben. Ihre Beziehung basiert nicht auf körperlich-sexuellem Begehren, sondern auf seelisch-frommem Gleichklang.¹⁴⁹⁵ Der körperliche ‚Ehevollzug‘ wird in den Texten nicht erwähnt. Entscheidend für die Bewertung der Ehe ist allein ihre fromme Basis – dann ist es offenkundig nicht erwähnenswert, dass die Ehe keine Josephe gewesen sein kann. Obwohl nicht explizit erwähnt, propagieren die Dichter vor dem Hintergrund der keuschen Mentalität des fürstlichen Paares und angesichts jeglichen Fehlens von sexuellem Begehren ein Eheideal, in dem der eheliche Geschlechtsverkehr alleine zur Zeugung von Nachkommen und zum Abwenden der Ehebruchsgefahr vollzogen wird.

Das „erste Bûch von Sente Elisabeth“ umfasst die Ereignisse bis zum Kreuzzug Ludwigs (vgl. V. 1493–4112). Der Dichter glorifiziert die makellose Keuschheit des Paares im Ehealltag. Elisabeth und Ludwig ergänzen sich in absoluter Idealität, so dass der Erzähler abermals ihr Lob anstimmt:

*„Ei welch ein selic mahelschaft, / Daz in so grozer liebe craft / Zwein gemecheden
under ein / Was gefuget, daz in zwein / So reine minne sich erhüb, / Daz si
flecken nit entsüb. / Ane alle brodecliche gelust, / Mit dugentlicher wollust / Was
ir fruntschaft understriht, / Daz si zu brodekeide niht / Was geneiget noch ge-
stalt. / Ir beider dugent manicvalt / Wüs unde ir geistliche zuht, / Daz si du-
gentlicher fruht / In beiden hatten wol gedaht / Unde ouch mit werken volle-
braht, / Kusche lebende an der e.“ (V. 1493–1509)*

Das bezeichnende Oxymoron der „dugentlichen wollust“ zeigt erneut, dass es eine geistlich-moralische Leidenschaft ist, die das Ehepaar in Freundschaft verbindet. Hier wird ein Keuschheitskonzept aufgerufen, das

¹⁴⁹⁴ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 46f. formuliert fast wortgleich.

¹⁴⁹⁵ Vgl. hierzu auch Haarländer, Stephanie: Zwischen Ehe und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), S. 211–229, hier S. 222. Im Folgenden zitiert als: Haarländer (2008).

schon aus der Charakterisierung der Ludwigsfigur bekannt ist.¹⁴⁹⁶ Nicht von sexueller Enthaltsamkeit ist die Rede, sondern von Reinheit, Schamhaftigkeit und rechter frommer Gesinnung. In enger Verbindung mit dieser in gegenseitigem Einverständnis gelebten „*kiusche*“ steht die Beschreibung von Elisabeths Bußübungen in den folgenden Versen. Elisabeth kasteit ihren Körper, fastet und durchwacht auf Knien viele Nächte im Gebet: „[d]az was ir vröde, ir selen spil: / Mit flize si der dinge pflac“ (V. 1518f.). Die Beschreibung der intimen Situation im Schlafzimmer des Ehepaars zeigt den Ernst, mit dem Ludwig Elisabeths eigenwilligen Glaubensweg unterstützt: Ludwig stellt sich schlafend, um Elisabeth nicht bei ihren Bußübungen zu stören, denn

„[d]en edelen fürsten wol gemut / Duhten alle ir wise gut, / Wande allez ir gemeine / Was seleg unde reine“ (V. 1537–1540).

Allerdings ist Ludwig – damit beweist er Zuneigung und *mâze* – um Elisabeths zarte jugendliche Gesundheit besorgt. Deshalb bremst er Elisabeths Übereifer in der Askese aus „*siner wisheit*“ heraus (1561), immer wenn er „*ir ubermaze*“ bemerkt (1560). Er hält sie während des Gebets an der Hand und bittet sie liebevoll, wieder ins Bett zurückzukommen (vgl. V. 1568–1578).

Gelassen und verständnisvoll reagiert Ludwig auch in einer Szene, von der Isentrud schon im *Libellus* berichtet hatte: Als Isentrud nachts versehentlich nicht Elisabeth, sondern Ludwig am Zeh zieht, um Elisabeth zum nächtlichen Gebet zu wecken, nimmt er die Verwechslung geduldig hin.¹⁴⁹⁷ Gerade dadurch, dass Ludwig Elisabeth auch in einer derart ‚privaten‘ Situation in ihrem Glauben fördert, erhält seine Unterstützung hohe Glaubwürdigkeit. Parallel dazu ist es dem Dichter offenbar wichtig, die Verbundenheit des Paares in der Öffentlichkeit ebenfalls zu demonstrieren. Beide ertragen es aus „*fruntlicher lust*“ (1586) zueinander nicht, lange voneinander getrennt zu sein; Elisabeth begleitet Ludwig selbst auf unwegsamen Pfaden und bei widrigen Wetterverhältnissen

¹⁴⁹⁶ Vgl. oben in Kap. 4.4.2.

¹⁴⁹⁷ V. 1625–1630: „Der fürste selig unde klug / Gedulteclich ir daz verdrug / In aller der gebere / Als ez ir frauwe were, / Der andacht er dar an entsub, / Do sich daz zehen drecken hub.“ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 146.

(fast) überall hin (vgl. V. 1579–1593), erkennt sie in Ludwig doch ganz richtig den maßgeblichen Förderer und Beschützer ihrer Frömmigkeit:

„Wande si daz wole erkante, / Daz sin geinwürtekeit / Werte niht ir arbeit, / Ir
andaht unde auch ir gebet / Unde waz sie guder werke det, / Wen daz er milde-
liche nû / Sie manete unde hielt dar zû.“ (V. 1590–1596)

Ein Schlüsselsatz für die Beurteilung ehelicher Sexualität in den Viten ist in der folgenden Passage der mittelhochdeutschen Vita zu lesen. Entscheidend ist dabei der Vergleich von *Libellus*, Dietrichsvita und mittelhochdeutschem Text. Als die Dienerinnen Elisabeth Vorhaltungen machen, weil sie bei ihren Bußandachten oft auf dem Teppich vor dem Bett einschläft und nicht ins Bett, an die Seite ihres Mannes zurückkehrt, erwidert Elisabeth im *Libellus*:

„Licet non possim semper orare, tamen hanc vim faciam carni mee, quod avellor
a predilecto marito meo.“¹⁴⁹⁸

Dietrich von Apolda fügt dieser von ihm nahezu wörtlich zitierten Aussage –

„Licet semper orare non possum, tamen hanc carni mee violenciam inferam,
quod avellar interim a dilecto“¹⁴⁹⁹

– einen aufschlussreichen Erzählerkommentar bei:

„Fugiebat oblectamenta carnalia et ideo stratum molliorem et viri contubernium
secretissimum, quantum licuit, declinavit. Quem quamvis precordialis amoris
diligere affectu, querulabatur tamen dolens, quod virginalis decorem floris non
meruit conservare. Castigabat etiam plagis multis et lacerabat diris verberibus
carnem puella innocens et pudica.“¹⁴⁹⁹

Der Verfasser der mittelhochdeutschen Vita hält sich eng an Dietrichs Formulierung:

¹⁴⁹⁸ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 146.

¹⁴⁹⁹ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 52. Caesarius von Heisterbach dagegen übernimmt die Episode unkommentiert. Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 34.

„Ir liben frundin, nemet war, / Mag ich niht alle stunde gar / Gebeden alse ich were / Notdorftig, in der swere / Wil ich min fleis iedoch gewern, / Daz iz die wile muz enbern / Gemaches unde der senftekeit, / Die mir were iesa gereit / Ligende also warme / An mines frundes arme.“ / Die frauwe wolde irs libes lust / Unde aller fleislichen gelust / Durch godes libe nicht begern. / Sie wolde auch weicher bette enbern, / Daz sie irs wirtes bette floch / Unde sich von senftekeide enzoch, / Wa sie des stade mohte han. / Die reine frauwe wolgedan / Hatte groze swere, / Wie lieb der man ir were, / Wert vor allen richdüm, / Daz sie jungfrauwelichen rüm / Unde auch der megede crone / Niht sülde dragen schone; / Hie bi so kastiget sie iren lip, / Wie godes dirne kusches wip, / Mit strichen unde mit slegen vil.“ (V. 1649–1675)

Im *Libellus* wird mit keinem Wort erwähnt, dass Elisabeth Bedauern oder gar Verzweiflung über den Verlust ihrer Jungfräulichkeit geäußert hätte. Die beiden Viten jedoch bringen ein solches Bedauern mit den Bußübungen in Zusammenhang: Weil Elisabeth dort den Verlust ihrer Jungfräulichkeit als Schmach empfindet, geißelt sie sich.¹⁵⁰⁰ Das eröffnet eine andere Perspektive auf die Bußübungen Elisabeths: In den beiden zitierten Viten werden sie – trotz Elisabeths Zuneigung zu ihrem Ehemann – zur Selbstbestrafung für die praktizierte Sexualität. Während der *Libellus* in wörtlicher Rede Elisabeths überliefert, dass es für sie ein großes Opfer darstelle,¹⁵⁰¹ sich von der Seite ihres geliebten Mannes loszureißen, und noch gar nicht von einem Verzicht auf die Behaglichkeit eines warmen, bequemen Bettes die Rede ist, sieht das bei den beiden Viten anders aus: Hier liegt der Fokus auf dem Verzicht auf Bequemlichkeit. Der Aspekt der körperlichen Zuneigung zu Ludwig, der den Verzicht im *Libellus* so willkommen schmerzlich macht, wird hier immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Besonders aber durch die Verknüpfung von Selbstgeißelung und sexueller Aktivität wird letztere negativ konnotiert. Diese Bedeutung war in der entsprechenden Szene im *Libellus* noch nicht enthalten. Trotz aller liebevollen Empfindungen für Ludwig ist der eheliche Geschlechtsverkehr für Elisabeth in den Viten ein unvermeidbarer Aspekt der Ehe, der körperliche Buße verlangt. Als Quelle für Elisabeths Lamento über ihre verlorene Jungfräulichkeit gilt Konrad von Marburg. In seiner *Summa vitae* erwähnt er es unvermittelt in einem einzigen Satz, um gleich

¹⁵⁰⁰ Grundlegend betont Bynum die „spezifische leibliche Qualität der weiblichen Spiritualität im Mittelalter“. Vgl. Bynum (1996), S. 148–225, hier S. 149.

¹⁵⁰¹ Den Aspekt des Opfers hebt auch Haarländer (2008), S. 218 hervor: „Verzicht, auch ein zeitweiliger, ist nur dann Verzicht, wenn das, worauf man verzichtet, von hohem Wert ist.“

darauf von Ludwigs Reise nach Apulien zu erzählen.¹⁵⁰² Das Schreiben war direkt an den Papst gerichtet, Konrad von Marburg wollte damit den Weg zur Heiligsprechung Elisabeths ebnen. Es liegt nahe, den Wahrheitsgehalt dieses Satzes zu bezweifeln¹⁵⁰³ und zu vermuten, dass Konrad das Bild Elisabeths mit einem Etikett hatte versehen wollen, das in seinen Augen für eine künftige Heilige wohl unverzichtbar gewesen sein muss: mit dem der sich im Herzen nach unversehrter Jungfräulichkeit sehnenenden, nur mit Widerwillen den ehelichen Geschlechtsverkehr ertragenden Heiligen. Konrad vermittelt den Eindruck, Elisabeth habe ihre Eheschließung bitter bereut und hätte ein jungfräuliches Dasein vorgezogen. Dem widersprechen die Aussagen im *Libellus* von der großen gegenseitigen Zuneigung des Ehepaares eindeutig. Während also die im *Libellus* berichtenden Zeuginnen keinen Zweifel an der sexuell-körperlichen Natur der Ehebeziehung lassen, diese Tatsache aber weder negativ kommentieren noch daraus Zweifel an der heiligmäßigen Lebensführung Elisabeths ableiten, scheint Elisabeths Verlust ihrer Jungfräulichkeit für Konrad ein Manko darzustellen, dem er durch seine Bemerkung abhelfen zu müssen glaubt. Dietrichs Vita und ihre mittelhochdeutsche Folgedichtung positionieren sich zwischen diesen beiden Standpunkten. ‚Ihre‘ Elisabeth liebt Ludwig aufrichtig und sucht seine Nähe. Elisabeth erfüllt ihre dynastische Aufgabe, als Landgräfin für Nachkommen zu sorgen, auf vorbildliche Weise. Sie weiß jedoch genau, dass sexuelle Aktivität, auch wenn ihr jeglicher lustvolle Charakter fehlt, sie von ihrer strikten Konzentration auf Christus ablenkt, und demonstriert dies durch die Selbstbestrafung, die bezeichnenderweise direkt im Schlafzimmer stattfindet. Die Dichter propagieren damit ein Ehebild des Kompromisses, das genau den kanonistischen Vorstellungen entspricht: Eine Ehe muss keine Josephehe sein. Sie kann auch dann als vorbildlich gelten, wenn der ehe-

¹⁵⁰² Konrad von Marburg: *Summa vitae*, S. 128: „*Duobus annis antequam michi commendaretur, adhuc vivente marito suo, confessor ejus extiti, ipsam querelosas reperiens, quod aliquando fuerit conjugio copulata et quod in virginali flore non poterat presentem vitam terminare. Eodem tempore marito sui in Apuleam ad imperatorem proficiscente per universam Alemanniam caristia gravis est suborta, [...].*“

¹⁵⁰³ Vgl. hierzu auch Haarländer (2008), S. 216.

liche Geschlechtsverkehr ‚zweckgebunden‘ stattfindet und begleitet wird von geistlicher Reinheit, Gottesliebe und Gebetseifer.¹⁵⁰⁴

Die sexuelle Askese im Ehebett wird von den Erzählern mit Elisabeths asketischem Verhalten bei den Mahlzeiten auf eine Stufe gestellt. Sie zeigen Verwunderung darüber, dass eine hochgeborene, auserwählte Königstochter an einem Fürstentisch auf alle Delikatessen verzichtet – und mehr noch:

„So zuchtig unde so wise, / So mezig, so gefuge / In aller dirre genuge / Wollust
nit geruchte / Joch libes geluste ensuchte / An des fursten bette, / Den sie so zart
doch hette, / Lieb vor allen dingen gar.“ (V. 1850–1857)

Die Gleichsetzung beider Askeseformen zeigt, dass man Elisabeths sexuelle Selbsteinschränkung im Kontext ihrer prinzipiellen Askesebemühungen (Nahrung, Kleidung, Schmuck) interpretieren muss und nicht isoliert als Ausweis eines Frömmigkeitsempfindens darstellen darf, das sich allein in ehelicher Keuschheit manifestiert. Dabei darf man nicht außer Acht lassen, dass Elisabeth sich immer darum bemüht, Ludwig angenehm zu sein; sie „[h]atte also dugentlichen müt, / Daz si gevil ir wirte wol“ (V. 2074f.). Die Ehe ist geprägt von Ausgewogenheit im Geben und Neben, von gegenseitiger frommer Stärkung. Es ist nicht nur Ludwig, der Elisabeth dabei beisteht, auf dem rechten Weg weiter zu gehen. Umgekehrt stellt auch Elisabeth eine geistliche Stütze für Ludwig dar und hilft ihm dabei, tagtäglich Gutes zu tun.¹⁵⁰⁵ Besonders aufschlussreich für das Eheverständnis Elisabeths ist eine Episode, in der beschrieben wird, wie sich Elisabeth in der Zeit der Abwesenheit Ludwigs vom Hof verhält – im Kontrast zu ihrem Auftreten nach Ludwigs Rückkehr. Die Passage wird schon im *Libellus* beschrieben und kann daher, besonders was die wörtliche Erklärung Elisabeths selbst angeht, ein hohes Maß an Authentizität

¹⁵⁰⁴ Der Erzähler kommentiert, in enger Anlehnung an die entsprechende Passage bei Dietrich von Apolda: „Hie was nach gotlicher kraft / Gehaufet gude mahelschaft. / In der geselleschfte was / Reinekeit, als ich es las, / Unde in iren worten kuscheit / Ommerme an underscheit. / Godes liebe an diesen zwein / Verjagete brodelichen mein; / Ir beider reine otmudekeit / Verdreip des fleishes geilheit; / Des heiligen geistes hitze / Verjagete in unwizze / Des slafes, und ir gûd gebet / Wol sicher ir gewizzen det. / Die minne gab in aller meist / Zu guden werken volleist.“ (V. 1699–1714) Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 52.

¹⁵⁰⁵ V. 2076–2083: „Niht waz die werelt haben sol, / Wene alles godelichen rat / Di frouwe her gehabet hat. / Ir wirtes herze hatte an ir / Steder hoffenuinge gir, / Wande di frouwe ime alles plac / Gut zu fugende allen dac / Unde unwirdecliches niht.“

für sich beanspruchen. Wenn Ludwig als vorbildlicher Fürst in seinem Land umherreist, um zu regieren, und dabei bisweilen auch längere Zeit von Elisabeth getrennt ist, lebt Elisabeth wie eine Witwe. Sie legt schlichte Witwenkleidung an und verbringt die Nächte mit Gebet und Geißelung.¹⁵⁰⁶ Sehnsuchtsvoll und voll *triuwe* seine Rückkehr erwartend, kleidet und schmückt sich Elisabeth prachtvoll zu Ludwigs Ankunft:

„Mit drüwen si an warte bleib, / Wanne si nu verneme / Daz ir geselle queme, /
Den si mit truwen hatte wert / Unde ouch siner kunft begert. / Sa wanne daz si
nun vernam / Daz ir frunt, ir herre quam / Unde ir die warheit wart irkant, /
Si nam wider ir gewant / Unde alles ir geziere / Nam si dan wider schiere.“
(V. 2120–2130)

Elisabeth selbst ist es, die eine Erklärung für ihr auffallend kontrastives Verhalten liefert:

„Nu wizze got der riche, / Daz ich nit uppecliche, / Nit in wertlicher gelust /
Joch in libes wollust / Zierde han an mich geleit, / Wene allez in bedekteit /
Gotlicher minne. / Der sache ich mich entsinne, / Daz ich bescheidenliche var /
Wa ich sunden rûch bewar: / Dar umme ich missehage enber, / Daz min der
reine furste ger / Zu frundin alters eine, / Daz unser truwe reine / Blike unbe-
wollen. / Wir zwei von gode sollen, / Der die e geheliget hat, / Warten ane misse-
tat / An unser druwelichen e, / Daz wir hienach ummer me / Der ewigen geselle-
schaft / Mit gode bliben deilhaft.“ (V. 2133–2154)

Diese Worte stammen aus dem *Libellus*¹⁵⁰⁷ und finden sich sinngleich auch bei Dietrich.¹⁵⁰⁸ Stephanie Haarländer hat auf eine bedeutsame Veränderung im Wortlaut aufmerksam gemacht:¹⁵⁰⁹ Im *Libellus* spricht Elisabeth von „*affectu maritali et debito*“¹⁵¹⁰, also von „affektiver und sexueller

¹⁵⁰⁶ V. 2104–2119: „Sehet, alle dise wile, / Daz ir herre nit enquam, / Di frouwe ir schonheit abe nam / Unde ales ir geziere / Drûg si gehalden schiere / In laden unde in schrine. / Di selege unde die phine / Ginc beden an ein ende. / Si wandelte ir gebende / Unde zoch ir an demudeg cleit; / Si lebete in otmudekeit, / In heilelichem prise / Nach reiner witewen wise. / Venjen, wachen, ir gebet / Mit strichen vil di frouwe tet: / Also di nachte si verdreib.“

¹⁵⁰⁷ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 148: „Non pro carnis superbia sed pro deo pure ornari volo, decenter tamen, ne dem occasionem peccandi marito meo, si quid ei forsitan in me displiceret; sed me solam in domino sic diligat affectu maritali et debito, ut ab eo, qui legem matrimonii sanctificavit, eterne vite meritum pariter exspectemus.“

¹⁵⁰⁸ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 58f.

¹⁵⁰⁹ Vgl. Haarländer (2008), S. 224.

¹⁵¹⁰ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 148.

Treue“¹⁵¹¹. Dietrich von Apolda dagegen formuliert um, aus „*debito*“ wird „*licito*“¹⁵¹² – „das Erlaubte tritt an die Stelle des Debitum, der ‚Eheschuld‘ oder ‚Ehepflicht‘, der Bezeichnung für den ehelichen Verkehr“¹⁵¹³. Die Ehe ist der Liebe zu Gott unzweifelhaft untergeordnet.¹⁵¹⁴ Ganz dem kanonischen Recht entspricht es, dass Elisabeth durch liebebreizendes Auftreten Ludwigs Willenskraft zur ehelichen Treue stärken will – das *bonum fidei*.¹⁵¹⁵ Nur vordergründig gilt Elisabeths ästhetisches Bemühen ihrem Ehemann, eigentlich ist es auf Gott gerichtet. Elisabeth macht deutlich, dass sich diese Motivation auch lohnt: Sich selbst und Ludwig verheißt sie das ewige Leben durch den, der die Heiligung der Ehe eingesetzt hat. Hinter Elisabeths Argumentation steht ganz deutlich die Auffassung von der Ehe als Sakrament – und damit auch der kirchliche Anspruch auf die alleinige Autorität in Angelegenheiten des Eherechts.

Eine eherechtliche Aussage wird auch in der Textpassage getroffen, in der Konrad von Marburg zur zweiten männlichen Bezugsperson Elisabeths wird. Ludwig selbst ist es, der Konrad zu Elisabeths „*meister*“ bestimmt:

„Der werde furste here / In godelicher ere / Den lerer also lobesam / Zu male in
sine plichte nam. / So dugentliche wirdekeit / Der furste hatte an in geleit, / Daz

¹⁵¹¹ So die Übersetzung von Haarländer (2008), S. 224.

¹⁵¹² Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 60: „[...] *ut me solam in domino affectu maritali diligat et licito sicque ab eo, [...]*.“

¹⁵¹³ Haarländer (2008), S. 224.

¹⁵¹⁴ Geradezu als eifersüchtig auf Ludwig wird Gott in einer bei Dietrich von Apolda, nicht (!) in der mittelhochdeutschen Vita überlieferten Episode dargestellt, in der er ein Konsekrationswunder geschehen lässt, um Elisabeth vom Anblick ihres geliebten Mannes während der Messe loszureißen. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 88: „*Una ergo dierum, dum missarum solemniis astaret, regis filia Elyzabeth assistens aliquantisper abstracta amabilis ac dilecti viri intuitu suspensa quadam humane affectionis dulcedine ferebatur. Cristus vero electe sue non sustinens aversionem, ipsam ad se mirabiliter convertit. Nam cum sacerdos corpus dominicum elevarer, aspiciens sancta Elyzabeth vidit Christum crucifixum per manus sacerdotis guttas sanguinas distillantem.*“ Elisabeths Verfehlung kommt der Verworfenheit Maria Magdalenas gleich – „*ad pedes Ihesu cum Magdalena fundens lacrimas se prostravit*“, sie erkennt sofort ihren Fehler und büßt. Auch Ludwig, dem Elisabeth schließlich den Grund für ihre bitteren Tränen gesteht, wirft sich weinend vor dem Kruzifix zu Boden. Diese Textpassage, in der Elisabeth zum einzigen Mal, überwältigt von ihrer Liebe zu Ludwig, auf Gott vergisst, warf dem mittelhochdeutschen Dichter offensichtlich ein zu negatives Schlaglicht auf seine Protagonistin, so dass er auf ihre Übersetzung verzichtete.

¹⁵¹⁵ Vgl. Ziegler, Josef Georg: Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956, S. 103–129 und Haarländer (2008), S. 219.

*er sin mit rade wielt / Unde in also zu meister hielt, / Daz er ime alles nu beval, /
Waz von godes gabe sal / Zu der herschaft hangen: / Daz muste er alles langen, /
Besetzen wi er wolde, / Also er ez lihen solde. / Ouch was des fursten wille, / Daz
sich di frouwe stille, / Elizabeth di reine / In geistlicher meine / Zu meister Con-
rade / Bestrickete umme gnade / Gehorsamekeide, / Doch in bescheidenheide.“
(V. 4019–4040)*

Ganz ähnlich formuliert auch Dietrich von Apolda.¹⁵¹⁶ Beiden Autoren ist es anscheinend wichtig zu betonen, dass Konrad auf Ludwigs ausdrücklichen Wunsch und auf seine Initiative hin zu Elisabeths geistlichem Lehrer geworden ist. Ludwig vertraut Konrad offensichtlich völlig, beharrt allerdings auch selbstwusst auf die Einhaltung seiner ehelichen Rechte, was Elisabeths Enthaltsamkeits- und Gehorsamsgelübde gegenüber Konrad klar zeigt:

*„Si gelobete in sine hende / Biz an ir libes ende / Kusche ummer me zu lebene. /
Si nam ir uz vil ebene / Ir elichen mahelschaft: / Di wolde si halden unbehaft /
Fursten Ludwige. / Der rede ich me gewige: / Si hielt in ganzer stede / Wes si
verjehen hede, / Ir gehorsamekeit / Mit vorgenanten underscheit / Otmude bi ir
jungen dagen.“ (V. 4041–4053)*

Während hier aufgrund der Formulierung davon ausgegangen werden könnte, es sei Elisabeths eigener Wunsch gewesen, ihr Eheleben von dem Enthaltsamkeitsversprechen auszunehmen, steht bei Dietrich, dass es Ludwig war, der das Gelübde unter dieser Einschränkung genehmigt habe:

„Consensit quoque, quod domina Elyzabeth, uxor sua, ad manus dicti viri votum obediencie et continencie emitteret lege et iure matrimonii sibi salvo.“ (S. 98)

Im mittelhochdeutschen Text macht Elisabeth selbst diese Einschränkung („*Si nam ir uz [...]*“). Elisabeths künftiger Lebensweg ist also klar vorgezeichnet: Sollte Ludwig vor ihr sterben, wird sie nie wieder heiraten. Allerdings ist die mittelhochdeutsche Textstelle auch noch anders interpretierbar: als Nachweis dafür, dass Elisabeth selbst unter den bekannten keuschen Prämissen den ehelichen Geschlechtsverkehr keinesfalls für

¹⁵¹⁶ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 98.

die Zukunft ablehnt oder mittels eines solchen Gelübdes versucht, sich ihm zu entziehen.¹⁵¹⁷

Als absolut vorbildhaft ist das landgräfliche Ehepaar in der langen Passage dargestellt, die Ludwigs Kreuznahme thematisiert (vgl. V. 4113–4505).¹⁵¹⁸ Der Erzähler stellt erst das Kreuzzugsvorhaben der Fürsten vor (vgl. V. 4113–4162), anschließend Ludwigs Entschluss zur Teilnahme (vgl. V. 4162–4175). Auf Dietrichs von Apolda Bestreben, in seine Lebensdarstellung Elisabeths „persönliche, gefühlsbetonte Aspekte“¹⁵¹⁹ zu integrieren, ist wohl das folgende Spiel mit Heimlichkeit und Offenbarung zurückzuführen. Ludwig verheimlicht Elisabeth zunächst aus Rücksicht sein Gelübde und will das Kreuzfahrerzeichen vor ihr verstecken.¹⁵²⁰ Die Dramaturgie will es, dass Elisabeth das Kreuz-Zeichen nicht verborgen bleibt:

„Zu jungest dise frouwe sach / Nahe bi der selben zit / In des herren bursit / Daz zeichen lin verborgen, / Des si begonde sorgen, / Di furstinne here / Erschrecken alse sere, / Daz si von ir selben quam. / Der here furste lobesam, / Sa er der frouwen ungemach / Unde ir beclummen herze sach, / Er nam si von den forchten / Mit suzen senften worten / Unde ouch mit godelicher mane / Brachte er wider si zu bane, / Daz ir lichter wurde / Ir ungemaches burde.“ (V. 4194–4210)

¹⁵¹⁷ Inwieweit der Umstand, dass Ludwigs Kreuzzugsteilnahme bereits beschlossen war, als Elisabeth im Frühling 1226 ihr erstes Gelübde ablegte, für Elisabeth relevant war, muss offen bleiben. Vgl. Werner, Matthias: Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 45–69, S. 53. Im Folgenden zitiert als: Werner (1981).

¹⁵¹⁸ Matthias Werner hat schon 1987 darauf aufmerksam gemacht, dass Dietrich von Apolda der erste Vitenautor gewesen sei, der Kreuznahme und Kreuzzug Ludwigs im Rekurs auf die Ludwigsvita Bertholds ausführlich dargestellt habe und auch die Ereignisse bis zur Bestattung Ludwigs, erweitert um Details zum Leichenzug und zur Grablege im Kloster Reinhardsbrunn, derart stimmig mit „den vorgefundenen Nachrichten“ verknüpft habe, „daß insgesamt eine weitgehend geschlossene Darstellung des Lebens Elisabeths und seiner entscheidenden Ereignisse bis zu ihrer Übersiedlung nach Marburg“ entstanden sei. Werner (1987), S. 535.

¹⁵¹⁹ Werner (1987), S. 536.

¹⁵²⁰ V. 4176–4193: *„Den guden willen er gevienc, / Daz er varen solde / Unde ouch daz zeichen wolde / In dugentlicher minne / Verhelen der furstinne, / Di in von suzer gnade / Sa wert zu vrunde hade, / So daz si nit verzegede, / Ob ir lichte ieman segete / Daz er di reise wolte varn: / Daz wolte der herre also bewarn. / Hi von der here furste rich / Daz cruce nit ensazte an sich, / Alse in gemeine was erkant, / Uzerlich an sin gewant, / So daz di frouwe id sehe / Daz cruce in keiner nehe / Unde is queme in ungemach.“*

Elisabeths Reaktion fällt deutlich konventioneller aus, als man es von einer derart frommen Frau erwarten könnte: Elisabeth ist erschrocken und verhält sich damit wie eine ‚normale‘ liebevolle Ehefrau, die sich um ihren Mann sorgt. So kirchen- und glaubenstreu, wie Elisabeth sonst durchgängig in den Texten präsentiert wird, wäre eine freudige Reaktion auf diese einmalige Chance Ludwigs plausibel gewesen, sich durch die Teilnahme am Kreuzzug das ewige Seelenheil zu sichern.¹⁵²¹ Ludwig dagegen zeigt Rücksicht und Verständnis für Elisabeths Verzweiflung. Mit liebevollen, aber auch mahnenden Worten, dass seine Kreuznahme Gottes Wille sei, spricht er Elisabeth Trost zu. Elisabeth erkennt die Bedeutung des Kreuzzuges und unterstützt Ludwigs frommes Vorhaben. Damit können Ludwig und Elisabeth auch in der Rolle des Kreuzritters und seiner geliebten Dame als Idealbild fungieren, zeigen sie doch genau das richtige Maß an „*reine[m] muot*“ und „*kiusche[r] site*“, die Hartmann von Aue nur kurze Zeit vorher als angemessen und würdig für ein ideales Minnepaar in der Kreuzzugsvorbereitung besungen hatte.¹⁵²² Elisabeth entspricht genau dem Idealbild Hartmanns von der *vrouwe*, die sich zuhause ihren Anteil am Seelenheil verdient, das die Kreuzzugsteilnahme ihres Mannes verspricht:

„Swelch vrowe sendet ir lieben man / mit rehtem muote ûf dise vart, / diu koufet halben lôn dar an, / obe sî sich heime also bewart, / Daz sî verdienet kiuschiu wort. / sî bete vür siu beidiu hie, / sô vert er vür siu beidiu dort.“¹⁵²³

Dem widerspricht auch nicht die Dramatik des Abschieds, die in der nächsten Passage geschildert wird (vgl. V. 4245–4392). Eingebettet in die öffentlich inszenierte Trauer der nächsten Familien- und Hofangehörigen

¹⁵²¹ Zur Entwicklung des Versprechens des völligen Ablasses, der *Remissio peccatorum*, im Zuge der Verbreitung des Kreuzzugsaufrufs Papst Urbans II. 1096 in Clermont vgl. zusammenfassend Jaspert, Nikolaus: Die Kreuzzüge, 2., durchges. Aufl., Darmstadt 2004, S. 22–32.

¹⁵²² Zitiert hier aus MF 209, 25. In: Des Minnesangs Frühling, Unter Benützung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moritz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl von Kraus, bearb. von Hugo Moser u. Helmut Tervoooren. 38., erneut rev. Aufl., Stuttgart 1988, S. 414. Im Folgenden zitiert als: Des Minnesangs Frühling. Ausführlich dazu Bertelsmeier-Kierst, Christa: Bräute Christi. Zur religiösen Frauenbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), S. 1–32.

¹⁵²³ MF 211,20. In: Des Minnesangs Frühling, S. 415.

gen, wird besonders Elisabeths langes verzweifelter Abschiednehmen geschildert. Weil sie es nicht übers Herz bringt, sich von Ludwig zu trennen, begleitet sie ihn einige Tagesreisen weit (vgl. V. 4393–4498). Dazu übernimmt der Dichter den folgenden Kommentar von Dietrich:¹⁵²⁴

„Ei was ist dirre sache, / Die zu deme ungemache / Di seleclichen frouwen dreib, / Daz si da heime nit enbleib / Ader hatte e widerwant? / Ich wene ein suze minnen bant / Unde grozer leide craft, / Da mide ir herze nu behaft / Was umme ir zweier scheiden: / Des kunde si geleiden / In langer wageleise / Als verre dagereise. / Kurzlich iedoeh nu geschach / Daz godes minne ir underbrach, / Di sterker verre ist dan der tot, / Ir herzen clemmelichen not. / Hi von ez sicher also quam, / Daz dirre furste lobesam / Unde ouch di reine frouwe güt / Beide ruwelich gemüt / Zu jungest sich berieden, / Daz si ein ander schieden.“ (V. 4435–4456)

Von Bedeutung ist die Feststellung, dass bei Ludwig und Elisabeth die Liebe zu Gott die Liebe zueinander besiegt, sodass sie sich schließlich doch voneinander trennen können. Mit einer Reihe rhetorischer Fragen macht der Erzähler noch einmal die Dramatik und Verzweiflung des Abschieds überdeutlich klar (vgl. V. 4463–4480). Elisabeth ist buchstäblich untröstlich (vgl. V. 4481–4498). Wieder legt sie Witwenkleider an und wählt damit „die Lebensform vorgezogener Witwenschaft, die in der Kreuzzugsliteratur propagiert wurde“¹⁵²⁵. Ihr Verhalten wirkt prophetisch, denn Ludwig kehrt nicht mehr lebend heim. Elisabeth nimmt damit schon ihren künftigen Status vorweg. In ihrer Not richtet sie ihr Leben nun völlig auf Gott aus:

„Zehre vil ir wangen / Vor leide nu beguzzen, / Di uz ir ougen fluzzen. / Si dachte ir ielanc leider. / Si legete abe ir cleider, / Di si zû frouden solde han / Di suze frouwe wolgetan / Zoch wider an ieso zu hant / Otmude widewen gewant. / Des folkes frouwe reine / Saz weizgot nu alleine. / Der lande furstinne / Zu gode wert ir sinne / Aller dinge wante. / Waz si zu gude erkante, / Faste venje unde ir gebet / Di frouwe folleclicher det / In herzen unde in munde / Danne e zu keinre stunde.“ (V. 4506–4524)

Ohne negative Konnotation wird berichtet, dass die Landesherrin sich völlig isoliert; es wird nicht erwähnt, dass Elisabeth sich, so wie bei Ludwigs

¹⁵²⁴ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 110.

¹⁵²⁵ Bertelsmeier-Kierst (2008b), S. 15. Stefan Tebruck betont, dass Elisabeth, bedingt durch Ludwigs Aufbruch zum Kreuzzug, „ihren Weg der Nachfolge Christi in radikalerer Weise als zuvor“ fortgesetzt habe. Tebruck (2007a), S. 138. Vgl. auch Bertelsmeier-Kierst (2008b), S. 14.

Abwesenheit während des Cremoneser Reichstags,¹⁵²⁶ um die Verwaltung des Landes gekümmert hätte. Elisabeths Trauer und Verzweiflung demonstrieren, wie tief und umfassend ihre Liebe zu Ludwig ist, der offensichtlich ihre einzige starke Verbindung an ein profanes Leben darstellt. Dementsprechend drastisch fällt Elisabeths Reaktion auf die Nachricht vom Tod Ludwigs aus, die ihr Sophie überbringt (vgl. V. 4815–4866).¹⁵²⁷ Elisabeth gibt in ihrer Trauer in ihrer ersten mündlichen Reaktion gleich bekannt, dass sie mit dem Tod Ludwigs das Leben in der Welt, die Welt überhaupt endgültig aufgibt: Ludwig, ir „reiner brüder“¹⁵²⁸ ist gestorben. Damit ist Elisabeths weltliches Leben beendet. Trost findet sie nur bei Gott, im Beistand des heiligen Geistes. Allein durch Gott wird Elisabeth wieder froh.

Der göttliche Trost, der Elisabeth nach dem Bekanntwerden von Ludwigs Tod wieder fröhlich gemacht hat, wirkt im Angesicht der Gebeine Ludwigs offensichtlich nicht (mehr), Elisabeths Trauer ‚erneuert‘ sich, so dass sie vor Kummer sogar in Ohnmacht fällt. Dies gilt Dietrich und dem mittelhochdeutschen Autor als Nachweis für Elisabeths ungebrochene Liebe zu Ludwig.¹⁵²⁹ Im *Libellus* wird Elisabeths demonstrative Trauer bei der Beisetzung nicht explizit erwähnt, aber von den Worten Elisabeths an Ludwigs Grab berichtet,¹⁵³⁰ die die beiden Dichter zitieren (V. 5783–5830):

„Ich jehen sunder allen wan / Daz ich jaz joch leide enhan, / Daz ich in sante
in suzer gir / Von siner geluste unde ouch von mir / So wol gezuget uber mer /

¹⁵²⁶ Vgl. V. 3461–3543 und Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 90.

¹⁵²⁷ V. 4815–4824: „Der rede nu di frouwe entsaz. / Vor leide ir ougen wurden naz: / Ir hende enphilten unfir knie, / In ein verclummen waren si. / Si sprach in fruntlicher gir: / ‚Ei frouwe min, waz saget ir? / O we mir umme dirre not! / Ist min reiner brüder dot, / Dot muz ouch mir di werelt sin / Unde aller drostlicher schin.“

¹⁵²⁸ Barow-Vassilevitchs Argument, die Anreden ‚Bruder‘ und ‚Schwester‘, die Ludwig und Elisabeth in den beiden Viten wiederholt füreinander verwenden, sei ein Indiz dafür, dass beide wegen des eigentlichen Erstgeborenen Hermann nicht für die Ehe miteinander vorgesehen gewesen und daher geschwisterlich miteinander verbunden gewesen seien, ist wenig plausibel. Eher ist zu vermuten, dass mit der Anrede die besondere, nicht auf gegenseitigem sexuellen Interesse basierende Vertrautheit und christliche Verbundenheit des Ehepaars zueinander betont werden sollte. Vgl. Barow-Vassilevitch (2007), S. 34.

¹⁵²⁹ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 130f. sowie in der mittelhochdeutschen Vita V. 5754–5776.

¹⁵³⁰ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 162. Zu dieser Szene vgl. Haarländer (2008), S. 225ff.

*Zu helfe unde ouch zu guder wer / Dime heiligen lande, / Wi wol er doch erkande
 / Daz er zu werder minne / Lac mir zu herzen inne / Mit rechter liebe sunder
 crot. / Auch weist du, herre, suzer got, / Daz mir sin dugentliches leben / Froude
 hette me gegeben, / Danne aller werltlicher rat, / Waz er lust joch froude hat. /
 Obe er mir kunde, herre min, / Von diner gute blihen sin, / Were ouch der wuns
 an mir gelegen, / Armutes wolte ich gerne plegen / Unde ouch gebresten ummer
 me, / Daz ich zu fruntlicher e / Siner werden mahelschaft / Unde in mildeclicher
 craft / Sin gebruchen solde, / Obe iz din gnade wolde.“ (V. 5793–5818)¹⁵³¹*

Elisabeth ist eine treue Dienerin Gottes. Selbst in ihrem Unglück fügt sie sich ganz in seinen Willen und ordnet ihre Wünsche dem von ihm bestimmten Schicksal auch an dieser Stelle ganz unter. In aller fügsamen Unterordnung unter Gottes Willen versäumt sie es jedoch nicht zu erwähnen, dass es ihrem eigenen Willen entspräche, wenn sie ihren Geliebten wieder bei sich hätte. Priorität hat für Elisabeth immer der Gehorsam – im weltlichen Leben ist ihr dabei aber nichts und niemand so wichtig wie Ludwig.

In diesem Zusammenhang muss auf eine These eingegangen werden, die Karina Marie Ash in ihrer Dissertation¹⁵³² vertreten hat. Ashs Hauptthese ist, dass das ursprüngliche Elisabeth-Bild aus der *Summa vitae* und dem *Libellus* in den Vitendichtungen des späten 13. Jahrhunderts signifikant und gezielt verändert worden sei. Der Vergleich der älteren und der jüngeren Texte im Rahmen der vorliegenden Arbeit zeigt jedoch, dass Ashs These in ihrem zentralen Punkt etwas abgewandelt werden sollte.

Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die auffällige Widersprüchlichkeit zwischen Elisabeths jugendlichem Keuschheitswunsch und ihrem späteren Eheleben, die Dietrich von Apolda und der mittelhochdeutsche Vitendichter überhaupt nicht thematisieren. Ash betrachtet sie als Relikt der wahren, ehefeindlichen Gesinnung der ‚authentischen‘ Elisabeth. Der an und für sich unlösbare Konflikt zwischen dem mit Ehelosigkeit und

¹⁵³¹ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 132.

¹⁵³² Ash (2012). Zuvor auch in: Ash, Karina Marie: *Turning the Saint into a Lady: A Survey of the Thirteenth-Century Lives of St. Elisabeth of Thuringia*. In: DVjs 84,3 (2010), S. 263–291; im Folgenden zitiert als: Ash (2010) und Ash, Karina Marie: *Die literarische Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen im Falle von Elisabeth von Thüringen*. In: Brandt, Hartwin/Auer, Anika M. u.a. (Hg.): *genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter*, Bamberg 2011 (Bamberger Historische Studien 6), S. 315–333.

Verachtung von Sexualität einhergehenden zeitgenössischen Heiligenideal und der mit Kindern gesegneten Existenz einer adligen Ehefrau sei im Verlauf der hagiografischen Karriere der Elisabethfigur durch deren zunehmende Höfisierung einge ebnet worden. Zunächst sei in den ältesten Texten die Unvereinbarkeit zwischen dem religiösen Ideal der Aufrechterhaltung der Jungfräulichkeit und dem weltlichen Ideal der fügsamen Frau, die sich dem arrangierten Ehebeschluss unterordnet, als Konflikt dargestellt worden.¹⁵³³ Dieses Dilemma sei in späteren Viten durch den Lobpreis des Ehelebens bewältigt¹⁵³⁴ und bei Dietrich von Apolda und in der mittelhochdeutschen Nachfolgedichtung schließlich gelöst worden

„through courtly compromises which not only promote marriage as a privilege but also stage the saint’s renunciation of some of her previous religious inclinations.“¹⁵³⁵

„[T]he narration of certain miracles in the late thirteenth-century lives emphasizes the importance not only of the saint but also of all women externally fulfilling a worldly model of femininity that focuses on pleasing one’s mortal husband while internally fulfilling a religious ideal of devotion to God“¹⁵³⁶.

Ashs Interpretation ist vor dem Hintergrund genauer Lektüre der Primärtexte als problematisch anzusehen. Um ihr Argument zu unterstreichen, die Elisabethfigur der ältesten Texte sei eine Heilige gewesen, die den Erhalt ihrer Jungfräulichkeit als vordringlich betrachtet habe, und ihre Rolle als liebende Ehefrau eine Zutat der späteren Texte, stützt sich Ash auf die oben bereits besprochene Bemerkung Konrads von Marburg über Elisabeths Wehklagen ob des Verlustes ihrer Jungfräulichkeit.¹⁵³⁷ Der Wahrheitsgehalt dieses auch bei Konrad völlig unvermittelt eingestreuten, den Erzählfluss unterbrechenden Kommentars ist jedoch, wie oben ausgeführt, als gering einzuschätzen. Als Relikt von Elisabeths eigentlicher jungfräulicher Gesinnung sieht Ash die im *Libellus* überlieferte, in dieser Arbeit ebenfalls bereits erörterte Szene von der Wahl des Apostels Johannes zum Patron Elisabeths an. Ash bezieht sich auf die Deutung der Sze-

¹⁵³³ Vgl. Ash (2012), S. 125.

¹⁵³⁴ Vgl. Ash (2012), S. 125.

¹⁵³⁵ Ash (2010), S. 266.

¹⁵³⁶ Ash (2012), S. 125.

¹⁵³⁷ Vgl. Ash (2012), S. 126.

ne in der Elisabethvita des Caesarius von Heisterbach¹⁵³⁸ – Gott habe in wundersamer Fügung anders über Elisabeths Jungfräulichkeits-Wunsch entschieden¹⁵³⁹ – und konstatiert: „Elyzabeth’s desires are swept aside, so that she can be recast as a reward for her mortal husband“¹⁵⁴⁰. Außer Acht lässt sie, was zu Beginn dieses Unterkapitels bereits ausgeführt wurde: Geht man – wie der Predigt-Prolog zum längeren *Libellus, Ad decus et honorem* – davon aus, dass Elisabeth Vorbildlichkeit in jedem Status gezeigt hat, ob als Jungfrau, Ehefrau oder Witwe, dann ist die Johannes-Patronage als Zeichen ihrer jungfräulichen Untadeligkeit lesbar, ohne Verweischarakter auf ihre eventuellen persönlichen Präferenzen.

Wichtig ist Ashs Hinweis auf die Version der *Legenda aurea*, in der Elisabeths Heirat mit ihrer braven Unterordnung unter den Willen ihres Vaters – trotz ihres inneren Drangs, Jungfrau zu bleiben – entschuldigt wird. Elisabeth werde in der *Legenda aurea* zum Rollenvorbild, demgemäß sich brave Töchter dem väterlichen Willen unterzuordnen hätten, anstatt ihrem Wunsch nach einem enthaltsamen Leben Folge zu leisten.¹⁵⁴¹ Die Richtigkeit dieser Unterordnung, so argumentiere Jakob von Voragine, drücke sich im dreißigfachen Lohn aus, den die jungen Ehefrauen im Himmel für ihre guten Taten erhalten würden; zudem würde das Geschenk von Kindern die Gottgefälligkeit des Ehestandes beweisen. Soweit ist dieser Beobachtung unbedingt zuzustimmen. Für Ash ist allerdings entscheidend:

„None of these arguments are set forth in the previous *vitae* written for the primarily male monastic audiences. They demonstrate how the depiction of St. Elisabeth was adapted to the needs of the lay aristocracy and exemplifies a new type of feminine ideal of sanctity that noble women could imitate.“¹⁵⁴²

Ashs Ausführungen kann nur bedingt gefolgt werden, denn sie erwecken mehrfach den Eindruck, dass erst die Texte, die chronologisch nach der Vita des Caesarius von Heisterbach entstanden sind, Elisabeths Ehe als

¹⁵³⁸ Vgl. Ash (2012), S. 126f.

¹⁵³⁹ „[...] *Deus mira sua dispensatione aliter ordinasset.*“ Caesarius von Heisterbach: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 20.

¹⁵⁴⁰ Ash (2012), S. 127.

¹⁵⁴¹ Vgl. Ash (2012), S. 131.

¹⁵⁴² Ash (2012), S. 131.

positiv darstellen und zu rechtfertigen versuchen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, wie oben bereits anhand des *Libellus* nachgewiesen wurde, der die Beziehung zwischen Elisabeth und Ludwig dezidiert als liebevoll und zärtlich beschreibt. In dieser Hinsicht ist auch Ashs Argumentation einer Revision zu unterziehen, wonach in der Vita Dietrichs von Apolda und in der mittelhochdeutschen Vita die Gefährdung der Eheschließung¹⁵⁴³ aus dem *Libellus* übernommen, in ihrer Bedeutung aber deutlich hervorgehoben und umgedeutet worden sei.¹⁵⁴⁴ Ash übersieht, dass auch der *Libellus* schon ganz klar davon spricht, dass Elisabeth von den Anfeindungen gekränkt, betrübt und traurig geworden sei und dass ihr Ludwig, nachdem sie sich ganz dem Willen Gottes anvertraut habe (!), zum geheimen Tröster¹⁵⁴⁵ geworden sei. Das harmonische Einverständnis und die Zuflucht, die Elisabeth bei Ludwig gefunden hat, sind also bereits im *Libellus* als Tatsache dargestellt und kein Konstrukt späterer Texte.

Ash spricht von einem „newfound focus on the saint’s desire to marry“¹⁵⁴⁶. Das ist insofern plausibel, als die beiden Viten Elisabeths Hinwendung zu ihrem Bräutigam betonen und mit mehr Emotionalität ausschmücken. Das zeige sich, wie Ash hervorhebt, am deutlichsten daran, dass nur in den Viten von einer eventuellen ‚Abschiebung‘ Elisabeths in ein Kloster die Rede sei, die bei Elisabeth Verzweiflung hervorgerufen habe.¹⁵⁴⁷ Ashs Argumentationsgang ruft jedoch das falsche Bild auf, wonach Elisabeth im *Libellus* der Ehe und damit Ludwig negativ, wenn nicht feindselig gegenübergestanden hätte. Der Blick auf den Text hat aber bewiesen, dass das nicht der Fall ist – erinnert sei hier nur an die Bemerkung Elisabeths schon im *Libellus*:

„Licet non possim semper orare, tamen hanc vim faciam carni mee, quod avellor
a predilecto marito meo.“¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴³ Vgl. oben in diesem Kapitel.

¹⁵⁴⁴ Ash (2012), S. 135: „The innovative emphasis on this threat allowed hagiographers to both recast the saint’s resignation toward marriage as [sic!] a longing to the bride of a nobleman and present her as an exemplar of religious virtues as well as secular ideals of femininity.“

¹⁵⁴⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 142: „[...] et spem sponsum suum meroris et tristitie in omnibus habuit consolatore occultum.“

¹⁵⁴⁶ Ash (2012), S. 135.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Ash (2012), S. 136f.

¹⁵⁴⁸ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 146.

Insofern kann auch nicht die Rede davon sein, dass erst die späteren Viten „depict a pre-marital romance between the saint and her fiancé“¹⁵⁴⁹, wie Ash postuliert. Tatsächlich kann Ash jedoch in der Hinsicht beieigepflichtet werden, dass die Viten die dargestellte Liebesbeziehung zwischen Elisabeth und Ludwig mit Attributen höfischer Liebe ausstatten¹⁵⁵⁰ – zu denken ist hier vor allem an die in Kapitel 4.4.2 thematisierten *triuwe*-Beweise Ludwigs und die Gestaltung des Landgrafenpaares gemäß dem Ideal des Kreuzritters und seiner Dame. Ash meint eine Innovation bei Dietrich von Apolda nachweisen zu können, die auch die mittelhochdeutsche Vita übernommen habe: „[B]oth versions assure lay audiences that the saint’s marriage is one of equally devout and mutually loving spouses“¹⁵⁵¹. Diese These hält einer Überprüfung nicht stand, denn die Aussage Gudas und Isentruds im *Libellus* formuliert deutlich die gemeinsame fromme Neigung und seelische Harmonie des Landgrafenpaares, Ludwigs eifrige Unterstützung von Elisabeths karitativen Werken und ihre gegenseitige liebevolle Zuneigung.¹⁵⁵² Ashs Resümee –

„[b]oth the *Vita sanctae Elisabeth* and *Das Leben der Heiligen Elisabeth* change the focus from a saint resigning herself to marry and regretting the loss of her virginity to a young lady longing to marry her hero“¹⁵⁵³

– sollte somit modifiziert werden. Wie deutlich geworden ist, hat Ash Recht mit ihrer Beobachtung, dass eine „romanticization“¹⁵⁵⁴ der Beziehung zwischen Elisabeth und Ludwig in den beiden Vitentexten stattgefunden hat. Allerdings basiert dieser Umstand auf Aussagen im *Libellus*, die die Ehe des Landgrafenpaares eindeutig in einem positiven Licht darstellen. Sie können also nicht als neue, propagandistische Äußerungen zugunsten einer fromm-konventionellen Adelsehe gelesen werden. Die

¹⁵⁴⁹ Ash (2012), S. 139.

¹⁵⁵⁰ Vgl. Ash (2012), S. 140.

¹⁵⁵¹ Ash (2012), S. 141.

¹⁵⁵² *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 156: „*Hec omnia multa alia digna memorie, que ad presens non recolunt, fecit vivente marito suo, cum quo laudabiliter vixit in matrimonio, miro se affectu diligentes et se invicem ad dei laudem et servitium dulciter invitantes et confortantes. Maritus enim eius cum circa temporalia necessitate suorum principatuum intenderet necessario, in secreto tamen timorem dei habens semper pre oculis, beate Elysabeth ad omnia exercenda, que ad opus dei spectant et honorem, liberam concessit facultatem eam ad anime salutem promovendo.*“

¹⁵⁵³ Ash (2012), S. 141.

¹⁵⁵⁴ Ash (2012), S. 141.

Dienerinnen machen bereits im *Libellus* ganz klar, dass Ludwig für Elisabeth Halt und Stütze war. Dass Elisabeths Lebensweg für die weltlich-adligen Rezipienten durch die stärkere Hervorhebung des gemeinsamen Eheglücks Ludwigs und Elisabeths in den beiden Viten noch mehr Vorbildfunktion erhalten hat, bleibt von dieser Abwandlung der These Ashs unberührt und eine wichtige Erkenntnis Ashs.¹⁵⁵⁵

Der Vergleich von *Libellus* und mittelhochdeutscher Vita erweckt bei Ash¹⁵⁵⁶ irritierenderweise zudem den Eindruck, dass erst die Viten die oben in diesem Kapitel zitierte Szene beinhalten, in der Elisabeth ihren Dienerinnen erklärt, warum sie sich während Ludwigs Abwesenheit wie eine Nonne oder eine Witwe kleidet, sich zu seiner Rückkehr aber mit prächtigen Gewändern schmückt.¹⁵⁵⁷ Elisabeths Eheverständnis liegt also schon im *Libellus* der von der Kirche propagierte richtige Ehezweck zugrunde, das Sinnangebot zur Figur Elisabeth ändert sich auch in dieser Hinsicht in den Viten nicht grundlegend.

Karina Marie Ash hat die Texte auch im Hinblick auf die ‚Bekleidungs-Episoden‘ untersucht, die in V. 2491–2576¹⁵⁵⁸ – Gott schenkt Elisabeth zum Besuch ungarischer Boten einen äußerst repräsentativen Mantel – und V. 2611–2740¹⁵⁵⁹ – der Mantel, den Elisabeth einem Bettler geschenkt hat, ist wundersamerweise wieder in ihrem Zimmer und sie kann zum Festbankett gehen – erzählt werden und bei Dietrich von Apolda erstmals in der Überlieferung zu finden sind. Dieser Befund ist nach Ash mit einem am Ende des 13. Jahrhunderts neuartigen Umstand zu erklären:

„The balance between external conformity to a worldly ideal of femininity and internal devotion to a religious ideal appears to have been a concern for women by the end of the thirteenth century, based on the increased emphasis on the saint’s relationship to her husband as well as the introduction of new miraculous solutions to preserve their model marriage.“¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁵ Ash (2012), S. 141: „[...] offered the laity a saint who both embodies religious virtues and conforms to secular ideals of femininity.“

¹⁵⁵⁶ Vgl. Ash (2012), S. 144f.

¹⁵⁵⁷ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 148.

¹⁵⁵⁸ Bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 66.

¹⁵⁵⁹ Zur Episode des Mantelsgeschenks an den Bettler vgl. Unterkapitel 5. Bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 66f.

¹⁵⁶⁰ Ash (2012), S. 147.

Nach Ash wird Elisabeth durch das göttliche Eingreifen in beiden Szenen zum „paragon of noble virtue through her ability to imitate and serve the poor while simultaneously imitating and satisfying the wealthy.“¹⁵⁶¹ Nicht unterschlagen werden darf bei dieser wichtigen Feststellung jedoch das Spannungsverhältnis, das die Texte gerade in den beiden von Ash zitierten Episoden transportieren. Sie machen deutlich, dass nur durch Gottes Wundertaten eine Vereinbarkeit zwischen Elisabeths asketischem Lebensideal noch als Landgräfin und ihren feudaldadligen Pflichten möglich ist – zum „model of a conventional courtly lady“¹⁵⁶² kann Elisabeth in den Vitentexten auch und gerade aufgrund dieser Tatsache eben nicht werden.

4.4.4 WIE GNADE ÜBER NATUR TRIUMPHIERT

In allen Primärtexten und historischen Quellen zum Leben Elisabeths von Thüringen sind ihre Kinder von untergeordneter Bedeutung. Sie werden nur dann erwähnt, wenn eine Aussage zu Elisabeth getroffen werden soll.¹⁵⁶³ Da die Texte ausschließlich zum Beweis der Heiligkeit Elisabeths verfasst wurden, ist dieser Umstand kaum verwunderlich.¹⁵⁶⁴ Am Geburtsjahr des Erbsohnes Hermann wird ersichtlich, dass Elisabeth und Ludwig ihre Ehe nicht nur vorbildlich in sittsamer Gesinnung lebten, sondern ihren dynastischen Fertilitätauftrag umgehend erfüllten: Hermann kam im Jahr 1222 zur Welt, so dass Elisabeth und Ludwig ihre ‚ehelichen Pflichten‘ nach der offiziellen Eheschließung 1221 nicht allzu lange vernachlässigt haben dürften. Die Töchter Sophie und Gertrud¹⁵⁶⁵ werden in kurzem Abstand zu Hermann geboren, Gertrud kommt jedoch erst nach Ludwigs Kreuzzugstod zur Welt.

¹⁵⁶¹ Ash (2012), S. 147.

¹⁵⁶² Ash (2012), S. 148.

¹⁵⁶³ Anja Petrakopoulos formuliert treffend: „The hagiographer does not minimize the children’s importance in Elizabeth’s life, although the greatest role they play on her path to perfection is one of absence and transference.“ Petrakopoulos (1995), S. 271.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Föfel, Amalie: Die „Rippe der Heiligen“. Elisabeth von Thüringen und ihre Tochter Sophie. In: De Rentiis, Dina/Siewert, Ulrike (Hg.): Generationen und Gender in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur, Bamberg 2009 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 3), S. 25–35, hier S. 27. Im Folgenden zitiert als: Föfel (2009).

¹⁵⁶⁵ Vgl. die Daten in Werner, Matthias: Elisabeth von Thüringen. In: LexMA (2002), Bd. 3, Sp. 1838–1842, hier Sp. 1838.

Der mittelhochdeutsche Vitendichter informiert in einer längeren Textpassage summarisch über Elisabeths Mutterwerdung und stichwortartig über den weiteren Lebensweg ihrer Kinder:

„Auch was di gnade ir unverzihen, / Ir hette got den sin verlihen / Der e getruwen mahelschaft, / Daz si wart kinde berhaft. / Ir wart von gode selekeit, / Solicher eren richeit, / Daz ir lib reine unde zart / Geburte nu berheftec wart, / Kinde selec unde güt. / Her ane di frouwe wart behüt / Des idewizes smacheit, / Ir libes unberhaftekeit: / Si wart solicher dinge erlost, / Von Kindes liebe iesa gedrost. / Di clare frouwe ein kint gewan, / Daz wart geheizen Herman, / Gar ein lobelicher sun, / Der sider an daz furstendun / Nach sinem vader uffer stat / An di herschaft aber drat, / Daz er lantgrave wart genant / In Düringen unde in Hessen lant. / Nach dem dirre frouwen clar / Von godes willen uffenbar / Ein dochterlin geboren wart / Gar lobelich, von bilde zart, / Wollustec ouch von libe, / Di sider nam zu wibe / Ein furste in Nederlanden, / Der herzoge in Prabanden. / Noch ein dochter si gebar, / Di an magetume gar / Unde in geistlicher wat / Gode sit gedienet hat, / Ein reine clostervrouwe, / Di in der megde ouwe / Zu Aldenburg vil manegen dac / Der frouwen meisterscheffe plac / Ane alle missewende / Biz an ir libes ende.“ (V. 2173–2212)

Die Passage wird im Wesentlichen aus Dietrichs Text übernommen.¹⁵⁶⁶ Sie beweist nicht nur, dass Elisabeths Mutterschaft angesichts der ‚Karrieren‘ ihrer Kinder im profanen wie, im Falle Gertruds, im geistlichen Sinn als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden darf, sondern transportiert ein dezidiert religiöses Bild von Mutterschaft: Gott selbst – durch dessen Einfluss Elisabeth und Ludwig ja zum Modell ihrer keuschen Ehe gefunden hatten – verhilft Elisabeth zu Kindern. Wörtlich wird von göttlicher *„gnade“* gesprochen, die zu Elisabeths mehrfacher Mutterschaft geführt habe. Offensichtlich erkannte Gott in den Viten an, dass Kinderlosigkeit ein großer Makel gewesen wäre, der die am Fürstenhof ohnehin nicht unumstrittene Elisabeth weiteren Anfeindungen ausgesetzt hätte. Daher erweist Gott ihr *„[s]olicher eren richeit“* (V. 2178), dass er sie mit drei Kindern reich beschenkt. So bewahrt er Elisabeth vor Schmach und Ansehensverlust, verhilft ihr aber auch zu tröstlicher kindlicher Zuneigung (vgl. V. 2186). Der Text macht damit nicht nur deutlich, dass eigene Kinder für eine Frau wie Elisabeth mehr als eine dynastische Notwendigkeit darstellten – ein offensichtlich auch von Gott selbst akzeptierter Umstand –, sondern betont darüber hinaus die persönliche emotionale Komponente

¹⁵⁶⁶ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 60.

der Mutter-Kind-Beziehung, die Gott anscheinend ebenfalls bewusst ist. Die Forderung Christi nach der kompromisslosen, radikalen Aufgabe der eigenen Familie durch diejenigen, die den Weg seiner Nachfolge einschlagen wollten, wird in dieser Textpassage überhaupt nicht erwähnt.

Mit ihrem Verhalten nach dem Ende der ‚unreinen‘ Zeit im Kindbett¹⁵⁶⁷ macht Elisabeth auch vor der Hoföffentlichkeit deutlich, dass weder ihre Konzentration auf Gott noch ihr asketischer Lebensstil von ihrem neuen, mütterlichen Status negativ beeinflusst werden. Die bewusste Entscheidung Elisabeths, ihre Kinder persönlich und ohne jeden Prunk auf dem Altar Gott darzubringen und damit unter seinen Schutz zu stellen, geht einher mit ihrem demonstrativ demütig-schlichten Auftreten.¹⁵⁶⁸ Die Einpassung des Mutterseins in ihre individuelle Spiritualität, die Integration der Kinder in ihre persönliche Gottesbeziehung und damit die Verknüpfung des Lebensweges der Kinder mit Gott von Beginn an sind die wesentlichen Charakteristika von Elisabeths Mutterschaft. Für den Dichter offensichtlich besonders wichtig ist der direkte Vergleich mit Maria, die Jesus nach der Zeit im Kindbett im Tempel von Jerusalem dem Herrn weiht.¹⁵⁶⁹ Elisabeth stellt sich so in eine Traditionslinie mit der höchsten Heiligen der Christenheit – zur Nachfolge Christi kommt die Nachfolge Marias.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁷ Vgl. Bergdolt, Klaus: Schwangerschaft und Geburt. In: LexMA (2002), Bd. 7, Sp. 1612–1616, hier Sp. 1614.

¹⁵⁶⁸ Vgl. V. 2213–2245. Die Schilderung stimmt fast wortwörtlich überein mit der Dietrichs von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, vgl. dort S. 60 und ist auch im *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 148 bereits überliefert. Üblich gewesen wäre ein prunkvoller Auftritt in prachtvoller Kleidung und mit zahlreichem Gefolge, vgl. Reber (2009), S. 63f.; Oexle, Otto Gerhard: Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 78–100, im Folgenden zitiert als: Oexle (1981); Petrakopoulos (1995), S. 271.

¹⁵⁶⁹ Lk 2,22f.: „Dann kam für sie der Tag der vom Gesetz des Mose vorgeschriebenen Reinigung. Sie brachten das Kind nach Jerusalem hinauf, um es dem Herrn zu weihen, / gemäß dem Gesetz des Herrn, in dem es heißt: Jede männliche Erstgeburt soll dem Herrn geweiht sein.“

¹⁵⁷⁰ Vgl. Kroos, Renate: Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 180–239.

Das gemeinsame Familienleben der kompletten Fürstenfamilie wird in den Texten an keiner Stelle erwähnt. Elisabeths gemeinsame Zeit mit ihren Kindern endet durch den Tod Ludwigs auf dem Kreuzzug. Vor seinem Aufbruch vertraut Ludwig seinen Brüdern explizit die Fürsorge für Elisabeth und seine Kinder für die Dauer seiner Abwesenheit an.¹⁵⁷¹ Dietrich von Apolda weiß zudem vom Plan des Ehepaars, das noch ungeborene dritte Kind Gott zu weihen;¹⁵⁷² die mittelhochdeutsche Vita übernimmt diese Passage nicht.

Auch Dietrich von Apolda berichtet von Ludwigs entsprechender Verfügung,¹⁵⁷³ der *Libellus* dagegen nicht. Der mittelhochdeutsche Text sucht den Wortbruch des Schwagers Heinrich durch den Hinweis auf schlechte Ratgeber zu entschuldigen,¹⁵⁷⁴ verzichtet aber nicht darauf, in drastischen Worten von dieser dramatischen Wendung in Elisabeths Leben zu erzählen. Die weinende Elisabeth sucht mit ihren Mägden nach einer Herberge unterhalb der Burg in Eisenach, zunächst noch ohne die Kinder (vgl. V. 4901–4909). Für sich selbst scheint Elisabeth die neue Situation nicht als katastrophal oder wenigstens als bedrohlich angesehen zu haben, sondern als ersehnte Klärung der spannungsgeladenen Situation auf der Wartburg, denn sie lässt bei den ‚Minderbrüdern‘, den Franziskaner-Minoriten, ein dankbares *Te deum* für sich singen,¹⁵⁷⁵ was schon im *Libellus* ausgeführt¹⁵⁷⁶ und von Dietrich von Apolda aufgegriffen wird.¹⁵⁷⁷ Hermann, Sophie und Gertrud werden am nächsten Tag zu Elisabeth gebracht.

¹⁵⁷¹ Vgl. V. 4247–4254.

¹⁵⁷² Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 100: „*Habebat tunc in utero conceptam prolem, quam pari voto sanctificantes domino obtulerunt ipsius eciam famulatui perpetuo ad religionem monasticam dedicantes. Decreverunt autem, ut, si puer masculus nasceretur, in Ramerstorff, si vero puella, in Alldenburch Premonstratensibus monasteriis sub regula beati Augustini locaretur.*“ Ortrud Reber hält diese Nachricht, da derartige Gelübde vor Kreuzzugsunternehmen häufig gemacht worden seien, für glaubwürdig, hält es aber auch für plausibel, dass aus der Übergabe Gertruds in das Stift Altenberg geschlossen worden sei, die Eltern hätten sie vor ihrer Geburt in besagtem Gelübde dafür bestimmt. Vgl. Reber (2009), S. 113f.

¹⁵⁷³ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 104.

¹⁵⁷⁴ Zur Charakterisierung der Thüringer Landgrafenfamilie vgl. das folgende Unterkapitel.

¹⁵⁷⁵ Zu dieser Szene (V. 4910–4926) vgl. näher Kap. 4.4.7.

¹⁵⁷⁶ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 156.

¹⁵⁷⁷ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 118f.

„Ir kinder brachte man ir sit / Von der burge gedragen dar. / Di reine frouwe
enwiste war / Mit ir ingesinde / Von froste unde ouch von winde, / Daz si nu
musten liden: / Si enwiste ouch in den ziden, / Wi si ir kint gedegete / Unde
ouch wa si si legete“. (V. 4938–4946)

Elisabeths Sorge gehört allein ihren Kindern, deren Leben ohne Herberge in der kalten Jahreszeit existenziell bedroht ist. Mit einem äußerst verständnisvollen, mitleidheischenden Kommentar über Elisabeths verzweifelte Situation und die eklatante Diskrepanz zu ihrem früheren Leben auf der Wartburg (vgl. V. 5005–5029) wird die von Dietrich von Apolda¹⁵⁷⁸ fast wortgleich übernommene Erklärung vorbereitet, die Elisabeths Aufgabe der Kinder legitimieren soll:

„Ei wi uzer mazen / Wunderliche mere, / Gar unerforsbere / Sint godes
ordenunge! / Daz dise frouwe junge, / Di reine unde ouch di gude, / Bevant an
iren mude / In maniger hande sache, / Di dicke zu gemache / Schuf ander lude
kinder, / Daz si drost befinden / Mochten ummer mere. / Di furstinne here /
Zoch si mütterliche, / Si nam si mildecliche / Uffe ir arme unde in ir schoz: / Nu
was ir armüt also groz, / Daz si ir selbes kinde / Von hungere unde von winde /
Iezu kunde niet bewarn. / Des musten si dicke ubel varn, / Biz daz si muste
senden / Ir kint, verenlenden / Von ihr harte verre, / Wa in got unser herre /
Unde ouch ir frunt begetten, / Daz si narunge hetten.“ (V. 5030–5056)

Schwerwiegende Bedenken, Elisabeth könne von den Rezipienten der all-
zu schnellen Trennung von ihren Kindern bezichtigt werden, könnten
den Erzähler zu dieser ausführlichen Erklärung motiviert haben. Er ist
unzweifelhaft darum bemüht, Elisabeth als gute, mitfühlende Mutter zu
präsentieren, der allein das Wohl ihrer Kinder am Herzen liegt und die
nur durch existenzielle Not dazu gezwungen wird, ihre Kinder in fremde
Obhut zu geben.¹⁵⁷⁹ Auch eine vorwurfsvolle Aussage Rudolfs von Var-

¹⁵⁷⁸ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 120. Der *Libellus* berichtet knapp und kommentarlos, aber unter dem Verweis darauf, dass die Not Elisabeth dazu gezwungen habe, von der Aufgabe der Kinder. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 158: „Ab omnibus itaque hominibus mariti sui persecutionem patiens sine causa et bonis privata inopia cogente ad diversa loca et remota parvulos suos misit, ut ibi alerentur.“

¹⁵⁷⁹ Zu Überlegungen, Elisabeth könnte ihre Kinder zu ihren Verwandten mütterlicherweise geschickt haben, vgl. Reber (2009), S. 121. Peter Dinzelsbacher berichtet von einem krassen Gegenbeispiel einer Heiligen des späten 13. Jahrhunderts: Angela von Foligno habe – nach dem Gelübde der Enthaltsamkeit – Gott um die „Befreiung von ihren Familienpflichten gebeten“, „worauf ihre Angehörigen prompt starben.“ Dinzelsbacher, Peter: Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch, Berlin/Boston 2012, S. 25, im Folgenden zitiert als: Dinzelsbacher (2012).

gula gegenüber Ludwigs Bruder Heinrich suggeriert, Elisabeth hätte ihre Kinder niemals aufgegeben, hätte Heinrich ihr den rechtmäßigen Witwenbesitz gleich überantwortet.¹⁵⁸⁰ Dieser Argumentation widerspricht Elisabeths weiteres Verhalten jedoch völlig. Als ihr Schwager Heinrich einlenkt und Elisabeth Ausstattung und Schutz anbietet (vgl. V. 6214–6234), verzichtet Elisabeth auf Ländereien und Gebäude, deren Besitz sie als lästige Verbindung zur Welt empfindet, und fordert nur ihr Wittum, um es für ihr eigenes und vor allem für Ludwigs Seelenheil gewinnbringend einsetzen zu können.¹⁵⁸¹ Zusätzliche Mittel, um ihre Kinder selbst versorgen zu können und nicht weggeben zu müssen, verlangt Elisabeth bemerkenswerterweise nicht. Auch hier wird augenscheinlich, wie eng sich Elisabeth an den Anweisungen Jesu aus dem Neuen Testament orientiert. Das Markusevangelium berichtet von den Worten Jesu auf die Frage, wie das ewige Leben zu gewinnen sei (Mk 10,21): „Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!“ Im Franziskanerkloster in Eisenach legt sie am Karfreitag ihr öffentliches Gelübde ab (V. 6576–6610):

„Ir was alles alse ein wint / Waz pompen dise werelt hat: / Si wolde is alles
haben rat, / Daz si di lichter wurde, / Bloz ane alle burde, / Ledec alle ir sinne,
/ In armude unde in minne / Zu volgene in der friste / Bloz unseme herren
Criste, / Der nackete an daz cruce gienc, / Alse er durch unsen willen hienc.“
(V. 6586–6596)¹⁵⁸²

Elisabeth ist unbeirrbar streng in ihrer Christusnachfolge und bereit, auf jegliche Bindungen zur Welt zu verzichten – ohne das rechtzeitige Eingreifen Konrads von Marburg hätte sie sogar ihr gesamtes Witwengut aufgegeben und damit weder für Ludwigs Schulden aufkommen noch auf dieser materiellen Basis Werke der Barmherzigkeit tun können. Elisabeth verzichtet auch auf ihre eigenen Kinder, die für sie eine unerwünschte Bindung an die Welt darstellen. Von allen weltlichen Verpflichtungen frei, will Elisabeth ihr Leben ausschließlich auf Christus ausrichten. Loth-

¹⁵⁸⁰ Vgl. V. 6157–6169.

¹⁵⁸¹ Vgl. V. 6248–6265.

¹⁵⁸² Während der *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 164 und S. 178 dieses zweite Gelübde nur beiläufig erwähnt, berichtet Dietrich von Apolda fast wortgleich davon. Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 148ff.

ar Vogel jedoch hat in seinem Aufsatz zum *Libellus*¹⁵⁸³ zuletzt auf Brüche aufmerksam gemacht, die das Bild naiv-weltfremder Geringschätzung jeglichen materiellen Besitzes durch Elisabeth erschüttern. Er betont nicht nur, dass Elisabeth Konrad eine sehr hohe „Ersatzleistung“ für ihr Witwengut in der immensen Höhe von 2000 Mark habe aushandeln lassen,¹⁵⁸⁴ sondern auch, dass Elisabeth auf der Erhaltung des Erbrechts ihres Sohnes bestanden habe. Das schließt Vogel aus einer Bemerkung Isentruds – „*ad quos tamen huius opidi dominium ex successione paterna spectabat*“¹⁵⁸⁵ –, wonach Ludwigs Kindern die Herrschaft über Eisenach nach Erbrecht zugestanden habe.

„Geht man davon aus, dass Isentruds Aussage hier die Auffassung ihrer Herrin widerspiegelt, so scheint Elisabeth also die Übergehung ihres Sohnes nie akzeptiert zu haben.“¹⁵⁸⁶

Berücksichtigt man Vogels durchaus plausible Einwände, kommt man nicht umhin, das Bild der anspruchslosen Elisabeth zumindest für den *Libellus* etwas deutlicher zu konturieren: Während sie für sich persönlich jeglichen Besitz oder gar Luxus ablehnte, war sie offenkundig darauf bedacht, die ihr zustehenden Besitztümer für ihr Projekt der Armenfürsorge zu nutzen und auch die Erbschaftsansprüche ihres Sohnes geltend machen zu lassen. In den Vitentexten freilich treten diese materiellen Erwägungen klar hinter Elisabeths Radikalität in der Verachtung weltlichen Besitzes zurück.

Mit dem Karfreitagsgelübde ist die Loslösung von der Welt offensichtlich noch nicht vollzogen, vor allem scheint Elisabeth innerlich noch

¹⁵⁸³ Vgl. Vogel, Lothar: Der *Libellus* der vier Dienerinnen. Beobachtungen zur Entstehung, Datierung und Wirkungsgeschichte. In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1), S. 171–194. Im Folgenden zitiert als: Vogel (2008).

¹⁵⁸⁴ Vogel (2008), S. 193. Vogels Mutmaßung, Elisabeth habe versucht, Marburg als Witwengut einzunehmen, konnte anhand des *Libellus* nicht nachvollzogen werden, lediglich von „*contumelias, blasphemias et magnum contemptum*“ seitens der Marburger Adligen ist dort die Rede. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 164. Vogel (2008), S. 193.

¹⁵⁸⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 156.

¹⁵⁸⁶ Vogel (2008), S. 193f. Aus diesem Blickwinkel interpretiert Vogel auch die Übergabe des Hospitals in Marburg an den Johanniterorden als „bewusst[e] politische[n] Akt“ der Zurückweisung der Erbschaftsansprüche des Schwagers Heinrich Raspe. Vgl. Vogel (2008), S. 193f.

längst nicht alle emotionalen Brücken zu ihren Kindern abgebrochen zu haben. Die wörtlich ausgesprochene Lossagung von den Kindern¹⁵⁸⁷ geschieht auf klare Initiative Konrads hin. Das heißt jedoch nicht, dass damit eine Rechtfertigung Elisabeths durch den Erzähler stattfände, denn in seinen Augen gibt es offenkundig nichts, was entschuldigt werden müsste. Elisabeth handelt konsequent und gehorsam und nach Christi Gebot, wonach man seine Familie aufgeben solle, um ihm nachzufolgen und das Himmelreich zu gewinnen (vgl. Mk 10,29f.), wie in V. 6673 bis 6746 erläutert wird. Deutlich wird, dass Elisabeth ihre Kinder nicht etwa leichtfertig oder leichten Herzens aufgibt. Solange sie die Kinder um sich hat, vernachlässigt Elisabeth sie niemals; nach dem Verlust des landgräflichen Status gibt sie sie nicht dem Elend preis, sondern legt ihr Schicksal vertrauensvoll ganz in die Hand Gottes, sorgt aber offensichtlich, auch wenn die Texte das nicht auserzählen, für einen geordneten Lebensgang ihrer Kinder außerhalb des Elternhauses.¹⁵⁸⁸ Emotional gehen ihre Kinder für Elisabeth ganz in der Gotteskindschaft aller Menschen auf – oder sollten es zumindest ihrer frommen Absicht nach tun.¹⁵⁸⁹ Dazu kommt ein von Dietrich übernommener¹⁵⁹⁰ Lobpreis durch den Erzähler:

*„Ei wi gar hohe wurde / Was dirre selen girde, / Di weder gudes richdüm / Joch
kinde drostlicher rum / Joch ir versmehekeit enschiet / Von godelicher liebe niet! /*

¹⁵⁸⁷ Sie steht nahezu wortgleich bereits im *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 166 und bei Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 150f.

¹⁵⁸⁸ Zahlreiche historische Belege zeigen die Identifikation der realen historischen Persönlichkeiten mit ihrer Mutter Elisabeth. Vgl. dazu Demandt, Karl: *Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth*. In: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 22 (1972), S. 112–161; Fökel (2009); Schuffels, Christian: „Beata Gerdrudis, Filia Sancte Elyzabet“. Gertrud, die Tochter der heiligen Elisabeth, und das Prämonstratenserinnenstift Altenberg an der Lahn. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007*, S. 230–244, im Folgenden zitiert als: Schuffels (2007a); zur Memoria Elisabeths als Stamm-mutter der hessischen Landgrafenfamilie vgl. Werner, Matthias: *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*. In: Petersohn, Jürgen (Hg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen XLII)*, S. 449–540. Im Folgenden zitiert als: Werner (1994).

¹⁵⁸⁹ Barow-Vassilevitch umschreibt diesen Umstand so: „Nicht das eigene Fleisch und Blut wird herabgesetzt und verstoßen, sondern alle Nächsten werden in den Status der geliebten Kinder erhoben.“ Barow-Vassilevitch (2007), S. 106.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 152.

*Ei wel ein dugentlich gebet / Di selecliche frouwe det! / Ei wi luter andacht / Si
hat fur godes ougen bracht, / Di ir nach sime rade / Erwarb so hohe gnade! / Ei
welch ein sunder minne / Sa dugentlicher sinne, / Di sa herliche dugent / Mit
sa creftelicher mugent / Mochte an alle widerrede / Vollebrenge sa zu stede!“
(V. 6747–6764)*

Der Erzähler verdeutlicht noch einmal, was er schon in seinem Kommentar zu Elisabeths eigener Rede gesagt hat: Sogar eine derart fromme Frau wie Elisabeth muss zunächst den „*drostlichen rum*“ überwinden, den ihr ihre Kinder bedeuten. Elisabeth braucht Gottes Hilfe zu dem schwierigen Schritt der Trennung. Dass sie diese Hilfe anscheinend auch erhält und so zu dieser Trennung befähigt wird, macht den radikalen Bruch gottgefällig.¹⁵⁹¹ Wie Amalie Fösel betont, benutzen die Verfasser der untersuchten Texte Elisabeths Verhalten gegenüber ihren eigenen Kindern als „Argument, um die Gottesliebe, Selbstaufgabe und Stärke Elisabeths zu unterstreichen“¹⁵⁹². Aufgrund dieser Ausgangslage suche man vergeblich nach einer Beschreibung der „konkrete[n] Mutter-Kind-Beziehung“¹⁵⁹³.

Eine schon im *Libellus* überlieferte Episode¹⁵⁹⁴ lässt jedoch erahnen, dass sich Elisabeth emotional doch nicht mit der propagierten Radikalität von ihren Kindern gelöst hat. Während ihrer Marburger Zeit lässt sie einem Mädchen irrtümlich dessen prachtvolle lange Haare abschneiden. Als sie hört, dass es die Haarpracht gewesen sei, die das Mädchen bisher

¹⁵⁹¹ Einige Verse später berichten beide Dichter davon, dass Konrad von Marburg die Vertrauten Elisabeths aus ihrer Umgebung entfernt habe (V. 6861–6933). Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 156, formuliert: „*Ideoque omnem familiam pristinam, in qua delectari vel solaciari consueverat, paulatim et singillatim ab ipsa reppulit. Quos singulos cum dolore gemituque dimisit.*“ Monika Renner übersetzt den letztzitierten Satz mit „Jedes ihrer Kinder schickte sie traurig und unter Wehklagen fort.“ Beachtet man den Gesamtzusammenhang der Szene, ist jedoch davon auszugehen, dass mit der „*familia*“ die vertrauten Begleiterinnen und nicht die Kinder gemeint sind. Dazu passt auch, dass der mittelhochdeutsche Dichter in seiner Version ebenfalls von Dienerinnen und Vertrauten, nicht von den Kindern spricht (V. 6893–6895): „*Mit leide unde ouch mit ruwen / Begab si die gedruwen, / Ir megde unde ir kunden.*“ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 157. Im *Libellus* werden die entsprechenden Sätze in der Aussage Isentruds sogar explizit auf Isentrud selbst und auf Elisabeths andere enge Vertraute, Guda, bezogen: „*Et tandem me Isentrudem ei predilectam ab ipsa expulit, que cum multo gravamine et infinitis lacrimis me dimisit. Ultimo Gudam sociam mean, que ab infantia ei fuerat commorata, quam specialissime dilexit, ab ea repulit, quam ipsa beata Elysabeth cum lacrimis ac suspiriis dimisit.*“ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 166.

¹⁵⁹² Fösel (2009), S. 28.

¹⁵⁹³ Fösel (2009), S. 28.

¹⁵⁹⁴ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 172f.

davon abgehalten habe, in den geistlichen Stand einzutreten, birgt ihre Reaktion ein überraschendes Bekenntnis (vgl. V. 7857–7875):

„Der here got iz wizen sol, / Der alle herzen kennet wol, / Daz ich sunder allen
wan / Grozer froude enphangen han, / Daz dir di zusen sint besniden, / Danne
obe ein bode iezu geriden / Queme mit der mere, / Daz min sun Herman were /
Gekoren wirdecliche / An daz romes riche / Zu dragene ummer schone / Di
kuncelichen chrone.“ (V. 7861–7872)¹⁵⁹⁵

Hier bietet sich ein seltener Einblick in die – da schon der *Libellus* davon berichtet – mutmaßlich authentische Gedankenwelt Elisabeths. Das Schicksal ihrer Kinder scheint sie in Gedanken nach wie vor zu beschäftigen. Sie sind ihr keineswegs so gleichgültig, wie sie es in ihrem Gelöbnis formuliert hatte. Obwohl sie die Freude über den Lebensweg, den sie dem Mädchen durch das Haarabschneiden eröffnet hat, ausdrücklich über die Freude stellt, die es ihr bereiten würde, wenn ihr Sohn Hermann Kaiser würde, setzt sie ganz dem hochadlig-imperialen Denkhorizont angehörende Freude doch so hoch an, dass sogar sie nicht die Freude über den Sinneswandel des Mädchens übertreffen könnte. Auch der Erzählerkommentar ist bemerkenswert: „*Keiserlich*“ ist dieses Wort Elisabeths. Auch wenn „*keiserlich*“ in diesem Kontext mit ‚herrlich‘ oder ‚vollkommen‘ angemessen übersetzt wäre, ist die Wortwahl zumindest doppeldeutig, liegt doch die Assoziation zur Bedeutung ‚imperial‘ in so enger räumlicher Nähe zur „*kuncelichen chrone*“ nahe und bezeugt damit, dass Elisabeths innere Perspektive auf die ‚Karrieren‘ ihrer Kinder keine gänzlich spirituell-weltabgewandte geworden ist.

Anja Petrakopoulos weist in ihrem Aufsatz¹⁵⁹⁶ über die Mutterschaft Elisabeths auf eine Episode hin, die nach ihrer Interpretation weiteren Aufschluss über Elisabeths emotionale Bindung an ihre Kinder geben könnte. Allerdings wäre ein solcher Hinweis äußerst subtil vermittelt, Diskrepanz prägt die Ereignisfolge: Elisabeth stattet dem Kloster Altenberg einen Besuch ab.¹⁵⁹⁷ Konrad erlaubt Elisabeth, in den Klausurbereich hineinzugehen – in der Überzeugung, Elisabeth werde ohnehin

¹⁵⁹⁵ Auch Dietrich von Apolda überliefert die Anekdote. Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 170f.

¹⁵⁹⁶ Vgl. Petrakopoulos (1995).

¹⁵⁹⁷ Zum Kloster Altenberg und der Rolle Gertruds als Äbtissin vgl. zuletzt Schuffels (2007a), S. 230–244.

nicht so handeln oder um Elisabeth auf die Probe zu stellen (was allerdings weder der *Libellus* berichtet noch Petrakopoulos erwägt). Elisabeth vertraut Konrads Plazet und betritt die Tabuzone, woraufhin sie regelkonform exkommuniziert werden müsste. Um die Exkommunikation abzuwenden und künftigen Regelverletzungen vorzubeugen, lässt Konrad Elisabeth und ihre Begleiterin heftig züchtigen. Elisabeth nimmt die Bestrafung klaglos hin.¹⁵⁹⁸ Konrads Vorgehen erscheint merkwürdig inkonsistent und seine Reaktion auffällig überzogen. Daher argumentiert Petrakopoulos, dass Elisabeths Besuch im Klausurbereich ihrer in Altenberg untergebrachten jüngsten Tochter Gertrud gegolten habe – „her visit to her child masquerading as a visit to the sisters“¹⁵⁹⁹ – und dass Konrad, der Elisabeths Bedürfnis, ihre Tochter zu sehen, als Schwäche und Ungehorsam habe auslegen müssen, daher so heftig reagiert habe – „[t]his extra dimension makes the austere Conrad more of a frustrated man of God“¹⁶⁰⁰. Es ist bemerkenswert, dass die Dienerinnen in ihrer Zeugenaussage von dieser Begebenheit berichten, sie aber weder von Dietrich noch vom Dichter der mittelhochdeutschen Vita aufgegriffen wird. Auch wenn Petrakopoulos' Argumentation eine Erklärung für die harte Reaktion Konrads liefert, ist nicht von der Hand zu weisen, dass im *Libellus* wörtlich steht, die Klosterfrauen selbst hätten in dem Wunsch, Elisabeth zu sehen, Konrads Erlaubnis für das Betreten der Klausur durch Elisabeth erbeten. Nach Altenburg sei Elisabeth auf Konrads Geheiß hin gekommen, der mit ihr dort Pläne für ein Reklusendasein Elisabeths habe besprechen wollen.¹⁶⁰¹ Es gibt zwei mögliche Erklärungen für die Auslassung dieser Episode bei Dietrich und in der mittelhochdeutschen Vita: Sollten die Dichter es ebenfalls für naheliegend gehalten haben, dass die Rezipienten Elisabeths Besuch in Altenberg mit ihrer Zuneigung zu Gertrud in Verbindung gebracht hätten, hätten sie auf die Schilderung der Episode verzichtet, um der vorher mehrmals so offensiv propagierten Lösung Elisabeths von ihren Kindern nicht zu widersprechen. Da die Sze-

¹⁵⁹⁸ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 182f.

¹⁵⁹⁹ Petrakopoulos (1995), S. 284.

¹⁶⁰⁰ Petrakopoulos (1995), S. 284.

¹⁶⁰¹ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 182: „Item dixit Irmengardis, quod magister Conradus quandoque mandavit beate Elysabeth, ut veniret Altenburch, ut consilium haberet, si eam in reclusorio poneret, et petebant domine claustrales a magistro Conrado, ut in adventu beate Elysabeth daret licentiam, ut claustrum intraret et ipsam viderent.“

ne aber geeignet ist, ein schlechtes Licht auf Konrad von Marburg zu werfen, erscheint es plausibler, dass sich die Dichter zur Ehrenrettung Konrads zum Verzicht auf die Episode entschlossen.

Wesentlich eindeutiger wird dagegen in allen untersuchten Texten von Elisabeths liebevoller Zuneigung zu fremden Kindern berichtet. Durch Fürsorge für die Kinder der Armen kann Elisabeth ihren mütterlichen Gefühlen offenbar ohne schlechtes Gewissen Ausdruck verleihen, denn dieses aufmerksame buchstäbliche Bemuttern ist eingebettet in einen religiösen Kontext. Schon als Landgräfin fertigt Elisabeth eigenhändig Taufgewänder für arme Kinder an. Sie übernimmt in mehreren Fällen das Patenamnt¹⁶⁰² und schafft damit eine Berechtigung dafür, gut für diese Kinder zu sorgen:

„Wa si ouch junge westebarn, / Armer vrouwen kinder vant, / Den nade si ir doufgewant / Mit ir selbes hende. / Da bi was si genende, / Daz si zu ir doufe quam: / Di kinde si zû gotten nam, / Daz si in von gevaderschaft / Zu druwen were ime behaft: / Daz si di beldeclicher, / Di me verbundenlicher / Gevaterlicher wise / Den armen brechte ir spise / In godelicher minne.“ (V. 2356–2369)

Auch diese Textpassage ist offensichtlich von Dietrich von Apolda oder aus dem *Libellus* übernommen.¹⁶⁰³ Getragen von der Idee, dass vor Gott alle Kinder gleichwertig sind, übt Elisabeth hier tätige Nächstenliebe. Andererseits ist es auch die Überzeugung von der Gotteskindschaft aller Menschen, die Elisabeth bei ihrem Gelübde dazu veranlasst, künftig auch ihre leiblichen Kinder nur noch als ihre Nächsten ansehen zu wollen. Während der Zeit der Hungersnot kümmert sich Elisabeth besonders um die kranken armen Kinder, die sie ob ihrer Fürsorge sogar mit „Muter“ anreden (vgl. V. 3586–3591),¹⁶⁰⁴ was schon im *Libellus* bezeugt ist.¹⁶⁰⁵ Selbst vor der Berührung der mit den abstoßendsten Krankheiten infizierten Kinder schreckt Elisabeth nicht zurück. Die herzliche, mütterliche

¹⁶⁰² Grundlegend zur Bedeutung von Patenschaft im Mittelalter vgl. Jussen, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis, Göttingen 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98).

¹⁶⁰³ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 64 und *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 150.

¹⁶⁰⁴ „Des hatten si di wise, / Daz si gein ir liefen, / ‚Müter, muter‘ riefen / In aller der gebere, / Ob si ir muter were. / Wer hat diz gesehen ie?“

¹⁶⁰⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 152: „[...] ut eam omnem matrem appellarent [...]“. Vgl. auch Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 92.

Elisabeth ist bei den Kindern sehr beliebt. Auffällig ist aber, dass keiner der Texte eine derartige Zärtlichkeit im Umgang mit ihren eigenen Kindern beschreibt. Die Darstellung dieser Beziehungen bleibt blass, sind sie doch auch von wesentlich geringerer Bedeutung für die Darstellung von Elisabeths Heiligkeit. Elisabeths Liebe zu den armen Kindern geht über Krankenpflege weit hinaus: Sie weiß, dass Kinder Spielzeug brauchen, und kauft schon in ihrer Zeit als Landgräfin großzügig für die armen Kinder ein. Gott verdeutlicht ihr (und den Rezipienten) durch ein Wunder seine Unterstützung für diese Einkäufe, denn auf dem Weg von der Burg hinunter in die Stadt fallen die Spielsachen auf die Felsen, bleiben aber wundersamerweise heil und können so den armen Kindern Freude bereiten (vgl. V. 3603–3641).¹⁶⁰⁶ Elisabeth kümmert sich nicht nur um arme Kinder, sondern auch um schwangere arme Frauen – geradezu als ‚Streetworkerin‘. Egal, wie weit und beschwerlich der Weg zu den armen Gebärenden ist, ist Elisabeth bei mancher Geburt zur Stelle. Damit zeigt sie Pragmatismus; ihre Anwesenheit bei diesem derart schambehafteten, von der Kirche mit zahlreichen Tabus¹⁶⁰⁷ belegten Vorgang zeigt, dass Elisabeth als Mutter sehr wohl um die Gefahren und Schmerzen des Gebärens weiß und gerade deshalb den armen Frauen ihre Unterstützung praktisch zuteil werden lässt (vgl. V. 2370–2394). Dementsprechend hoch ist ihr göttlicher Lohn für ihre Beschwarnisse, die großzügigen Gaben und für ihr Mitgefühl:

„Wanne drivalteclichen lon / Di selege wolde han da von, / Nu von des weges arebeit, / Nu von der gabe mildekeit, / Nu von der midelide, / Di si in aller zide / Drug in irme herzen, / Gar mildeclichen smerzen.“ (V. 2387–2394).

Eine der Episoden, die von Elisabeths Unterstützung einer Gebärenden berichtet, ist mit einem wichtigen Erzählerkommentar versehen, der sich schon bei Dietrich findet. In dieser Bemerkung wird die Trennung Elisabeths von ihren Kindern etwas anders beurteilt als in vorangehenden Textpassagen. Während in jenen offenbar der denkbare Vorwurf entkräf-

¹⁶⁰⁶ Dieses Wunder ist bereits im *Libellus* und bei Dietrich von Apolda überliefert. Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 152 und Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 92.

¹⁶⁰⁷ Bergdolt, Klaus: Schwangerschaft und Geburt. In: *LexMA* (2002), Bd. 7, Sp. 1612–1616, hier Sp. 1612.

tet werden sollte, Elisabeth habe ohne emotionale Schwierigkeiten auf ihre Kinder verzichten können, klingt ihre spirituelle Motivation hier deutlicher durch:

„Hi mac prufen ie der man, / Wi gnade an dirre fröwen kan / Mit geistlicher sture / Verwinden die nature / Unde ir mit fullen an gesigen. / Wer kan nach rehte daz gewigen, / Daz si, di frouwe reine, / Fromede kinder cleine / Vol godelicher gnade / Zu herzen also hade / Unde ir selbes jugen kint / Sa gar von ir geferret sint, / Der si gedachte selten ie? / Vernemet, lat ùch sagen wie, / Wi dirre sache moge sin. / Si hatte ein junges kindelin / Von anderhalbeme jare: / Di furstinne clare / Zu mal dar an genante, / Daz si daz kint versante / Umme innerliches kummersal. / Di reine verre ir kint beval / Zu haldene uz ir ougen: / Si verschichte iz dougen / In siner kintlichen jugent, / Daz ir geistliche dugent / Gesumet von der burde / Siner liebe icht wurde.“ (V. 8373–8400)

Die Argumentation wird umgedreht: Während mit den beiden Episoden vom ‚kaiserlichen‘ Sohn und dem Besuch in Altenberg darauf angespielt wurde, dass Elisabeth als gute Mutter ihre Kinder nicht ganz aus ihren Gedanken verbannt hat, wird hier betont, dass sie ihre Kinder fast vergessen hat. Welches ihrer Kinder das angesprochene „*junge kindelin*“ ist, muss offenbleiben,¹⁶⁰⁸ ist aber für die Argumentation des Erzählers unerheblich. In dieser Formulierung wirken Elisabeths Beweggründe wesentlich egoistischer. Die Kinder stehen ihr bei ihrer kompromisslosen Christusnachfolge im Weg, deshalb gibt ihr Gott die Kraft, sich von ihnen zu trennen: der Triumph der göttlichen Gnade über Elisabeths natürliche Mütterlichkeit. Damit hat Elisabeth den entscheidenden Bruch vollzogen, der sie zur bedingungslosen Nachfolge Christi im Sinne des Markusevan-

¹⁶⁰⁸ Bei Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 180f. ist die Passage nahezu wortgleich zu finden. Renner bezieht „*parvulum uteri sui infantulum annum et sex menses etatis habentem*“ in ihrer Übersetzung auf den Sohn Hermann, während Lemmer in einer Anmerkung zu seiner Übertragung des mittelhochdeutschen Textes das „*kindelin*“ mit der jüngsten Tochter Gertrud identifiziert (*Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 138, Anm. 201). Amalie Fölsel hält es für plausibel, dass Elisabeth Gertrud in deren ersten eininhalb Lebensjahren bei sich behalten, also auch nach Marburg mitgenommen hat. Mit eineinhalb Jahren kam Gertrud ins Stift Altenberg. Vgl. Fölsel (2009), S. 26. Fölsel betont auch die immensen Vorteile, die Elisabeth Gertrud mit ihrer Erziehung in Altenburg eröffnet habe: eine fundierte Ausbildung und keineswegs eine Festlegung auf ein weltabgewandtes Klosterleben, hätte Gertrud sich doch im Erwachsenenalter auch für ein Leben als Ehefrau entscheiden können. „Dass sie diesen Weg später dann doch nicht einschlug, sondern ihr ganzes Leben im Prämonstratenserinnenstift Altenberg verbrachte, lag in Gertruds persönlicher Entscheidung.“ Fölsel (2009), S. 27.

geliums befähigt und ihr den höchsten Lohn verheißt (Mk 10, 29f.): „Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen“. In diesem Zusammenhang ist zudem erwähnenswert, dass Elisabeth mit der Aufgabe ihrer Kinder in einer alten hagiographischen Tradition steht. Darauf hat Monika Renner hingewiesen:¹⁶⁰⁹ Bereits im zweitältesten Passionsbericht, der *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, wird das Martyrium der gerade Mutter gewordenen Vibia Perpetua und ihrer Dienerin Felicitas zu Beginn des 2. Jahrhunderts beschrieben, in dem die junge Mutter um Christi willen in den Tod geht und ihr Kind zurücklässt.¹⁶¹⁰ Ein weiterer hagiografischer Beleg erinnert deutlich an das Zitat, mit dem dieses Unterkapitel überschrieben wurde. Renner¹⁶¹¹ zitiert Hieronymus, der im *Epitaphium S. Paulae* den Verzicht der heiligen Paula auf ihre Kinder als unvergleichlich schmerzvolles Opfer „*contra iura naturae*“¹⁶¹² bezeichnet.

4.4.5 DU INSOLDES NIE SIN WORDEN / UNDER FURSTEN KINT GEZALT

Für die Überschrift dieses Unterkapitels wurde ein Ausspruch der Landgräfin Sophie in der mittelhochdeutschen Elisabethvita gewählt.¹⁶¹³ Darin offenbart sich in einem Satz die ganze Dimension der Diskrepanz zwischen Elisabeths eigenwilliger Frömmigkeit und dem höfisch-repräsentativen Leben am Thüringer Hof, dessen Feindschaft Elisabeth mit ihrem Lebensstil auf sich zog. Die folgenden Seiten beschäftigen sich mit Elisabeths Verhältnis zu ihren Thüringer Verwandten und mit deren ambivalenter Darstellung in den Viten. Sie sind geprägt von einem grund-

¹⁶⁰⁹ Renner (2010), S. 101ff.

¹⁶¹⁰ *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*. Hg. von Cornelius Joannes Maria Joseph van Beek, Nijmegen 1936.

¹⁶¹¹ Renner (2010), S. 103.

¹⁶¹² „[...] Et tamen siccos oculos tendebat ad caelum, pietatem in filios pietate in Deum superans. Nesciebat matrem, ut Christi probaret ancillam. Torquebantur viscera, et quasi a suis membris distraheretur, cum dolore pugnabat: in eo cunctis admirabilior, quod magnam uinceret caritatem. Inter hostium manus et captiuitatis duram necessitatem nihil crudelius est, quam parentes a liberis separari.“ Saint Jérôme: *Lettres*. Hg. von Jérôme Labourt, Band V, Paris 1955, S. 164.

¹⁶¹³ V. 1196f. Die Episode ist wohl von Dietrich von Apolda übernommen. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42: „[...] ‚Non in principum dominancium sed in seruarum famulancium numero fuisse debueras, Elyzabeth, computata.‘ [...]“ Im *Libellus* wird sie nicht überliefert.

sätzlichen Dilemma: Einerseits darf auf die Abstammung des als quasi-heilig dargestellten Ludwig kein Schatten fallen, so dass die Dichter erkennbar darum bemüht sind, Hermanns I. Familie als vorbildlich und ideal darzustellen. Die spätere Vorreiterrolle, die die Thüringer bei der Kanonisation und Verehrung Elisabeths, namentlich durch den späteren Hochmeister des Deutschen Ordens, den Landgrafensohn Konrad, besetzten, ist ebenfalls dazu geeignet, die Thüringer in ein positives Licht zu rücken. Dem stehen andererseits unleugbare Tatsachen entgegen, nämlich die Vertreibung Elisabeths von der Wartburg nach Ludwigs Tod und die damit zuerst von Ludwigs Brüdern aufgekündigte Solidarität mit der verwitweten Schwägerin und den Kindern ihres verstorbenen Bruders. Das Bild der Landgrafenfamilie, das die Dichter aus dieser widerspruchsvollen Basis entwickeln, ist demzufolge auch von deutlichen Antagonismen gekennzeichnet.

In der mittelhochdeutschen Lebensbeschreibung folgt dem Prolog (vgl. V. 1–70) eine ausführliche Vorstellung des Thüringer Landgrafenhofs Hermanns I. (vgl. V. 71–200). Betont werden nicht nur die ideale Herrschaftsführung des Fürsten,¹⁶¹⁴ seine hochadlige Abkunft und sein einflussreiches Beziehungsnetz,¹⁶¹⁵ sondern auch seine ebenfalls als absolut untadelig beschriebene Ehefrau Sophie.¹⁶¹⁶ Die Idealehe des Landgrafenpaars bildet das Fundament eines harmonischen, wohlgeordneten Lebens: „*Ir schibe lief gar ebene*“ (V. 117). Entsprechend positiv sind auch

¹⁶¹⁴ Exemplarisch V. 71–73: „*In Düringer lande ein fürste saz, / Der sich gar selten ie vergaz / An dugenden joch an eren. / Sin herze in kunde leren / Vnde ouch sin ellenthafter müt. / Daz er kost unde ander güt / Gab wol mit rilicher hant.*“

¹⁶¹⁵ V. 94–98: „*Sin kunne was von hoher art: / Der kunic von Beheimer lant, / Der Odacker was genant / (Der leider wart irslagen sint), / Unde er die waren suster kint.*“ Bei diesem Verwandten handelt es sich um Ottokar I. Přemysl (1198–1230), König von Böhmen ab 1198. Die Bemerkung über seinen gewaltsamen Tod ist eine historisch falsche Zutat des mittelhochdeutschen Dichters. Zu Ottokar vgl. Žemlička, Josef: Otakar I. Přemysl. In: LexMA (2002), Bd. 6, Sp. 1553. Zu dessen genealogischen Beziehungen zu Hermann I. von Thüringen vgl. den Stammbaum Hermanns in: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 62.

¹⁶¹⁶ Vgl. V. 100–113. Fred Schwind betont bereits 1981, dass die historische Sophie „entgegen späteren Verzeichnungen“ eine fromme Frau gewesen sei. Im Vergleich zu Elisabeths exzeptioneller Frömmigkeit hätte jedoch Sophies konventionellere Frömmigkeit auch ohne herabsetzende Absicht defizitär wirken müssen. Vgl. Schwind (1981), S. 39.

die Kinder des Landgrafenpaars dargestellt (vgl. V. 122–137).¹⁶¹⁷ Im Vergleich zu Dietrich von Apolda¹⁶¹⁸ weitet der mittelhochdeutsche Dichter die Beschreibung der vornehmen Lebensverhältnisse in Thüringen stark aus. Der Puls der Zeit ist am Thüringer Hof zu spüren; dazu gehört der farbenprächtige Bericht über das rege ritterliche Treiben –

„Stechen, justieren, / Foresten unde durneren, / Wes man zû ritterschefe gert, /
Des was man alles da gewert.“ (V. 163–166)

An Walthers von der Vogelweide Sangspruch L 20,4 erinnert die folgende Passage (vgl. V. 167–186) – jedoch ohne den bei Walther erhobenen Vorwurf der Verschwendungssucht¹⁶¹⁹ –, in der die lautstarke Untermalung des Hoflebens Erwähnung findet.¹⁶²⁰ „[H]er Walter / Von der Vogelweide“ (V. 192f.) wird im Kontext des sogenannten ‚Sängerkrieges‘ auf der Wartburg genannt.¹⁶²¹

In diese geradezu glamourös zu nennende höfische Umgebung wird die kleine Elisabeth als Braut des Erbsohns gebracht. Der Kontrast zu ihrem eigenen späteren Lebensstil ist kaum größer vorstellbar,¹⁶²² Kon-

¹⁶¹⁷ Während Dietrich von Apolda außer dem erstgeborenen Sohn Ludwig – „*principis Hermanni primogenito Ludowico*“, Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 32 – keine weiteren Kinder des Landgrafenpaars Hermann und Sophie erwähnt, nennt der mittelhochdeutsche Dichter außerdem noch Ludwigs Brüder Konrad und Heinrich und seine Schwester Agnes. Die ebenfalls der Ehe mit Sophie entstammende ältere Schwester Irmgard wird ebenso wenig thematisiert wie die beiden aus der ersten Ehe Hermanns I. stammenden Halbschwester Ludwigs, Jutta und Hedwig. Zum Stammbaum der Ludowinger vgl. die Stammtafel in Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 62.

¹⁶¹⁸ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 30.

¹⁶¹⁹ L 20,4, V. 7–9: „*Der lantgrâve ist sô gemuot, / daz er mit stolzen helden sîne hab vertuot, / der iegeslicher wol ein kenpfê wære*.“ Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche. Hg. von Christoph Cormeau, 14., neubearb. Aufl., Berlin/New York 1996, S. 38.

¹⁶²⁰ Vgl. V. 170–173.

¹⁶²¹ Vgl. zu L 20,4 Strohschneider, Peter: Fürst und Sänger. Zur Institutionalisierung höfischer Kunst anlässlich von Walthers Thüringer Sangspruch 9.V [L. 20,4]. In: Hellgardt, Ernst/Müller, Stephan/Strohschneider, Peter (Hg.): *Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen*, Köln 2002, S. 85–108.

¹⁶²² Hagen Keller mutmaßt für die historische Elisabeth, was auch für die Elisabeth der Viten gilt: Elisabeth habe gerade als Angehörige des Adels einen derart radikale Neuorientierung anstreben müssen, um Christus in ideoaler Weise nachfolgen zu können: „Der höchste Grad der Vervollkommenung lag nicht nur nach seinen [Konrads von Marburg; C. T.-W.] persönlichen Vorstellungen, sondern nach der gültigen, anerkannten religiösen Werteord-

flikte zwischen Repräsentationspflicht und persönlicher Neigung sind angesichts von Elisabeths jungem Alter jedoch naturgemäß zunächst nicht zu erkennen. Auch verzichteten die Dichter auf Anspielungen, mit denen sie die später immer offener zutage tretenden Konflikte hätten vorbereiten können. Besitz und Selbstverständnis des Landgrafen werden in den folgenden Versen von seinen hochadligen Werbungsboten repräsentiert, die Hermann I. mit prächtiger Ausstattung nach Ungarn schickt (vgl. V. 340–393). Die weiteren Ereignisse der Brautwerbung um Elisabeth, in Kapitel 4.4.1 bereits ausführlich thematisiert, sind als ausgesprochen harmonisch und völlig spannungsfrei beschrieben.

Knapp 500 Verse später wird zum ersten Mal davon berichtet, wie Elisabeth am Thüringer Hof Anstoß erregt (vgl. V. 898–960).¹⁶²³ Beim Besuch des Gottesdienstes setzt sie im Angesicht des dornengekrönten Christus voll Demut ihre eigene Krone ab. Von Sophie auf ihr offensichtlich als ungehörlich angesehenes Verhalten angesprochen,¹⁶²⁴ begründet Elisabeth ausführlich ihren frommen Gedankengang (V. 936–955):

„Wie mohte ich nu geliden, / Daz mich vor ime sehe ieman / Mit golde sten
gecronet dan, / Mich arme creatüre?“ (V. 952–955)¹⁶²⁵

Subtil fordert der Dichter einige Verse vorher in einer Szene, die der *Libellus* ebenfalls noch nicht kennt, zum Vergleich zwischen Elisabeth und ihrer (künftigen) Schwägerin Agnes heraus, ohne sich selbst explizit zu positionieren. Es genügt, dass er den Rezipienten die absolut gleiche Erziehung und zwillingshafte Ausstattung der beiden jungen Mädchen de-

nung in der völligen Preisgabe dessen, was man vorher war, um ganz Christus nachzufolgen. Musste eine Fürstin wie Elisabeth ihre Umkehr in extremen Formen vollziehen, die nur zu erklären sind als radikaler Gegenentwurf zum höfischen Leben – insbesondere: zum Leben des thüringischen Hofes [...]?“ Keller, Hagen: Das frühe 13. Jahrhundert. Spannungen, Umbrüche und Neuorientierungen im Lebensumfeld Elisabeths von Thüringen. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 15–26, hier S. 23f. Im Folgenden zitiert als Keller (2007).

¹⁶²³ Zum provokativen Potenzial von Elisabeths Verhalten gegenüber der Hofgesellschaft vgl. Kälble (2007a), S. 86f.

¹⁶²⁴ V. 932–935: „Sage, Elizabet, waz tribest dû? / War umme hat din houbet / Der cronen sich verloubet, / Daz du si ledec lezes lîn?“

¹⁶²⁵ Während Dietrich ebenfalls von diesem Gottesdienstbesuch berichtet, ist im *Libellus* nichts darüber zu lesen. Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 38.

tailliert vor Augen führt,¹⁶²⁶ um Agnes' höfisch-normgerechtes Verhalten in der Kirche im Vergleich mit Elisabeths Frömmigkeit zu diskreditieren.¹⁶²⁷ Deutlich wird hier auch, dass die Hinwendung Elisabeths zu Gott nicht aus ihrer Sozialisation erklärbar ist. Bemerkenswert ist ein Unterschied in der Formulierung, wenn man den mittelhochdeutschen Text mit Dietrichs Vita vergleicht. Dietrich nennt Agnes unverhohlen negativ eine „*puella speciosa*“ und stellt ihr Elisabeth, die „*virgo deo devota*“, kontrastierend gegenüber.¹⁶²⁸ Der Dichter der mittelhochdeutschen Version verzichtet dagegen zunächst auf eine Bemerkung zu Agnes' Charakter.

Mit einer Anrufung Gottes und einem Erzählerkommentar (vgl. V. 985–1000) leitet der mittelhochdeutsche Dichter seinen Bericht über Elisabeths Leidenszeit ein. In Anspielung auf Hebr 12,6¹⁶²⁹ (vgl. V. 985–989) bittet er Gott um Beistand für jeden notbeladenen Menschen. Elisabeths rechtlich nach wie vor ungesicherte Position am Thüringer Hof wird mit dem nun geschilderten Tod des „*ede[n] fursten Herman*“ (V. 999) endgültig prekär (vgl. V. 996–1000), scheint Hermann doch der Garant für die Vollendung des Ehebündnisses mit dem ungarischen König gewesen zu sein: Weil er gestorben ist, „*[d]es gienc di magest angest an*“ (V. 1000). Das erscheint durchaus plausibel, ist die Ehevereinbarung doch zwischen den beiden Vätern geschlossen und mit dem Tod eines der beiden Vertragspartner wesentlich anfechtbarer geworden. Unklar muss bleiben, warum der mittelhochdeutsche Dichter in den folgenden Versen

¹⁶²⁶ V. 898–917, hier V. 898–912: „*Nu wüsen glich in einer plege / Zwa juncfrouwen here / Nach furstlicher ere: / Di selben meide viere / Drügen glich geziere, / Glich geveze unde ein gewant, / Borten unde harbant, / Bratschen unde furspan, / Surkot unde kidele an, / Huben unde hüllen / An stirnen unde an nüllen; / Ir houbet luchten schone, / Auch gleiz ieweder crone / Von gulde unde von gesteine.*“

¹⁶²⁷ Bemerkenswerterweise findet sich zu dieser kaum verhüllten Kritik eine deutliche Parallele bei Mechthild von Magdeburg. Im *Fließenden Licht der Gottheit* nennt Gott Elisabeth „*ein botte, den ich gesant habe zû den unseligen vrowen, die in den bûrgen sassen, mit der unkûscheit also sere durflossen und mit dem homûte also sere überzogen und mit der italkheit also stete umbegangen, das si nach rehte in das abgründe solten sin gegangen. Irme bilde ist manig vrowe gevolget der masse si wolten und mohten.*“ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19), S. 404. Vgl. den Hinweis bei Voigt, Jörg: Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 377–379, hier S. 378.

¹⁶²⁸ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 38.

¹⁶²⁹ „*Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er*“.

die Bedrängnis Elisabeths ausgerechnet mit dem Schicksal der heiligen Margarete vergleicht (vgl. V. 1001–1007); hypertroph wirkt die Behauptung, Margaretes Leiden seien bis zu ihrer Überwindung des „*leitsamen hellehunt*“ (V. 1007) nicht mit Elisabeths Kummer zu vergleichen gewesen.

Auch die beiden anderen untersuchten Primärtexte kennen die Anfeindungen, denen Elisabeth vor der Eheschließung ausgesetzt war;¹⁶³⁰ weder im *Libellus* noch bei Dietrich von Apolda werden allerdings Hermanns Tod und dessen Auswirkungen auf Elisabeths Status erwähnt. Der Autor der mittelhochdeutschen Vita ist also deutlich mehr daran interessiert, seinen Rezipienten innerfamiliäre Konflikte und Spannungsfelder aufzuzeigen: Bevor der Dichter auf die konkreten Vorwürfe eingeht, aufgrund derer es für „*[g]ewaldege ammetlude*“ (V. 1011) unzumutbar geworden scheint, die ursprünglichen Heiratspläne weiterzuverfolgen, widmet er sich weniger konkret formulierten Anfeindungen, denen Elisabeth vonseiten böser Hofleute „*um ir dugentliche siede*“ (V. 1015) und aus Neid auf „*[i]r guden werke mildekeit*“ (V. 1019) ausgesetzt gewesen sei (V. 1008–1092). Schon in ihrer Kindheit sei sie mit derartiger Feindseligkeit konfrontiert gewesen, die sie allerdings in Demut und Tugend geduldig ertragen habe, trotz ihres kindlichen Alters beharrlich in Richtung spirituell-religiöser Vollkommenheit voranschreitend. In der mittelhochdeutschen Vita werden Sophie und Agnes erstmals an dieser Stelle offen als negative Gegenbeispiele zu Elisabeth dargestellt, der sie das Leben schwer machen:

„*Ir swiger ouch Sophie / Und Agnes ir geswie / An werltlicher hochfart / Bede waren ungespart. / Des waren si gar unterschieden / Von den mildeclichen sieden, / Der di godes dirne plac: / Si wurden ir ouch allen dac / Leitsam unde swere*“. (V. 1025–1033)

Biblische Anleihen übernimmt der Autor von Dietrich, der Elisabeth als „*lilium inter spinas*“¹⁶³¹ bezeichnet und damit das Hohelied zitiert.¹⁶³²

¹⁶³⁰ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140f. und Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 38f.

¹⁶³¹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 40.

¹⁶³² Hld 2,2.

„Same ein lilje in mitten stet / Mit dornen ummefange: / Was di die wollent drangen, / So wesset doch ir edel ruch“ (V. 1040–1043).

Der *Libellus* enthält dagegen keine Anschuldigungen konkret gegen Sophie und ihre Tochter, es ist lediglich ganz allgemein von Anfeindungen einer besonderen und einflussreichen Familie des Hofes die Rede.¹⁶³³ Ganz ausdrücklich sehen die Dienerinnen allerdings einen Zusammenhang zwischen den Feindseligkeiten und Elisabeths immer weiter wachsender Frömmigkeit: Bei Gott allein habe Elisabeth in ihrer Verlassenheit und Verzweiflung Trost und Zuflucht gesucht.¹⁶³⁴ Im *Libellus* mündet der Satz in die oben besprochene Aussage, dass Gott Elisabeth in dieser Situation mit Ludwig einen geheimen Tröster geschickt habe.¹⁶³⁵ Auch die beiden Viten formulieren diesen Zusammenhang – allerdings erst später. Sie enthalten ihren Rezipienten auch die beruhigende Information über Ludwigs Unterstützung noch vor. Damit erhalten sie über den nächsten, in der mittelhochdeutschen Vita immerhin 150 Verse umfassenden Textabschnitt hinweg den Eindruck aufrecht, Elisabeth sei am Thüringer Hof in ihrem Leiden völlig ohne menschliche Unterstützung gewesen. Der mittelhochdeutsche Dichter berichtet von Ludwigs Liebe zu Elisabeth erst in V. 1208–1217. Vorher wagen die Dichter einen chronologischen Sprung und bieten eine Vorausschau auf Elisabeths künftiges segensreiches Wirken (vgl. V. 1067–1092).¹⁶³⁶

Zu diesem Zeitpunkt ist Elisabeth am Hof wegen ihrer Frömmigkeit, Demut und Freigiebigkeit isoliert und wird mehr oder weniger offen angefeindet. Sie erträgt den rauer gewordenen Ton geduldig und fromm, verzweifelt scheint sie nicht zu sein. Das ändert sich kurz darauf, denn am Ende von Elisabeths Kindheit – „Iezu vergangen was di zit, / Dar an des Kindes alder lit“ (V. 1093f.)¹⁶³⁷ –, als Elisabeth in eine neue Lebensphase eintritt und deshalb wohl die endgültige Entscheidung über die Ehe dringlich wird, wird sie mit konkreten Vorwürfen konfrontiert, die den Plan

¹⁶³³ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140: „In statu autem minoris etatis quam plurima gravamina et oppressiones sustinuit a secreta et potente familia aule, in qua nutriebatur traducta.“

¹⁶³⁴ *Libellus* (2007), S. 140f.: „[...] cum more solito ad suum confugeret solum deum refugium necessitatem suam et se in ipsius ponens voluntate sibi que recommendans, [...].“

¹⁶³⁵ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140f.

¹⁶³⁶ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 40.

¹⁶³⁷ So schon bei Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42 und vorher im *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140: „Cum vero facta esset viripotens et nubilis, [...].“

der Eheschließung ernsthaft ins Wanken bringen.¹⁶³⁸ Sophie positioniert sich deutlich aufseiten derer, die Elisabeth wieder loswerden möchten, und zieht, wie oben besprochen, für Elisabeth das Klosterleben in Erwägung (vgl. V. 1156–1161). Gemessen an der Idealität, mit der Sophie und ihre Familie am Beginn des Textes charakterisiert wurden, ist die immer deutlicher hervortretende negative Darstellung der meisten Mitglieder der Fürstenfamilie und des Hofes auffällig. Elisabeth hat in Thüringen keine liebevolle Ersatzfamilie gefunden, die den Verlust ihrer vertrauten ungarischen Umgebung kompensiert hätte. Der künftigen Heiligen schlagen stattdessen Misstrauen und Feindseligkeit entgegen, weil sie gottesfürchtiger als die anderen Hofangehörigen lebt. Vertrauen und Verständnis bringen Elisabeth offenkundig die Bediensteten entgegen, deren Gesellschaft Elisabeth sucht,¹⁶³⁹ so

„[d]az ir swiger aber do / Sprach ir nidecliche zû: / „Sage, Elizabet, was mache dü, / Daz du in steteclicher frist / Bi den dienstmeden bist? / Ich sprechen in den druwen min, / Du soldest ir genoze sin, / Geboren in ir orden: / Du insoldes nie sin worden / Under fursten kint gezalt“. (V. 1189–1197)

Sophie nimmt hämisch Anstoß daran, dass Elisabeth mit ihren Dienerinnen nicht standesgemäß distanziert umgeht und damit die strengen ständischen Grenzen verletzt. Das weist hin auf die Aporie der Ständegesellschaft: Während zum Erhalt der feudalen Ordnung strikt darauf geachtet werden musste, die gesellschaftlichen Unterschiede nicht zu verwischen – Sophies Kritik wäre aus ständischer Perspektive damit völlig legitim –, betont der christliche Glaube, Elisabeths einzig maßgeblicher Referenzpunkt, die Gleichwertigkeit aller Gotteskinder und betrachtet Ehrerbietung und Hilfestellung besonders gegenüber Armen und Inferioren als Erfüllung des göttlichen Willens.¹⁶⁴⁰

Weitere Textstellen zeigen, dass die Elisabethfigur der Viten offensichtlich einen Prozess der Bewusstwerdung durchlaufen hat. Sie lotet schrittweise aus, inwieweit die von ihr praktizierten Frömmigkeitsformen der Hofgesellschaft zumutbar sind oder nicht. Elisabeth muss sich in aller

¹⁶³⁸ Die Passage wurde bereits in Kap. 4.4.2 ausführlich besprochen, so dass hier lediglich auf die Charakterisierung der Landgrafenwitwe Sophie eingegangen werden muss.

¹⁶³⁹ Vgl. V. 1184–1187.

¹⁶⁴⁰ Vgl. Mt 25,40: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Heimlichkeit geißeln, um nicht erneut Konflikte zu provozieren und in der Öffentlichkeit parallel dazu die Rolle der fröhlichen fürstlichen Braut spielen:

„Die edele unde die fine / Nam ir discipline / Also heimelichen gar, / Daz es niman wart gewar, / Unde oiget [sic!] sich den luden / Glich fro den jungen bruden.“ (V. 1681–1686)¹⁶⁴¹

Heimlich pflegt sie auch einen am Kopf durch eine Krankheit Entstellten in der Abgeschlossenheit des Baumgartens, begegnet der Kritik der Hofdamen an diesem unstandesgemäßen Verhalten jedoch mit Lachen (vgl. V. 2296–2332).¹⁶⁴² Elisabeths Verhalten ist in diesen beiden exemplarisch geschilderten Episoden zweifellos gottgefällig. Allerdings finden sich in den Texten auch Episoden, in denen Elisabeths Frömmigkeit beinahe zu neuen Eklats führt. Gottes wunderbares Eingreifen bewahrt sie jedoch vor der erneuten öffentlichen Kollision mit den höfischen Normen: Ludwig muss sich deutliche Kritik seines Wirtschaftsverwalters (*spisere*, V. 2669) an Elisabeth gefallen lassen, denn sie kommt zu spät zu einem Hoffest, so dass alle Anwesenden auf sie warten müssen. Bei einer Heiligen wäre Nachlässigkeit als Ursache der Verspätung und Pflichtverletzung undenkbar, und der Grund für das Zuspätkommen liegt auch tatsächlich in einem Akt der Nächstenliebe: Nachdem Elisabeth auf dem Weg zum Festsaal einem Bettler ihren kostbaren Mantel geschenkt hat, muss sie, nun nicht mehr standesgemäß gekleidet, in ihre Gemächer zurückkehren. Mit seiner Kritik wendet sich der Verwalter direkt an Ludwig.

„Ei herre, ist ùch iht swere, / Daz unser frouwe lobesam / Noch zu hove nit enquam? / Zu lange si hude uze lit, / Si sumet uwer hochzit. / Di spise wile ist bereit: / Si lazzet uwer wirdekeit, / Froude alle uwer geiste / Mit driezes uberleiste. / Daz moget ir wol anden. / Si gab auch uzen handen / Ir mantel so

¹⁶⁴¹ Fast wortgleich auch bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 52 und im *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 148.

¹⁶⁴² Auch diese Episode ist schon im *Libellus* überliefert, vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 142. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 62 kennt sie ebenfalls.

*gewere / Eim armen bedelere: / Seht, den hat si becleidet. / Nu denket wes ir beidet.*¹⁶⁴³ (V. 2670–2684)

Die Worte machen deutlich, dass Elisabeth nicht nur den skandalösen Fehler begeht, zu spät zu kommen und dem Bettler ihren teuren Mantel zu schenken, sondern dass ihr Nichterscheinen etwas viel Schlimmeres bedeutet: Sie schadet damit dem Ansehen und der Autorität Ludwigs. Bezeichnend für Ludwigs Charakterisierung in diesem Text ist seine besonnene Reaktion. Er nimmt die aus höfischer Sicht berechnigte Kritik und Sorge um sein Ansehen gar nicht ernst:

„Da nu der furste lobesam / Di hezzen rede also vernam / Von deme unbrahten hoveman, / Ein lutzel lachen er began. / Er ginc so dugentliche / Zu der furstinnen riche, / Da er si wiste an ir gemach. / Lieblich ir zü der herre sprach: / „Ei getrüwe suster min, / Wi lange maht du hude sin? / Wilt du nit dalanc ezzen? / Wir weren nu gesezzen, / Wan daz wir din gebiden han. / Ouch sage, suster wolgedan, / Sa rechte lieb als ich dir bin, / Wa ist din mantel komen hin, / Den du zu kirchen drüge?““ (V. 2685–2701)

Ludwig ist freundlich und verurteilt Elisabeths Verhalten nicht vor-schnell. Elisabeth weiß offensichtlich bereits, dass Gott das Mantelwunder vollbracht hat, um ihr Ansehen am Hof zu retten, denn sie sagt Ludwig wahrheitsgemäß, ihr Mantel hänge an seinem Haken. Der Erzähler betont, dies sei durch Gottes Eingreifen geschehen:

„Den mantel vant si hangen da, / Den unser herre hatte iesa / Mit siner gotlichen hant / Zeichenliche dar gesant.“ (V. 2713–2716)

Elisabeth kann mit Ludwig standesgemäß und prachtvoll gekleidet zum Hoffest gehen. Der Erzähler kommentiert die Szene mit ähnlichen Worten wie Dietrich im Rekurs auf Mt 6,28f.:¹⁶⁴⁴

„Sus kunde der himelische vater / Sine zarte lilien, / Sine uzerwelten filien, / Elizabeth di claren / Mit clarheit uffebaren, / Innerliche zieren / Unde uzene ouch floieren / An libe wirdecliche, / Daz Salomon der riche, / Ein kunec hoher

¹⁶⁴³ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 68 formuliert die Kritik nicht so scharf: „*Iudicet nunc dominus meus, si rationi sit consonum, quod coniunx eius predilecta, domina nostra, hac vice protrahit eius convivium et tot nobilium impedit tripudium. Vestivit enim iam nunc pauperem pallium suum tradens ei.*“

¹⁶⁴⁴ Vgl. den Hinweis von Monika Renner in ihrer Edition der Elisabethvita Dietrichs von Apolda. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 68, Anm. 29.

ere, / Ein meister wiser lere, / In aller eren hochfart / So zierlich nie gesehen
wart.“ (V. 2728–2740)

Gott persönlich verschafft Elisabeth einen neuen prachtvollen Mantel. Der Mantel ist jedoch nicht nur als Auszeichnung für ihre Barmherzigkeit zu sehen, sondern ist vor allem dazu da, Elisabeth die Erfüllung ihrer profanen Repräsentationspflicht zu ermöglichen – und sie damit vor weiteren Auseinandersetzungen zu bewahren. Die beiden Texte – im *Libellus* wird nichts über diese Episode berichtet – machen mit dieser Erzählung deutlich, dass für Gott Elisabeths Frömmigkeit und ihre Aufgaben als Landgräfin keine aporetischen Gegensätze darstellen. Damit zeigt er größere Toleranz als die meisten Hofangehörigen. Der Rekurs auf die Bibelstelle fordert zudem zur Akzeptanz von Elisabeths großzügiger Gabe heraus: Sie verhält sich so, wie Jesus selbst dies verlangt hat: Wie die Lilien auf dem Felde sorgt sich Elisabeth nicht um ihr Auskommen, sondern gibt ihren Besitz im Vertrauen auf Gottes immerwährende Hilfe weiter.

Eine kurze, in V. 4061–4112 formulierte Episode gibt einen Hinweis darauf, dass Elisabeth trotz ihrer frommen Alleingänge ihre repräsentativen Pflichten keinesfalls vernachlässigt,¹⁶⁴⁵ und könnte als subtiler Hinweis auf eine wichtige Rolle Elisabeths in der Herrschaftsführung Ludwigs gewertet werden. Elisabeth zieht sich den Zorn ihres Beichtvaters Konrad von Marburg zu: Statt wie von Konrad befohlen zu dessen Predigt zu eilen, empfängt Elisabeth ihre Schwägerin, die die Wartburg besucht, und kann so ihrem Gehorsamsgelübde Konrad gegenüber nicht nachkommen. Elisabeths Bevorzugung der Schwägerin stellt keine Pflichtverletzung dar, im Gegenteil: Betrachtet man ihr Verhalten vor dem historischen Hintergrund des Konfliktes um Meißen und die Lausitz, agiert Elisabeth hier doch als wichtige diplomatische Partnerin von Ludwigs Territorialpolitik. Die Episode wird nämlich bereits im *Libellus* überliefert, wo explizit ein unerwarteter Besuch der Markgräfin von Meißen genannt wird.¹⁶⁴⁶ Jutta von Meißen hatte einen minderjähriger Sohn Heinrich

¹⁶⁴⁵ Matthias Käble betont, Elisabeths Erfüllung ihrer Pflichten als Landgräfin habe sich im üblichen Erwartungsrahmen bewegt. Vgl. Käble (2007a), S. 78.

¹⁶⁴⁶ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 150: „Vivo etiam marito adeo fuit obediens magistro Conrado, quod, cum eam ad predicationem quodam tempore vocaret, et ipsa propter supervenientem marchionissam Misenensem venire non posset, [...]“

(später unter dem Beinamen „der Erlauchte“ bekannt), einziger Sohn des verstorbenen Markgraf Dietrich von Meißen, der vom Kaiser unter die Vormundschaft Ludwigs gestellt worden war. Ludwig, dem Friedrich II. Meißen und die Lausitz als Lehen für den Fall des vorzeitigen Todes Heinrichs versprochen hatte, geriet wegen seines selbstbewussten landesherrscherlichen Auftretens nicht nur in Konflikt mit dem Meißener Adel, sondern zwischen 1223 und 1226 auch in eine militärische Auseinandersetzung mit seiner Halbschwester Jutta und ihrem zweiten Ehemann Poppo VII. von Henneberg, die die Interessen Heinrichs (des Erlauchten) verteidigten.¹⁶⁴⁷ Juttas Besuch muss vor diesem Hintergrund als wichtige Chance auf einen Einigungs- und Befriedungsversuch betrachtet werden – eine grobe Verletzung ihrer Pflichten als Landesfürstin wäre es gewesen, hätte Elisabeth dem Besuch der Predigt Konrads in einer Situation derart großer innerfamiliärer Spannungen den Vorzug gegeben.

Wie schon beim Tod Hermanns, verschlechtert sich auch beim Tod des neuen Landgrafen Ludwig Elisabeths Verhältnis zu Sophie und deren beiden anderen Söhnen signifikant. Die Nachricht vom Tod ihres Ehemannes soll Elisabeth möglichst schonend überbracht werden. Es ist auffällig, dass gerade Sophie dazu bestimmt wird.¹⁶⁴⁸ Das macht es notwendig, an dieser Stelle ihre Beziehung zu Elisabeth als harmonisch und spannungsfrei darzustellen, ungeachtet aller vorherigen Schwierigkeiten¹⁶⁴⁹ (vgl. V. 4767–4814):

„Ir swiger bi si sitzen gienc, / Si sprach ir dugentliche zû: / ,Vernim, vil liebe dochter, nu / Waz got mit uns verrichten wil: / Des ist uns armen nit zu vil. / Du reine dochter gude, / Wis stede an senftem mude: / Nim maze diner swere / Umme alle dise mere, / Waz der godeliche rat / Zu gnaden uf geleet hat / An mime sune, dinen man.‘ / Di frouwe erveren sich began, / Alse obe er were gevangen. / Des sprach si nu belangen / Ir swiger dugentliche zû: / ,Ei, ist min reiner bruder nu / Gevangen underwegen, / So muz man rades plegen / An godelicher gnade: / Nach unser frunde rade / Sal er balde werden los.‘ / Ir swiger rede si erkos / Wie er gevangen were, / Doch nit von dodes mere. / Di swiger

¹⁶⁴⁷ Vgl. Kälble (2007a), S. 82 und Reber (2009), S. 76.

¹⁶⁴⁸ Sophies Rückzug in das Zisterzienserinnenkloster St. Katharina in Eisenach nach der Heirat Ludwigs und Elisabeths wird in den Viten nicht explizit erwähnt. Vgl. Kälble (2007a), S. 77 und Schwind (1981), S. 41.

¹⁶⁴⁹ Vgl. Reber (2009), S. 117.

*sprach ir aber zu: / ,Vernim vil dugentliche nu, / Got unser herre also gebot. /
Min sun, din wirt, ist leider dot.“ (V. 4786–4814)*

Sophie begegnet Elisabeth in dieser Textpassage, wie auch im entsprechenden Kapitel bei Dietrich von Apolda,¹⁶⁵⁰ äußerst freundlich und wird auch darüber hinaus in diesem Textabschnitt ausschließlich positiv charakterisiert. In ihrer mütterlichen Trauer hadert sie nicht mit Ludwigs Schicksal, sondern nimmt seinen Tod als Willen Gottes an. Mit größtmöglicher Sensibilität bereitet sie Elisabeth auf die Todesnachricht vor.

Ludwigs Bruder Heinrich übernimmt in dieser Situation anscheinend völlig unangefochten die Regierung in der Landgrafschaft. Es wird in den Viten offenkundig versucht, ihn trotz seiner Missachtung von Elisabeths Rechten und ihrer Vertreibung von der Wartburg¹⁶⁵¹ in mildem Licht darzustellen.¹⁶⁵² Es seien schlechte Ratgeber gewesen, die den jungen, unerfahrenen Heinrich zur Verstoßung seiner Schwägerin verleitet hätten, obwohl sie als seine Erzieher gerade höfisches Benehmen und vorbildliche Eigenschaften in ihm hätten fördern sollen. Elisabeth sei damit großer zusätzlicher Kummer bereitet worden (vgl. V. 4867–4900). Damit wird die Dimension des Skandals deutlich: Die Vertreibung der hochadlige Witwe und der rechtmäßigen Erben von Ludwigs Titel und Macht ist ein derart verwerflicher Akt, dass er auf den Einfluss böser Erzieher zurückgeführt werden muss, wollen die Dichter nicht Elisabeths Verwandte als unzweifelhaft böse darstellen. Allerdings wird auch eine Anweisung Heinrichs geschildert, die perfide zu nennen nicht übertrieben ist: Heinrich sei nichts Besseres eingefallen, als zusätzlich zur Vertreibung den Leuten in der Stadt Eisenach zu verbieten, Elisabeth bei sich aufzunehmen:

*„Di reine was verschalden, / So daz si nieman halden / Noch herbergen solde, /
Rechte also ir swager wolde, / Der lantgrave Heinrich: / Nit baz entsan der junge
sich.“ (V. 4927–4932)*

¹⁶⁵⁰ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 116f. Der *Libellus* übergeht diese auffällig emotionalen Passagen rund um Ludwigs Tod und Beisetzung völlig, sie liegen offenkundig außerhalb des Interesses der Dienerinnen.

¹⁶⁵¹ Zu den herrschaftspolitischen Spannungen zwischen den Söhnen Hermanns von Thüringen vgl. Kälble (2007a), S. 87; Werner (2007a), S. 120f.; Reber (2009), S. 117–122.

¹⁶⁵² Vgl. Werner (1987), S. 538.

Zur Schilderung der Beisetzung Ludwigs im Hauskloster der Familie in Reinhardsbrunn inszenieren die Dichter eine familiäre Einheit der Thüringer Herrscherfamilie, vereint durch die Trauer um Ludwig (V. 6009–6019). Direkt im Anschluss an die Beisetzungszeremonie bemühen sich Ludwigs Getreue bei ihrem Schwager Heinrich um Elisabeths rechtmäßiges Wittum. Besonders tun sich auch hier die Ritter von Vargula als Fürsprecher Elisabeths hervor (vgl. V. 6057–6192). In den Mund der Figur des Mundschenks Rudolf von Vargula legen die Autoren die massiven Vorwürfe an Heinrich (vgl. V. 6120–6192). Rudolf bezichtigt Heinrich der „unverwizzenheit“ und „unmildekeit“ (V. 6131f.). Es ist ihm unverständlich, wie Heinrich mit einer Königstochter derart würdelos umgehen könne:

„[...] Eins kuneges dochter heren, / Di ir soldet eren, / Dugentliche minnen, / Same eine furstinnen / Wirdecliche halden? / Wi hat ir di verschalden / Gar an alle sache / Von ir husgemache / Rechte also ob si were / An eren wandelbere? / Wi hat ir, herre, so gedan, / Daz ir si hat also verlan / Einer armen bedeleren glich / Begen ane iwwer helfe sich?“ (V. 6143–6155)

Hier offenbart sich die ganze Schändlichkeit von Heinrichs Verhalten. Die Pointe der Textstelle ergibt sich daraus, dass auch hier wieder Elisabeths eigene Lebensvorstellungen und der feudaladlige Denkhorizont, vor dem der treue Rudolf argumentiert, nicht zusammenpassen. Elisabeth legt gar keinen Wert darauf, ihr Wittum zu erhalten, um weiterhin standesgemäß leben zu können. Rudolfs Tirade mündet sogar in der Überzeugung, Gott selbst werde Elisabeths erlittenes Unrecht an Thüringen rächen, sollte Heinrich jetzt nicht einlenken (V. 6170–6196). Der mittelhochdeutsche Dichter hat diese Klagerede fast wortwörtlich aus Dietrichs Vita übernommen,¹⁶⁵³ wogegen der *Libellus* das Gespräch gar nicht erwähnt, allerdings auch nicht darauf verzichtet, das Verhalten der Thüringer Landgrafenfamilie als ‚ungerecht‘ und ‚gehässig‘ zu brandmarken.¹⁶⁵⁴ In den Viten billigen die Erzähler Rudolfs Kritik an seinem neuen Landesherrn:

¹⁶⁵³ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 140f.

¹⁶⁵⁴ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 162.

*„Achten dirre unde der began, / Daz ein dugenthafter man / Einen doren
straphet wol, / Daz billich ummer wesen sol.“ (V. 6209–6212)¹⁶⁵⁵*

Die harten Worte, die Rudolf von Vargula in den Mund gelegt werden, geben den Autoren die Gelegenheit, Heinrich als einsichtig, zerknirscht und reumütig zu präsentieren. Ludwigs Bruder verspricht, nach dem Rat der Getreuen zu handeln und Elisabeth alle Wünsche zu erfüllen (V. 6214–6234).

Heinrichs demonstratives Weinen zeigt allen Anwesenden seinen Willen zu Umkehr und Neuanfang. Rudolfs Entgegnung liest sich wie eine Mahnung an die Rezipienten:

*„Sa der furste des verjach, / Der schenke in zuchten aber sprach: / „Ei herre, ob
ich is jehen sol, / Sa fuget unde komet wol / Uwer wirdekeide, / Daz ir also
gereide / Zu bezzerunge wollet stan, / Obe ir icht habent missedan / Gein der
vrouwen hochgeborn, / Daz ir vermidet godes zorn.““ (V. 6235–6244)*

Ganz wichtig ist offensichtlich der mahnende Hinweis auf den Zorn Gottes, der auf Heinrich herabkommen könnte, sollte er Elisabeths Rechte erneut beschneiden. Damit erhält die profanrechtliche Erbschaftsangelegenheit eine religiöse Dimension, denn Heinrich verstößt nicht nur gegen weltliche Vertragsklauseln der Ehevereinbarung, sondern eindeutig auch gegen den Willen Gottes. Es ist schwer vorstellbar, dass die Autoren vor diesem Hintergrund der Gefährdung von Heinrichs Seelenheil – immerhin ist er einer der nächsten Verwandten der Heiligen – darauf hätten verzichten können, Heinrich zum Ende der Textpassage wieder positiver darzustellen. Dementsprechend betonen sie seine öffentliche Zerknirschung und demonstrative Umkehrbereitschaft. Heinrich nimmt Elisabeth – die sich dann ja für ein Leben in Armut entscheidet – in allen Ehren wieder auf der Wartburg auf (V. 6289–6297). Damit ist Heinrich, der Elisabeth unbegrenzt Aufenthalt und ein standesgemäßes Leben gewährt, vollständig rehabilitiert und darf „lobesam“ (V. 6289) genannt werden.

Weitere Konflikte mit den Ludowingern gibt es in den Texten nicht. Da sie ohne Bedeutung für Elisabeths Leben in Marburg sind, werden sie erst wieder bei der Schilderung der Ereignisse nach dem Tod Elisabeths

¹⁶⁵⁵ Monika Renner sieht hier eine Anspielung auf Weish 1,3: „Verkehrte Gedanken trennen von Gott; / wird seine Macht herausgefordert, dann weist sie die Toren zurück.“ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 142, Anmerkung Nr. 47.

erwähnt. Nun ist es für die Ludowinger selbstverständlich, die allseits als Heilige Verehrte für die eigene Familie zu reklamieren: Elisabeth soll nach der offiziellen Feststellung ihrer Heiligkeit identitäts- und heilstiftend für die Thüringer Landgrafendynastie wirken.¹⁶⁵⁶ Das zeigt die Tatsache, dass Sophie, Heinrich und sein Bruder Konrad neben Kaiser Friedrich II. an Elisabeths feierlicher Elevatio teilnehmen:

*„Da was ouch ieso gereit, / Alse iz was wol mugelich, / Der werde furste
Heinrich, / Lantgrave Duringer lande. / Gezieret mit gewande, / Mit cleide
fursteclicher wat. / Da was ouch furste Cunrat, / Des lantgraven brüder. / Da
zu ir beider muder, / Frouwe iedoeh Sophie, / Di edele unde die frie. / Di
furstinne here / Was da mit grozer ere, / Mit einer wirdeclichen schar, / Di alle
waren komen dar, / Daz si da gnade enphiengen.“ (V. 10170–10185)*

4.4.6 WER IST MEINE MUTTER? (Mk 3,33)

Mit diesem Zitat wird das folgende Kapitel betitelt, in dem Elisabeths Verhältnis zu ihrer Herkunftsfamilie und deren Charakterisierung im Zentrum stehen. Während sich bei Dietrich von Apolda und im mittelhochdeutschen Text mehrere Passagen finden lassen, die Aufschluss dazu geben, spielen Elisabeths Verwandte in den Zeugenaussagen der Dienerinnen kaum eine Rolle.

Die Beziehung Elisabeths zu ihren Eltern und anderen Verwandten ist nicht von großer emotionaler Nähe geprägt. Diese Distanz kumuliert in einer Szene, in der Elisabeth ihre früh verstorbene Mutter Gertrud im Traum erscheint und sie um ihre heilige Fürsprache bittet.¹⁶⁵⁷ Dietrich und sein mittelhochdeutscher Nachfolger machen mit dieser Szene nicht nur deutlich, dass Elisabeth schon zu Lebzeiten bei Gott Fürbitte einlegen konnte und in der Wirkmächtigkeit ihres Gebetes gewissermaßen eine ‚lebende Heilige‘ darstellte. Von Bedeutung ist auch, dass die Mutter der Heiligen negativ gezeichnet ist, vor allem aber, dass hier kein Hilfeverhältnis gezeigt wird, das vornehmlich auf der Mutter-Tochter-Beziehung

¹⁶⁵⁶ Auch Vertreter des ungarischen Adels nahmen an den Feierlichkeiten teil. In der hagiografischen Literatur wird Elisabeth bald nach ihrer Heiligsprechung, zunächst noch ohne Zutun der väterlichen Dynastie, zu einer Heiligen Ungarns. Elisabeths Nichte Margarete von Ungarn (1242–1270), später ebenfalls heiliggesprochen, habe sich nach dem Zeugnis ihrer Hagiografen in ihrem Leben vom Vorbild Elisabeth leiten lassen. Vgl. ausführlich Werner (1994), S. 519ff.

¹⁶⁵⁷ Vgl. V. 7317–7358.

beruht – trotz der „groze[n] minne“ (V. 7341), mit der Elisabeth zu beten anfängt –, sondern auf dem Verhältnis der Sünderin zur Heiligen. Die Episode stellt den Auftakt zu Elisabeths Gebetshilfen für andere Menschen dar, wie Gertrud selbst vorhersagt. Posthum nimmt sie damit selbst den Rang einer beliebigen Bittstellerin ein: Die von *caritas* geleitete Elisabeth setzt sich für sie mit dem gleichen Eifer ein wie für jeden anderen notleidenden Mitchristen. Auch im Verhältnis zu ihrer Mutter wird Elisabeth zur Nachfolgerin Christi (Mk 3,32–35).¹⁶⁵⁸

Blickt man auf einzelne Stationen der Biografie Elisabeths, verwundert Elisabeths emotionale Distanz zu Eltern und Verwandten schon aufgrund ihrer frühen Trennung von der Familie nicht. Elisabeths Eltern Andreas und Gertrud erwähnen die beiden Viten erstmals bei der Beschreibung der thüringischen Brautwerbung. Beide empfangen die Werbungsboten vorbildlich und entscheiden sich nach kurzen Beratungen sehr schnell dafür, ihre Tochter mit Hermanns Sohn zu verheiraten (vgl. V. 410–454). Andreas wird als äußerst freigiebig (vgl. V. 474) und vorbildhaft im christlichen Glauben charakterisiert (vgl. V. 472–496). Ungeöhnlich ist allerdings die Kritik, die seine Frömmigkeit bei den Erzählern hervorruft: Andreas ist so fromm, dass er sich fast ausschließlich ins Gebet vertieft und sich kaum um die profanen Erfordernisse guter Regierung kümmert. Das macht „*an frouwelichen sinnen*“ (V. 488) stattdessen alleine Gertrud, die damit den Frieden im Land garantiert (vgl. V. 487–492).¹⁶⁵⁹ Diese Textpassage lässt aufhorchen. Dass in Elisabeths Leben immer wieder ihre Frömmigkeitsäußerungen und ihre Pflichten als Landgräfin kollidieren, erscheint im Blick auf Andreas' Prioritäten fast schon als väterliches ‚genetisches‘ Erbe, während in der Charakterisierung Gertruds eine klare Ambivalenz festzustellen ist: Sie übernimmt die Regierungsverantwortung, die der entscheidungsschwache Andreas nicht tragen will, und stabilisiert damit das Land. Verwerflich wird dieses

¹⁶⁵⁸ „Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“

¹⁶⁵⁹ László Veszprémy charakterisiert in seinem Aufsatz Andreas II. dagegen als starken, reformwilligen Herrscher, der den Verwaltungsapparat Ungarns strikten Reformen unterzog; von der Rolle Gertruds bei den Regierungsgeschäften ihres Mannes ist nicht die Rede. Vgl. Veszprémy (2007), S. 61f.

Handeln anscheinend dadurch, dass Gertrud voll Selbstvertrauen und Machtbewusstsein als Herrscherin agiert – wider ihre weibliche Natur, wie die Erzähler betonen. Dass es mit ihr ein böses Ende nehmen wird und sie dringend der Fürsprache ihrer Tochter bedarf, scheint aus dieser Perspektive nur logisch.

Zunächst aber wird Gertrud als fürsorglich und liebevoll präsentiert: Persönlich kümmert sie sich um die außerordentlich prachtvolle Ausstattung ihrer kleinen Tochter und auch um reich verzierte Kleider als Lohn für die Boten (vgl. V. 493–552). In einer Botschaft an den künftigen Schwiegervater Elisabeths (vgl. V. 553–570) kündigt Gertrud an, im Falle ihres Weiterlebens ihre Tochter auch später noch reich auszustatten. Andreas dagegen tritt völlig in den Hintergrund. Die einschränkende Bemerkung, Elisabeth erhalte nur im Falle ihres eigenen Weiterlebens weitere Donationen, kann vor dem Hintergrund der später in Thüringen laut gewordenen Vorwürfe, Elisabeths Mitgift sei zu niedrig und die Ungarn hätten falsche Versprechungen gemacht,¹⁶⁶⁰ als Versuch einer frühen Erklärung und Entschuldigung gelesen werden.

Beim Abschied Elisabeths von ihren Eltern (vgl. V. 586–601) spricht nur Gertrud. Die Erzähler bemühen sich, die emotionale Bindung zu ihrer Tochter zu demonstrieren. Gertrud *„muste jamer ruren“* (V. 590) und verabschiedet Elisabeth mit warmen Segensworten; die Verabschiedung durch Andreas wird nicht eigens erwähnt.

Nicht einmal hundert Verse später thematisiert die mittelhochdeutsche Vita – in Anlehnung an Dietrich¹⁶⁶¹ – die Ermordung Gertruds in knappen Worten.¹⁶⁶² Elisabeth lebt zu diesem Zeitpunkt bereits seit mehr als zwei Jahren in Thüringen:

*„Vollecliche ins dritte jar, / Do wart die kuneginnen clar, / Frouwe Gerdrut in
Ungerlant / Gar von ungetruwer hant / Ir eigen dinstlude irslagen, / Daz noch
di lude mochten clagen, / Den solich undinc were / Leitsam unde swere.“*
(V. 657–664)

¹⁶⁶⁰ Vgl. oben die Darstellung in Kap. 4.4.3.

¹⁶⁶¹ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 34.

¹⁶⁶² Veszprémy spricht von „fremdenfeindlicher Stimmung“ in Ungarn und einer Verschwörung gegen die landfremde Königin und ihre deutschen Vertrauten. Vgl. Veszprémy (2007), S. 64. Vgl. zur Ermordung Gertruds auch Reber (2009), S. 57.

Die Hintergründe des Todes interessieren die Dichter offensichtlich nicht, ihnen reicht es, den Eindruck zu vermitteln, dass Gertrud als unbescholtene Opfer infamer „*untruwe*“ das Leben genommen worden sei. Bezeichnenderweise schweigen beide Texte darüber, inwieweit bzw. zu welchem Zeitpunkt Elisabeth selbst Kenntnis vom Tod ihrer Mutter erhalten hat und welche Reaktion sie darauf zeigte: In Elisabeths Leben spielen ihre Eltern keine Rolle mehr.

Der diplomatisch-freundschaftliche Kontakt des Landgrafenhauses zum Witwer Andreas besteht weiterhin. Mehrere Kapitel später wird geschildert, dass Andreas prächtig ausgestattete Boten zu Ludwig schickt, um eine in den Viten nicht beschriebene Botschaft zu überbringen und sich mit Ludwig zu besprechen (vgl. V. 2492–2500). In dieser Situation sorgt Gott selbst für standesgemäße Kleidung, mit der Elisabeth ohne Ansehensverlust vor den Boten ihres Vaters erscheinen kann (vgl. V. 2501–2576). Gott ist es offenbar wichtig, Elisabeth vor den ungarischen Gesandten als materiell bestens ausgestattet zu präsentieren.

Nach der Vertreibung Elisabeths von der Wartburg nehmen sich zunächst ihre Verwandten mütterlicherseits, Angehörige der Dynastie der Andechs-Meranier, ihrer Nichte an (vgl. V. 5357–5412). Elisabeths Tante ist Äbtissin von Kitzingen, ihr Onkel Bischof von Bamberg; beide gehören damit zur politischen Elite des Reichs. Die Andechs-Meranier sehen Elisabeth als enge Verwandte und sich selbst in der Pflicht, der Nichte beizustehen. Im Gegensatz zu den Thüringern, die Elisabeth zunächst hartherzig vertrieben haben, handeln sie vorbildlich und stellen so die Tragfähigkeit eines verwandtschaftlichen Netzes unter Beweis. Onkel und Tante sind als fromm und fürsorglich dargestellt. Allerdings ist es typisch für die Vita Elisabeths, dass dieses Verwandtschaftsnetz beinahe zum Fangnetz für Elisabeth wird, aus dem sie nur noch mit Mühe entkommen kann: als fürsorglich-machtbewusster Realpolitiker will Bischof Ekbert von Bamberg Elisabeth wieder verheiraten. Bedenkt man allerdings Elisabeths erstes Enthaltensamkeits- und Gehorsamsgelübde gegenüber Konrad (vgl. V. 4041–4053), ist eine erneute Eheschließung für Elisabeth völlig ausgeschlossen. Um den Bischof – dem zudem zugebilligt werden muss, dass er wohl nichts von Elisabeths Gelübde hatte wissen können – weiter-

hin als makellos hilfsbereit darstellen zu können, wird betont, dass er sich genau gemäß dem Schriftwort aus 1. Tim 5,14¹⁶⁶³ verhalten habe:

„In dirre selben stunde / Drachten er begunde, / Wie der here apostolus / In siner lere bûch alsus / Schribet uffenbare, / Daz widewen junger jare / Sollen grifen zu der e, / Sa daz si kint gedragen me. / Her umme was des herren mût, / Er wolte disen frouwen gût / Eime fursten etteswa / In der gewande kreize da / An ein eliches leben / Nach rade siner frunde geben.“ (V. 5413–5626)¹⁶⁶⁴

Der *Libellus* bietet keine entschuldigende Erklärung für Ekberts Ansinnen,¹⁶⁶⁵ erst die Dichter der Viten standen offenbar unter Rechtfertigungsdruck. Für sie ist es von Bedeutung, nicht den Schatten eines Zweifels auf den Charakter des einflussreichen Bischofs fallen zu lassen. Dementsprechend lässt Ekbert Elisabeth in ausschließlich guter Absicht, wie der mittelhochdeutsche Erzähler besonders hervorhebt, auf seine Burg Pottenstein bringen (vgl. V. 5503–5523):

„Nu hiz der werde bischof, / Der disen nemelichen hof / Zu Babenberg also besaz, / Die frouwen sunder allen haz / In dugentlicher minne / Furen, di furstinne, / Ir megde unde ir juncfrouwen, / Waz man der mochte schouwen, / Uf eine burg iesa zu hant, / Di was sich Bottenstein genant.“ (V. 5503–5512)¹⁶⁶⁶

Der Dichter der mittelhochdeutschen Vita bemüht sich deutlich mehr als Dietrich um eine positive Darstellung Ekberts: Während im *Libellus*¹⁶⁶⁷ und in Dietrichs Vita¹⁶⁶⁸ explizit erwähnt wird, dass Elisabeth gegen ihren Willen nach Pottenstein gebracht worden sei, verzichtet er auf dieses für die Bewertung von Ekberts Verhalten entscheidende Detail.

Elisabeths Reaktion auf seine Wiederverheiratungs-Pläne lassen Ekbert – als Kleriker! – jedoch trotz aller Versuche des mittelhochdeutschen Dichters, sein Verhalten zu rechtfertigen, auch im mittelhochdeutschen

¹⁶⁶³ Zur Identifikation der Bibelstelle vgl. die Anmerkung Reners: Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 126, Anm. Nr. 1.

¹⁶⁶⁴ 1 Tim 5, 14: „Deshalb will ich, daß jüngere Witwen heiraten, Kinder zur Welt bringen, den Haushalt versorgen und dem Gegner keinen Anlaß zu übler Nachrede geben.“

¹⁶⁶⁵ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 160: „Qui tenuit eam honeste, volens eam tradere nuptui, sicut innotuit beate Elysabeth.“

¹⁶⁶⁶ Dietrich dagegen schreibt nur, Elisabeth sei „cum decenti comitatu“ nach Pottenstein gebracht worden. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 128.

¹⁶⁶⁷ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 162: „Quadam vero die cum invita duceretur ad quoddam castrum Botenstein [...]“.

¹⁶⁶⁸ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 128: „Perrexit ergo tristis et invita.“

Text als ernsthafte Bedrohung von Elisabeths frommem Lebensentwurf erscheinen. Das Durchsetzungsvermögen ihres Onkels würde Elisabeth zu einem drastischen Schritt zwingen: Sie kündigt an, sich die Nase abzuschneiden, sollte Ekbert tatsächlich einen neuen Ehemann für sie finden (vgl. V. 5427–5502). Die wörtliche Rede findet sich im Wesentlichen so schon im *Libellus*¹⁶⁶⁹ und bei Dietrich.¹⁶⁷⁰ Elisabeth ist hier, als Witwe mit Kindern, erstmals in der Rolle der aus anderen Texten¹⁶⁷¹ hinreichend bekannten ‚bedrängten‘ bzw. ‚verfolgten Unschuld‘¹⁶⁷² zu sehen, die sich der Bedrohung im Notfall durch Selbstverstümmelung zu entziehen beabsichtigt. Pikanterweise ist ihre Enthaltsamkeit in dem Moment am stärksten bedroht, in dem sie im ‚Schoß der Familie‘ eigentlich sicher und beschützt hätte sein sollen. Auch in dieser Szene ist es Gott, der Elisabeth in ihrer Bedrängnis tröstet (vgl. V. 5525–5553). Ein Bote von Ekbert kommt und holt sie „[a]ber umme ein selec werg / Wider hin zu Babenberg, / Da si der herre schone hielt.“ (V. 5557–5559) Ekbert verfolgt seine Ehepläne für Elisabeth nicht mehr weiter; sie hat den Machtkampf mit ihm gewonnen und darf tun, was sie will: „Ir selbes willen si nu wiet, / Alse ir der oheim hangete: / Nieman si nihtes drangete.“ (V. 5560–5562) Inwieweit Gott gerade in dieser Situation selbst eingegriffen hat, indem er vielleicht gerade in diesem Moment der Bedrängnis die Gebeine Ludwigs in Bamberg hat ankommen lassen, muss in den beiden Viten offen bleiben, der *Libellus* dagegen legt diesen wundersamen Zusammenhang nahe.¹⁶⁷³ Als Ekbert Elisabeth zum Empfang der Gebeine Ludwigs zurück nach Bamberg holen lässt, hat er sich – auch schon bei Dietrich – anscheinend Gedanken darüber gemacht, welche Auswirkungen der Anblick der sterblichen Überreste Ludwigs auf Elisabeths seelisches Wohlergehen haben könnte

¹⁶⁶⁹ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 160f.

¹⁶⁷⁰ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 126f.

¹⁶⁷¹ Vgl. die Crescentia-Erzählung der Kaiserchronik. In: Schröder Edward (Hg.): Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, Hannover 1892. Unveränd. Nachdr. Berlin/Zürich (MGH Dt. Chron. 1,1), S. 289–314 <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00020132/images/index.html?id=00020132&fip=193.174.98.30&no=&seite=731> [10.02.2015] und die Verfolgung Beafors in *Mai und Beafior*.

¹⁶⁷² Vgl. Moser-Rath, Elfriede: Frau. Die unschuldig verleumdete/verfolgte Frau. In: EM Bd. 5 (1985), Sp. 100–137, hier Sp. 113–115.

¹⁶⁷³ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 162: „[...]et ipsa domino, in quo posuerat corpus suum, cum lacrimis castitatem suam committeret, ecce domino consolatore afflictorum ordinante subito nuntius episcopi antedicti venit precipiens eam redire Babenberch in occursum ossium mariti sui, que de partibus transmarinis referebantur.“

(vgl. V. 5701–5716)¹⁶⁷⁴; er ist fürsorglich und sensibel. Nach ihrer demonstrativ formulierten Unterwerfung unter den Willen Gottes unterdrückt Elisabeth, allein von Gott getröstet, ihre Tränen (vgl. V. 5836f.), tritt aus der Kirche und ruft Ludwigs Thüringer Reisegefährten zu sich, um ihnen von ihrem erlittenen Unrecht zu berichten (vgl. V. 5831–5872). Ekbert als ihr Verwandter agiert als umsichtiger Sachwalter der Interessen seiner Nichte.¹⁶⁷⁵ Ekberts Fürsorge widmet der mittelhochdeutsche Dichter wesentlich mehr Raum als Dietrich von Apolda¹⁶⁷⁶ oder der *Libellus*¹⁶⁷⁷, für ihn scheint also die Betonung des verwandtschaftlichen, vorbildlichen Beistands durch den Bischof wesentlich bedeutsamer zu sein.

Nachdem Elisabeth nach Marburg gezogen ist, lebt sie in großer Armut. Ausführlich wird geschildert, dass sie gleichgültig zerschlissene graue Kleidung trägt, die sie notdürftig selbst flickt. In dieser Situation trifft sie ein Bote ihres Vaters an (vgl. V. 7029–7101).¹⁶⁷⁸ Andreas' Abgesandter Panian empfindet die Tatsache, dass eine Königstochter ihren Lebensunterhalt mit Spinnarbeiten verdient, als skandalös und unvereinbar mit Andreas' königlicher Würde. Dementsprechend bietet er Elisabeth ein standesgemäßes Leben ‚zuhaus‘ in Ungarn an. Inwieweit Elisabeth überhaupt Sehnsucht nach Ungarn und den Wunsch verspürt, den Vater wieder zu sehen, ist für die Texte irrelevant, doch sie schlägt das Angebot unbeirrt und unbeirrbar aus – in ihrem Leben sind ihre

¹⁶⁷⁴ V. 5704–5716: „Der bischof ouch mit druwen bat / Ritters unde knechte, / Daz si sich wolten rechte / Fugen in vernunfte / An dirre liche kunfte / Bi di furstinnen nahe, / Sa daz si mochten gahe / Gedrosten dise frouwen, / Sa si begonde schouwen / Ir wirtes hergebeine. / Er dachte daz di reine / Von jamerkeide burde / Zu male verzaget wurde.“

¹⁶⁷⁵ Vgl. V. 5873–5893, V. 5902–5922.

¹⁶⁷⁶ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 130.

¹⁶⁷⁷ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 172.

¹⁶⁷⁸ V. 7068–7101: „Er sprach iesa zu stede / Gen der dugentsamen: / ‚In nummer dummen amen, / Wer hat diz gesehen mer, / Daz eins kuneges dochter her / Spinnnet wollen umme lon?‘ / Er wolte si gnomen han da von. / Er bat si dugentliche, / Daz si gein Ungerriche / Mit ime zogen wolde, / Da si ir vater solde / Wirdecliche halden: / Da wurde si nit verschalden / Kuncelicher ere. / Di reine frouwe here / Sprach unde dachte in irem mü, / Di rede were unweiger güt: / Si kure willecliche / Fur irs vaters riche, / Fur sinen kuncelichen rûm, / Dir allen sinen richtûm / Zu stedeclicher firste / Gelich unseme herren Criste / Arm alse er zu wesene, / Mit ime zu genesene, / E daz si wolte varen heim. / Da si der rede niht entleim, / Da fur der werde hoveman, / Der edel grave Panian / Wider heim gein lande wert. / Di frouwe hatte me begert / Enlende hi zu blibene, / Dan herschaf dazu dribene / In kuncelicher wirdekeit.“ Schon der *Libellus* berichtet von diesem Besuch. Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 180. Vgl. auch Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 158f.

Verwandten völlig unbedeutend, wichtig ist ihr allein ihr Weg, Christus in Armut nachzufolgen.

4.4.7 EIN ARME GODES DIRNE SIN

Die besprochenen Elisabethviten propagieren ein Lebensmodell, das die zeitgenössischen, adlig-dynastischen prokreativen Ansprüche gleichzeitig erfüllt und verweigert. Elisabeth agiert immer vorbildlich ihrem jeweiligen Status gemäß: als Jungfrau fromm und enthaltsam, als Ehefrau und Mutter aufmerksam und liebevoll, aber keusch, als Witwe aufopfernd und ganz der *caritas* hingegeben. In ihrer Zeit als Landgräfin erfüllt sie nicht nur ihre repräsentativen Pflichten, sondern regiert Thüringen während der Abwesenheit Ludwigs zu dessen völliger Zufriedenheit.

Besonderheit erlangt ihr Lebensweg allerdings nicht nur durch seine Entwicklung nach Ludwigs Tod, denn Elisabeth gibt ihrem Leben nun keinesfalls eine gänzlich neue Richtung. Ihre Hinwendung zu den Armen und Kranken als Witwe stellt vielmehr eine nun alle Lebensbereiche umfassende Verwirklichung ihres christlichen Lebensideals dar, mit unumkehrbarer Konsequenz. Auch wenn der Schritt zum Leben im „*herte[n] unde [...] smehe[n] cleit, / An gestelle dunkelvar / Unde an gulde snode gar*“ (V. 6804ff.) den endgültigen Bruch mit den gesellschaftlichen Konventionen bedeutet: eine wirkliche innere Neuausrichtung ist nicht festzustellen. Elisabeth wird nicht durch ein Erweckungs- oder Bekehrungserlebnis zu diesem Schritt veranlasst. Von Kindheit an verbindet Elisabeth ihre tiefe Frömmigkeit mit demonstrativer Geringschätzung weltlichen Glanzes und materiellen Besitzes einerseits, mit tätiger Barmherzigkeit gegenüber den Schwächsten der Gesellschaft andererseits. Die Hinwendung zur Armutsbewegung, gespeist aus der meditativen Versenkung in die Armut Christi –

„*Wie mohte ich nu geliden, / Daz mich vor ime sehe ieman / Mit golde sten gecronet dan, / Mich arme creature?*“ (V. 952–955)¹⁶⁷⁹

– steht für Elisabeth immer im Vordergrund, nicht das Moment der *kiusche*. Damit hebt sie sich deutlich von der im vorangehenden Kapitel besprochenen Figur Kaiserin Kunigundes ab. Elisabeths keusche Ehe-

¹⁶⁷⁹ Vgl. auch V. 1946–1983.

führung ist im Kontext ihrer religiösen Askese zu betrachten, die ihr einen ganz besonderen, eigenen Weg zu Gott eröffnet. Er stellt eine ernsthafte und, wie das Beispiel Elisabeths den Zeitgenossen vor Augen führte, auch realisierbare Alternative zur konventionellen adligen Frauenexistenz dar, und soll deshalb auf den folgenden Seiten etwas näher beleuchtet werden.

Im Gegensatz zu Kunigunde ist es nicht eheliche Enthaltsamkeit, die in den Konflikt mit den gesellschaftlichen Ansprüchen führt, sondern Elisabeths Versuch, möglichst anspruchslos und moralisch einwandfrei zu leben. Offensichtlich steht sie in dieser Hinsicht unter dem Einfluss Konrads von Marburg, tritt er doch in der mittelhochdeutschen Vita erstmals in Erscheinung, als er Elisabeth anweist, keine unrechtmäßig erworbenen Speisen und Getränke¹⁶⁸⁰ mehr zu sich zu nehmen.¹⁶⁸¹ Elisabeth wird damit vor große protokollarische, aber auch praktische Probleme gestellt:

„Ir bihter, meister Cünrat, / Der sie nach guden dingen / Geistliche solde twingen / Nach godelicher kunste, / Doch mit irs wirtes gunste / Der frauwen disciplinen plag, [...]“ (V. 1728–1733)

Sehr wichtig ist hier, dass Konrad mit Ludwigs Einverständnis handelt. Der Erzähler betont, Ludwig sei selbstverständlich vor dieser Entscheidung um Erlaubnis gebeten worden:

„Laube sie doch namen / Des fursten lobesamen, / Der ez mit willen hengete, / Ir andacht nicht enengete.“ (V. 1745–1748)

Elisabeth und Konrad wissen offenbar um die Spannungen, die Elisabeths unorthodoxes Verhalten am Hofe auslösen wird,¹⁶⁸² sie ordnen sich

¹⁶⁸⁰ Caroline Walker Bynum sieht in Elisabeths Ernährungsgewohnheiten Symptome einer Anorexie. Vgl. Bynum (1987), S. 203f.

¹⁶⁸¹ Ausführlich wird von dieser Episode bereits im *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 146 und bei Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 54f. berichtet. Dietrich – und in seiner Nachfolge der Dichter der mittelhochdeutschen Vita – war sehr darum bemüht, Konrads von Marburg durch zahlreiche harte Bestrafungen, psychische und körperliche Züchtigungen gekennzeichneten Erziehungsversuche an Elisabeth in mildem Licht erscheinen zu lassen. „Hier schrieb Dietrich als Dominikaner, besonders als Angehöriger des Erfurter Dominikanerkonvents, wo man Konrad ein sehr warmes Gedenken bewahrte.“ Werner (1987), S. 531. Vgl. auch Vogel (2008), S. 190.

¹⁶⁸² Es ist plausibel, hinter Elisabeths Verhalten eine gezielte Provokation ihrer höfischen Umgebung zu vermuten, vgl. Bynum (1987), S. 224f.

aber auch bereitwillig der Autorität Ludwigs unter. Auch hier zeigt der Text wieder ein klares Primat: Zunächst sind für Elisabeth Ludwigs Anweisungen bindend, dann erst diejenigen Konrads. Ludwig steht Elisabeth in ihrer moralisch begründeten Essensauswahl zur Seite und warnt sie sogar vor den Speisen, die sie meiden soll (vgl. V. 1759–1767). Elisabeth erfüllt dennoch streng ihre Repräsentationspflichten. Wenn es erforderlich ist, legt sie über ihren schlichten Gewändern ein prächtiges Obergewand an.¹⁶⁸³ Sie findet so einen praktikablen Kompromiss zwischen ihrer asketischen Neigung und ihren Repräsentationspflichten und kann so die beiden eigentlich unvereinbaren Gegensätze unauffällig kombinieren.

Elisabeth verschreibt sich der tätigen, barmherzigen Nächstenliebe, legt Armenkleider an und verzichtet damit auf jeglichen Zierat (vgl. V. 2395–2491). Der Heilige Geist selbst gibt ihr das ein (vgl. V. 2401–2434). Entscheidend ist die Diskrepanz zu dem luxuriösen Leben, das Elisabeth eigentlich zusteht und das sie aus Liebe zu Gott aufgibt. Noch allerdings trägt Elisabeth ihre ärmlichen Kleider nur im nichtöffentlichen Bereich, wenn sie im Pallas mit ihren Kammerdienerinnen zusammen ist:

*„Wanne si uf ir palas / Bi ir gurtelmeiden was: / Si legete abe ir her gewant, /
Ein armes cleit si umme want.“ (V. 2439–2442)*

Prophetisch sieht sie in dieser Kleiderordnung einen ersten Schritt in die zukünftige, frei gewählte Armut:

*„Vil lieben, also wil ich gen / Unde armude liden / Mit willen in den ziden /
Durch minen herren Jhesum Crist, / Der arm um uns gewesen ist, / Wanne die
liebe zit erstet, / Sa mich daz armude ane get.“ (V. 2450–2456)¹⁶⁸⁴*

Der mittelhochdeutsche Erzähler fasst zusammen:

*„Also sprach si vil lise / In prophetissen wise, / Wande ir gab der heilige geist /
Zu wizene gude volleist, / Daz si ir kunftic ungemach / In deme geiste vor gesach,
/ Ein leben, daz ir sulde ensten, / Alse ir her nach sehet gen, / Sam in der buch
sal werden schin, / Wanne wir ok des endes sin.“ (V. 2457–2466)*

¹⁶⁸³ Vgl. V. 2005–2020. Dies berichtet auch Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 56f. Der *Libellus* dagegen thematisiert Elisabeths schlichte Kleidung nur ganz kurz. Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 140, 148 und 156.

¹⁶⁸⁴ So auch bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 64f.

Auf dem Weg der Loslösung aus den weltlichen Bindungen erreicht Elisabeth damit ein ‚Etappenziel‘.

Die höchste Autorität in Elisabeths Leben ist Gott. Er zeigt ihr, wie schon mehrfach angesprochen wurde, durch Wunderzeichen eindeutig sein Einverständnis mit ihren höfisch-repräsentativen Pflichten. Deutlich wird das besonders in der Episode des Botenbesuchs aus Ungarn (vgl. V. 2501–2576):¹⁶⁸⁵ Elisabeth soll vor die Gesandten ihres Vaters treten. Das macht Ludwig große Sorgen:

„Er sprach ‚getruwe suster min, / Dines vater boden komen sint, / Frien unde herren kint: / Nu ist mir ielanc leider, / Daz du niht richer cleider / Hast zu disem male / Von golde unde ouch zindale, / Di dir eben quemen / Unde al zu wol gezemen, / Daz man dich mochte schouwen / Alse eines fursten vröwen / Zu disse unde zu gespreche. [...]“ (V. 2508–2519)

Ludwig ist besorgt um das Ansehen seines Fürstenhauses, weil er weiß, dass Reichtum und Macht des Hofes mit Elisabeths Auftreten assoziiert werden. Elisabeth selbst ist gelassen und voll Gottvertrauen (vgl. V. 2525–2533, hier V. 2529): *„Got lichte alle uwer swere.“* Natürlich gibt ihr das folgende Geschehen recht:

„Seht, da si gen den herren gienc, / Ein herlich wunder si bevienc, / Ein zeichen grozer ere. / Der milde got, der here / Gab ir soliche ziere, / Daz si nu hette schiere / Ein also rilich gewant, / Daz nieman gliches ime envant.“ (V. 2539–2546)

Gott selbst stattet Elisabeth unvergleichlich wunderbar aus. Auf Ludwigs späteres Nachfragen verweist sie nur gelassen und schmunzelnd auf die Wundermacht Gottes (V. 2568–2576). Elisabeth ordnet sich bedingungslos und vertrauensvoll dem Willen Gottes unter – und wird mit einem herrlicheren Repräsentationskleid belohnt, als es Ludwig jemals ihr zu schenken möglich gewesen wäre.

Die Art und Weise, mit der Elisabeth den Gottesdienst und das Leiden Christi innerlich nachvollzieht und nachempfindet, erinnert an das körperliche Miterleben der Mystikerinnen¹⁶⁸⁶ (vgl. V. 2741–2882) und führt

¹⁶⁸⁵ Dietrich von Apolda berichtet ebenfalls von diesem Kleiderwunder, der *Libellus* dagegen nicht. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 67.

¹⁶⁸⁶ Zum Verständnis des Begriffs der „Imitatio Christi“, der Einswerdung mit Christus, die über das hinausgeht, was Elisabeth erlebt, vgl. Bynum (1996), S. 132 sowie Dinzelbacher

dazu, dass Gott einem Priester in einem Zeichenwunder ihre innere Schönheit durch einen äußeren Lichtschein offenbart.¹⁶⁸⁷ Elisabeths fromme Taten und Andachtsübungen werden exemplarisch anhand ihres Verhaltens in der Fastenzeit und Karwoche dargestellt,¹⁶⁸⁸ als sie Askese und Taten der Nächstenliebe noch intensiviert (vgl. V. 2883–3104): Sie tut gute Werke, übt Verzicht, betet auf Knien, wacht und gibt Almosen, geißelt sich. In Erinnerung an die Passion Christi trägt sie ein armseliges Kleid und ab Gründonnerstag Sandalen. Im Gründonnerstagsgottesdienst nimmt sie – „*Di reine frouwe ouch aber plac / An disen grünen dunresdac / Ir herren spor beduden*“ (V. 2939–2941) – eine Fußwaschung an zwölf Armen vor und beschenkt sie mit Almosen. Bei gleicher Gelegenheit wäscht Elisabeth zwölf Aussätzigen Hände und Füße und sucht zu deren Trost demonstrativ ihre körperliche Nähe:

„*Ir was in aller stunde / Sieche alse der gesunde / Nach godelicher meine, / Malater alse der reine; / Si enschuhete ir unfrude niht.*“ (V. 2971–2975)

Elisabeth präsentiert damit für alle Anwesenden sichtbar ihr christliches Menschenbild: Krankheit und Armut sind für sie gottgegeben und kein Grund für Abscheu oder Distanz. Für sich selbst verbittet sie sich am Karfreitag jegliche Achtungsbezeugung seitens ihrer Dienerinnen. Barfuß besucht sie die Altäre verschiedener Kirchen und opfert dort jeweils ein Bündel Flachs, eine Kerze und ein Körnchen Weihrauch. Den Armen wirft sie auf dem Weg reichlich Pfennige zu. Anscheinend wird Elisabeth getadelt, weil sie ihre Opfergaben knapp bemisst (V. 3051): „*Daz si ir opper smelte*“. In der Zurückweisung dieses Vorwurfs durch den Erzähler¹⁶⁸⁹

(2012), S. 9f. Er betont, dass Elisabeth zwar Visionen erlebt, ihren Inhalt aber verschwiegen habe, so dass sie nicht zu den Mystikerinnen gezählt werden könne. Vgl. Dinzelsbacher (2012), S. 96.

¹⁶⁸⁷ Die Episode steht ebenfalls bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 68f.

¹⁶⁸⁸ Der *Libellus* schildert Elisabeths Fußwaschung am Gründonnerstag ebenfalls, allerdings in ganz knappen Worten. Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 154. Dietrich beschreibt Elisabeths Verhalten ähnlich ausführlich wie der mittelhochdeutsche Dichter, vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 72ff.

¹⁶⁸⁹ Auch bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 72f. wird der Vorwurf zurückgewiesen, Kritik an der herrschenden Praxis der Fürsten allerdings höchstens verdeckt geübt: „*Reprehensa autem de oblacionis parvitate, eo quod princeps et domina offerre deberet magna, simplicitatem honestati pretulit, quoniam non ex tenacitate, sed ex humilitate prodiit et in spiritu humilitatis sacrificium deus suscipit.*“

wird dagegen Kritik an der herrschenden Praxis der fürstlichen *milte* offenbar:

„Di frouwe me erwelte / Alles einvaldekeit / Danne uzer eren schonheit, / Wi doch die fursten solden, / Wanne si oppern wolden, / Riliche gabe bringen / Von golde, von penningen. / Nu wist di frouwe lobesam / Daz iz von karcheit nit enquam, / Wene allez von einvaldekeit. / Di reine erkante ouch anderweit, / Daz got gabe nit engert / Unde ubermaze hat unwert. / Eins menschen otmudec geist / Ist godes opper aller meist: / Des achte si der straphe niet.“ (V. 3052–3067)

Fromme Einfalt, nicht Geiz ist es also, die Elisabeth dazu bringt, so knapp bemessene Almosen zu verteilen – anders als bei den Fürsten, die nur aus Sorge um ihr weltliches Ansehen viel großzügiger seien. Deshalb ficht Elisabeth der eigentlich ja für den Feudaladel fundamentale Vorwurf fehlender *milte* überhaupt nicht an – sogar in einer Situation, in der sich Elisabeth vermeintlich nicht so vorbildhaft wie sonst verhält, ist ihr Verhalten begrüßenswert und ohne Tadel, denn ihre Motivation ist makellos.

Die Bereitwilligkeit, mit der Elisabeth ein Leben in Armut anstrebt, zeigt sich in ihrem Verhalten unmittelbar nach der Vertreibung von der Wartburg. Während erzählt wird, dass sie traurig weint, als sie mit ihren Mägen von der Burg hinunter in die Stadt geht, um dort eine Herberge zu suchen –

„Si gienc von hohe so zu dal / Alse ein enlende fröwe sal, / Di kuneges dochter here / Weinende aber sere / Mit irem ingesinde, [...]“ (V. 4901–4905)

–, wird ihre Stimmung in der folgenden Nacht ganz anders dargestellt:

„Al da si herburge bat / In einer wintaberne. / Da bleib di frouwe gerne / Uber nacht, di gude / Geistliche fro in mude, / Biz man nu metten lute. / Zu mitter nacht di drute / In drurekeide unmuzen / Gienc zu den barfuzen: / Di reine frouwe so zu stat / Di minren bruder alle bat, / Daz si durch godelichen danc / Der werden engele lobesanc / Sungen, der da ludet sus: / ‚Te deum laudamus.‘ / Vro was si vil gewisse / Umme ir bedrubnisse. / Si dankete gode ouch alle wege / Siner gnedeclichen plege.“ (V. 4908–4926)

Anscheinend ist Elisabeth nur darüber verzweifelt, dass ihr noch keine Herberge zur Verfügung steht. Der Abschied von den Annehmlichkeiten ihres bisherigen Lebens als Fürstin kümmert Elisabeth offensichtlich gar nicht, sondern ist ihr ein *Te deum* wert. Sie gibt ihr Schicksal ganz in Got-

tes Hand und nimmt auch die schäbigste Herberge dankbar als gottgegeben an.¹⁶⁹⁰ Nach Heinrichs zerknirschem, bedingungslosem Einlenken in der Frage ihrer Witwenausstattung macht Elisabeth deutlich, was für sie wirklich von Bedeutung ist: Der Besitz von Land, Burgen und Städten interessiert sie nicht, sondern nur ihr Wittum, mit dem sie nach eigenem Gutdünken so zu verfahren beansprucht, wie es für das Seelenheil Ludwigs, ihres „*werden frundes*“ (V. 6264), und für ihr eigenes Seelenheil nützlich sei. Ihre Kinder und deren mögliche Ausstattung durch den Onkel erwähnt sie dabei nicht (vgl. V. 6245–6265). Martina Wehrli-Jones hat auf den Umstand hingewiesen, dass die Statusänderung Elisabeths von der Ehefrau zur Witwe schon bei Konrad von Marburg in dessen *Summa vitae* als Aufstieg formuliert gewesen sei.¹⁶⁹¹ Im Rekurs auf das in Mt 13,8 festgeschriebene Gleichnis vom Sämann, wonach der Jungfrauenstand durch die Ausübung der christlichen Tugenden auf Erden dann im Himmelreich die hundert-, der Ehestand die dreißig-, der Witwenstand die sechzigfache Frucht bringe,¹⁶⁹² habe er¹⁶⁹³ dieses Lohnschema kombiniert mit dem Maria-Martha-Modell der *Vita activa* bzw. *Vita contemplativa* nach Lk 10,38–42.¹⁶⁹⁴ Da Elisabeth und auch Maria von Oignies ihr Leben in der Enthaltensamkeit der christlichen Witwe beschlossen hätten, habe sich diese Kombination geeignet, „bei der die Witwen

¹⁶⁹⁰ Die Episode entstammt dem *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007) S. 156f. und ist auch bei Dietrich (S. 118f.) nachzulesen.

¹⁶⁹¹ Vgl. Wehrli-Jones, Martina: Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 153–163, hier S. 155f. Im Folgenden zitiert als: Wehrli-Jones (2007).

¹⁶⁹² Die Übertragung des Gleichnisses auf die drei Stände wurde folgenreich von Hieronymus in seinem Brief *Ad Eustochium* propagiert. Hieronymus: *Epistulae* 22,15. Hg. von Isidor Hilberg, Wien/Leipzig 1910 (CSEL 54), S. 163: „*Sit tamen illa secunda, sit gaudens: centesimus et sexagesimus fructus de uno sunt semine castitatis.*“ Vgl. Jussen, Bernhard: Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 158), S. 74.

¹⁶⁹³ Wie auch Jakob von Vitry in seiner Vita der heiligen Maria von Oignies, vgl. Wehrli-Jones (2007), S. 155; Jacobus de Vitriaco: *Vita Marie de Oignies*; von der Osten-Sacken, Vera: Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis“. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, Göttingen 2010. Zu den Parallelen der Viten Marias und Elisabeths vgl. knapp Voigt, Jörg: Jakob von Vitry, Vita der Maria von Oignies. In: Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007, S. 109f.

¹⁶⁹⁴ Vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik Bd. 1, München ²2001, S. 157ff.

den *continentes* zugerechnet werden, die zusammen mit den Verheirateten unter Leitung der Präläten stehen und durch ihr strenges Bußleben den Grad an Vollkommenheit erreichen, der der trauernden Kirche in Abwesenheit Christi hier auf Erden möglich ist.“ Beide Texte würden „das Aufstiegsschema Ehefrau – Witwe“ dafür nutzen, „der individuellen Biographie der Heiligen eine ekklesiologische Dimension beizugeben und ihr dadurch über den Einzelfall hinaus Allgemeingültigkeit zu verleihen“¹⁶⁹⁵.

Elisabeth geht auf ihrem Weg in die Armenfürsorge und ein eigenes Leben in Armut Schritt für Schritt voran (vgl. V. 6266–6318):

*„Alsus bedrachten si began / Hohen himelischen rat, / Nit waz hie di werelt
hat. / Vergenclicher dinge schar / Waren ir versmehet gar: / An daz ewecliche
güt / Was ir seleclicher müt / Geschicket alles ebene, / Almuse vil zu gebene; /
Si liz sich ouch erbarmen / Vil wol di godes armen.“* (V. 6266–6276)

In Elisabeths Gedankengang legt der Erzähler unverhohlene Kritik an den herrschenden ständischen Verhältnissen und an der ungleichen Verteilung von Besitz:¹⁶⁹⁶

*„Di godes dirne dachte iesa, / Daz der fursten ubermüt / Unde ir gemach nit
were güt, / Wande iz queme sunder bar / Zu meist von armen luden dar / Unde
ouch von ir getwange.“* (V. 6298–6303)

Armut wird in dieser Perspektive nicht zum gottgegebenen Faktum, sondern als Folge der ungerechten sozialen Zustände interpretiert.¹⁶⁹⁷ Elisabeths Entscheidung, trotz der Versöhnung mit Heinrich die Wartburg wieder zu verlassen und ein Leben in verschärfter Armut zu führen,¹⁶⁹⁸

¹⁶⁹⁵ Wehrli-Jones (2007), S. 155.

¹⁶⁹⁶ So auch Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 144ff.

¹⁶⁹⁷ Keller (2007), S. 22 wertet Elisabeths radikale Hinwendung zu den Ärmsten der Gesellschaft nicht nur als bewusste „Absage an [die] Grundwerte ihres Milieus [...], sondern an Grundeinstellungen der Ständegesellschaft insgesamt“. Unter dieser Prämisse wäre die zitierte Kritik des Erzählers ganz in Elisabeths Sinne.

¹⁶⁹⁸ V. 6304–6318: *„Des bleib si da unlange. / In ir gemüde si verjach, / Si wulde lieber ungemach / Mit godes volke liden. / Si wolde ouch in den ziden / E zu den armen sin gezalt, / Danne si were in der gewalt / Lustecliches rumes, / Der kunege richtumes. / Hi vone in druwen nu geschach / Daz man die frouwen aber sach / Leben armenliche alse e, / Unde ouch gebresten hatte me / An spise unde ouch an wede, / Dan si da vor ie hede.“*

stößt im Adel auf Unverständnis, erneut begegnen ihr die Standesgenossen mit Spott und Verachtung (vgl. V. 6319–6338):

„Ieder man besunder jach, / Wer irgen irn gebresten sach, / Daz si den werltlichen rûm / Versmehete unde iren richdûm, / Daz si unsinnic were, / Ein doren von der mere.“ (V. 6333–6338)

Gesellschaftlich akzeptiert wäre sicherlich ein Leben im Kloster gewesen, für das es zahlreiche Beispiele aus dem mittelalterlichen Hochadel gegeben hat: Als Witwen zogen sich beispielsweise Hedwig von Schlesien,¹⁶⁹⁹ Kaiserin Kunigunde oder eben auch Elisabeths Schwiegermutter Sophie in Klöster oder Stifte zurück.

Die selbstgewisse Elisabeth reagiert gelassen und ist trotz der Schmähungen fröhlich:

„Di frouwe selec unde clûc / Der herren spot ieso verdrûc. / Ir smacheit unde ir ungelimpf / Unde ouch ir nütlichen schimpf / Enphienc iezu di reine / In dugentlicher meine, / In ziemelicher witze, / Sa frolichen antlitze, / Daz ir aber ie der man / Hinderkosen nu began.“ (V. 6339–6348)

Ihre Fröhlichkeit provoziert den Vorwurf, der Tod Ludwigs sei ihr gleichgültig geworden, sie habe ihren verstorbenen Gemahl vergessen und verhalte sich unangemessen (vgl. V. 6349–6356). Der Erzähler erklärt den wahren Grund für Elisabeths Freude und stellt richtig, dass sie Ludwig keinesfalls vergessen hat (vgl. V. 6358–6413). Die umfassende Erläuterung von Elisabeths Motiven¹⁷⁰⁰ kann als Programmatik ihres Lebensentwurfs gelesen werden. Ludwig, Elisabeths *„zitliche[m] wirt“*,¹⁷⁰¹ wird der *„ewic mahel“*¹⁷⁰² (V. 6371) Christus kontrastiv gegenübergestellt, aber

¹⁶⁹⁹ Zu Hedwig von Schlesien vgl. Seelbach, Sabine: Zwischen Kanonisierung und Adaptation: Hedwig von Schlesien. In: Daphnis 40,3 (2011), S. 411–436; Walter, Ewald: Studien zum Leben der hl. Hedwig, Herzogin von Schlesien, Stuttgart 1972. Vgl. auch Bertelsmeier-Kierst (2008b), S. 16.

¹⁷⁰⁰ Fast wortgleich steht sie so auch bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 145f. Dem *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 164 folgen die Viten nur bis zu dem Vorwurf, Elisabeth habe Ludwig vergessen.

¹⁷⁰¹ Mit dem in V. 6367 genannten *„zitlichen wirt“* kann sinnvollerweise nur Ludwig gemeint sein und nicht, wie Manfred Lemmer in seiner Übersetzung postuliert, in einem doppelten Sinn auch Christus. Vgl. Das Leben der Heiligen Elisabeth, S. 105, Anmerkung 162.

¹⁷⁰² Dies erinnert an die zeitgenössische Braut- und Minnemystik, vgl. Dinzelsbacher (2012), passim; Störmer-Caysa, Ute: Einführung in die mittelalterliche Mystik, Stuttgart 2004, S. 141–152. Zur Geschlechtsmetaphorik vgl. Bynum (1996), S. 109–147, S. 184;

nicht abwertend im Sinne einer Negativdarstellung Ludwigs persönlich oder der Liebe Elisabeths zu ihm. Diese Liebe ist ganz vorbildlich und positiv dargestellt – aber nicht als für die Ewigkeit existent. Elisabeth weiß sich nahe bei Gott, gerade weil sie derart hart geprüft wird.¹⁷⁰³ Sie zieht anscheinend die Feindschaft von Leuten auf sich, die sich selbst „*boser wollust*“ (V. 6385) schuldig machen, weil sie auf der Einhaltung ihres Enthaltsamkeitsgelübdes beharrt. Ganz deutlich wird gesagt, Elisabeth habe sich im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass sie bei einer Wiederverheiratung ein bequemes Leben voll Ansehen und Luxus hätte führen können, bewusst für die Alternative entschieden. Angesichts der Leiden Christi habe sie beschlossen, Reichtum und Ansehen der Welt aufzugeben und im Leiden die Christusunachfolge anzutreten. Aufgrund dieser freien eigenen Entscheidung sei es ihr ein Leichtes geworden, den Spott und die Verachtung ihrer Umgebung zu ertragen. Geschätzt und anerkannt werde Elisabeths Entscheidung zum Leben in Armut dagegen von den Gottesfürchtigen, die ihre „*mildekeite*“ richtigerweise hochschätzen. Mit dieser Einteilung der Elisabethgegner und -unterstützer in böse und gut ist zugleich jeglicher Kritik an der eigenwilligen, alle Standesgrenzen ignorierenden Lebensführung Elisabeths die Legitimation genommen.

In allen Texten¹⁷⁰⁴ wird Papst Gregor IX. als mächtigster Fürsprecher zugunsten von Elisabeths Lebensentscheidung dargestellt. Er stellt Elisabeth unter seinen persönlichen Schutz (vgl. V. 6414–6452). Gregor IX. hält ihr zur Motivation das Vorbild der Heiligen vor Augen und bestärkt sie in ihrer Entscheidung, „*[i]n kuscher wis zu lebene*“ (V. 6428). Sie solle ihr Leid geduldig ertragen. Als persönlichen Beistand und Beschützer weist er Elisabeth Konrad von Marburg zu:

„*Er hiz ouch mildecliche / Meister Conraden / Bi des stules gnaden, / Den
getruwen reinen man, / Der sich rechtes wol entsan, / Daz er nach grozer ere /*

Dinzelbacher, Peter: Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung. In: Brall, Helmut/Haupt, Barbara/Küsters, Urban (Hg.): Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur, Düsseldorf 1994 (Studia humaniora 25), S. 3–36; Störmer-Caysa (2004), S. 54–59.

¹⁷⁰³ Monika Renner verweist in den Anmerkungen zum Text Dietrichs von Apolda auf Hebr 12,6, vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 144, Anm. 57.

¹⁷⁰⁴ Vgl. Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 146 und *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 164.

Di frouwen also here / Neme in sine plichte, / Daz er vor ungeschichte / Unde ouch vor widermude / Di frouwen wol behude.“ (V. 6442–6452)

Damit ist Konrad von höchster geistlicher Stelle legitimiert – gerade weil er gerecht und streng zu urteilen weiß. Etwaiger Kritik am Verhalten Konrads im Umgang mit Elisabeth, wie sie zumindest angesichts nachfolgender Episoden nach heutigem Verständnis plausibel wäre, wird damit der Nährboden entzogen.

Nach dem endgültigen Verlassen der Wartburg entscheidet sich Elisabeth für die konkrete Ausgestaltung ihres Lebens in Armut.¹⁷⁰⁵ Nachdem Konrad ihr zornig eine Existenz als Bettlerin untersagt hat (vgl. V. 6493–6525),¹⁷⁰⁶ sucht sich Elisabeth mit Raffinesse ein Alternativmodell aus: Ganz offen das Kalkül zugebend, dass Konrad ihr nichts abschlagen könne, was sie getreu den Worten des Evangeliums tue, findet Elisabeth in den Worten Jesu eine Lebensform für sich (vgl. V. 6526–6539): Im Franziskanerkloster in Eisenach legt sie am Karfreitag ihr öffentliches Gelübde ab (vgl. V. 6540–6610):

„Bloz, an aller hande wat, / Si gienc zu dem altare / In heiliger ampare: / Si leide ir selegen hende dar / Uf den alter alse bar, / Irs eigen willen si verzech, / Waz ir got ieso verlech, / Altfordern, alle ir frunde, / Di selege sich enzunde / Durch got unde ouch ir selbes kint. / Ir was alles alse ein wint / Waz pompen dise werelt hat: / Si wolde is alles haben rat, / Daz si di lichter wurde, / Bloz ane alle burde, / Ledec alle ir sinne, / In armude unde in minne / Zu volgene in der friste / Bloz unseme herren Criste, / Der nackete an daz cruce gienc, / Alse er durch unsen willen hienc. / Sa dise frouwe wol gedan / Iezu wolde ouch verzigen han / Ir habe waz si noch besaz, / Da was ir meister nit zu laz, / Er hüb ir uf die hende / Vor des verziges ende. / Des underquam si lise. / Iz wolde iesa der wise, / Daz si ir wirtes schulde / E von ir widemen gulde / Unde almuse under

¹⁷⁰⁵ Christa Bertelsmeier-Kierst betont, dass Elisabeths Marburger Leben „dem Beginenstatus weitestgehend“ entsprochen habe, sei es doch „eine dem Selbstverständnis der frühen Minoriten sehr verwandte Lebensform“ gewesen. Bertelsmeier-Kierst (2008b), S. 10. Monika Renner betont dagegen trotz aller Ähnlichkeiten die Unterschiede der von Elisabeth gewählten Lebensform zu derjenigen der Beginen, habe Elisabeth doch eher nach einem Leben als gesellschaftliche Außenseiterin nach dem Vorbild des Franziskus gestrebt. Vgl. Renner (2008), S. 204f. Zu den Beginen vgl. Fößel, Amalie/Hettinger, Anette: Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter, Idstein 2000 sowie Unger, Helga: Die Beginen. Eine Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen, Freiburg i. Br. 2005.

¹⁷⁰⁶ Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 148 berichtet ebenfalls von Elisabeths ursprünglichem Lebensplan, der *Libellus* schweigt davon.

stunden / Fremeden unde kunden / Da von alse e begette, / Wa si des stade hette.“ (V. 6576–6610)¹⁷⁰⁷

Voll Konsequenz und Strenge strebt Elisabeth die Christusnachfolge an, und es ist nur dem wesentlich pragmatischer denkenden Konrad zu verdanken, dass sie nicht ihr gesamtes Witwengut aufgibt, so dass sie damit nicht einmal mehr für Ludwigs Schulden hätte aufkommen können. Eine unerwünschte Bindung an die profane Welt stellen für Elisabeth ihre Kinder dar. Sie gibt sie auf, denn sie möchte von allen weltlichen Bindungen frei sein, um ihr Leben ausschließlich auf Christus hin ausrichten zu können. Ihre Einstellung zur Welt findet sich konzentriert in einem Satz, den der Erzähler nach der Beschreibung des Karfreitagsgelübdes formuliert:

„Sa daz alles nu geschach, / Di frouwe in irme herzen sach / Daz dirre werlte uberbraht, / Ungedruwe unde ungeslaht / Guden luden frumet leit / Mit drugelicher falsheit.“ (V. 6611–6616)

Diese Worte drücken eine radikale Weltabkehr Elisabeths aus; bemerkenswerterweise ist Elisabeths Schritt bei Dietrich mit wesentlich milderen Worten kommentiert.¹⁷⁰⁸ Elisabeth folgt Konrad nach Marburg, „[i]r

¹⁷⁰⁷ Renner (2008), S. 206 sieht in Elisabeths Entblößung vor dem Altar eine „bewusste Wiederholung einer Geste des Heiligen Franziskus“, sie sei als „symbolische[r] Akt“ eine Demonstration Elisabeths gewesen, „in welchen Kontext sie ihr Leben von nun an stellen wollte“. Vgl. auch Renner (2010), S. 116f. Auch André Vauchez betont das Vorbild des Franziskus für Elisabeths Lebensform. Vgl. Vauchez, André: *Influences franciscaines dans la vie et la spiritualité de Ste Elisabeth de Thuringe*. In: Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hg.): *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln/Weimar u.a. 2009, S. 529–539; Matthias Werner macht zwar auch bedeutende franziskanische Prägungen aus, unterstreicht aber auch, dass es nicht möglich sei, Elisabeths Frömmigkeitsformen eindeutig auf einen einzigen dominanten Einfluss zurückzuführen. Vgl. Werner (2007a), S. 118. Hagen Keller strebt auf die Frage, welche Prägung Elisabeths Leben in Armut besessen habe, nach einer Kompromisslösung, deren Schlüsselbegriff Kaspar Elm geprägt hat: Elisabeth „gehörte keiner geistlichen Gemeinschaft an, lebte aber doch, anders als die gewöhnlichen Laien, nach einem inneren Gelübde, das sie vor Gott abgelegt hatte“. Ihre Lebensform könnte treffend unter den Begriff des „Semireligiosentum[s]“ subsumiert werden. Keller (2007), S. 19. Zum Begriff des Semireligiosentums vgl. Elm, Kaspar: *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*. In: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation*, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 7–28.

¹⁷⁰⁸ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 150: „*Hiis ita gestis timens tumultum seculi et fallaciam*, [...]“

was zu siner lere gach“ (V. 6624). Zunächst zieht sie in ein abgelegenes Gehöft vor der Stadt, um den Anfeindungen zu entgehen, die ihr auch in Marburg entgegenschlagen. In Marburg wird ihr ein armseliges Heim gebaut, wo sie mit ihren Dienerinnen lebt. Mit Konrads Unterstützung ist Elisabeth auf dem Weg zu geistlicher Vollkommenheit (vgl. V. 6861–6882). Bemerkenswert ist die Begründung für ihr Verhalten, die Elisabeth Konrad in beiden Viten auf seinen Vorwurf hin entgegenhält, sie würde sich gar zu aufopferungsvoll um die Geringsten der Gesellschaft kümmern und zu engen Kontakt zu ihnen halten:

„Sie sprach wi not ir were, / Daz si mit dirre swere / Diche manige wollust, / Di si mit werltlicher gelust / Dicke vor beseze / Mit grozer ubermeze, / Lebende werltliche; / Ouch sprach die seldenriche / Zu meister Cunrade, / Wi daz si sunder gnade / Von diseme werke enphienge, / Wi dicke si iz begienge.“
(V. 6849–6860)

Heutige Rezipienten mag dieser versteckte Selbstvorwurf, in ihrem ersten, höfischen Leben Sünden begangen zu haben, die jetzt Elisabeths Aufopferung notwendig machen würden, angesichts der absoluten Untadeligkeit ihres Lebenswandels abwegig erscheinen, in den Viten ist er jedoch als Ausdruck der einer Heiligen gut anstehenden Demut und beständigen kritischen Selbstschau und -verbesserung zu lesen. Ständische Egalität scheint Elisabeth nicht nur in ihrem Verhältnis zu Armen und Kranken ein Anliegen zu sein, sondern auch in der Beziehung zu ihren Mägden. Sie besteht darauf, die ständische Anrede aufzuheben (vgl. V. 7176–7192). Paradox ist dabei, dass Elisabeth nicht darum bittet, sondern die Anrede befiehlt und somit doch wieder als Höhergestellte agiert. In ihrem Marburger Haus führt sie ein strenges Regiment (vgl. V. 7220–7256).¹⁷⁰⁹ Auffallend ist die Ähnlichkeit Elisabeths und Kunigundes hin-

¹⁷⁰⁹ V. 7229–7256: *Also gar mildecliche / Unde ouch sus heimeliche, / In sa minnesamer plege / Di frouwe lebte allewege / Mit ir megden ummer me. / Nach gar godelicher e / Hielt si mit in aller stende / Suze unde ouch gar nuzze rede. / Si mochte ouch in den ziden / Kein zornes wort geliden, / Daz ideliche lute / Unde ungunst bedute / Joch keinre hande swere, / Da si geinwurtec were. / Wi doch iz lichte nu geschach, / Daz ieman icht ungebes sprach / Da si was irgen nahe bi, / Seht, daz enbleib nit straphe fri. / Si konde iz sa gestillen / Wol nach godes willen, / Nach godelichen vorhten. / Si sprach mit suzen Worten / In dirre wis ir megeden zu: / „Ei wa ist unser herre nu? / Wande ich sage ouch sunder haz, / Wa unser herre erkennet daz, / Wa man vom im redet vil, / Daz er da selbe wesen wil.“* Vgl. auch die kaum abweichenden Formulierungen im *Libellus de*

sichtlich ihres Status unter den anderen Frauen in ihrem letzten Lebensabschnitt. Elisabeth ist trotz ihrer Armut und der von ihr geforderten Gleichheit diejenige, die über ihren Haushalt und das Verhalten ihrer Gefährtinnen bestimmt, es reglementiert und sanktioniert.¹⁷¹⁰ Kunigunde agiert nicht als die untergeordnete, einfache Nonne, die sie nach ihrem Gelübde hätte sein sollen – als solche hätte sie sich der Äbtissin Ute unterordnen müssen und hätte Ute keinesfalls maßregeln, gar schlagen dürfen. Beide Heilige befinden sich also nach wie vor in einer überlegenen Situation ihrer Umgebung gegenüber und üben gewissermaßen Herrschaft über diese aus – ob allerdings aus alter ständischer Überlegenheit oder als ‚werdende Heilige‘ anerkanntermaßen in moralisch-christlichen Dingen mit einer Leitfunktion ausgestattet, muss offen bleiben. Elisabeths „grauer Rock“¹⁷¹¹ symbolisiert in dieser Perspektive die ständische Grauzone, in der sie handelt. Wie mit Elisabeths repräsentativen Aufgaben, so zeigt sich Gott auch mit ihrem neuen Leben einverstanden. Er wirkt vielen Wunderzeichen durch sie (z.B. das Fischwunder, V. 7292–7316). In christlicher Demut verheimlicht Elisabeth jedoch Gottes persönliches Eingreifen.

Elisabeths Sterben vollzieht sich in den beiden Viten ganz und gar nach den Idealvorstellungen eines heiligmäßigen Todes.¹⁷¹² Im Rahmen ihrer vorbildlichen Vorbereitungen auf ihren von ihr selbst vorhergesagten, nun herannahenden Tod formuliert Elisabeth ihr Testament: Nach der Beichte ermahnt Konrad sie, darüber zu entscheiden, was mit ihrem weltlichen Besitz passieren solle:

„Zu disen selben sachen / Gab di frouwe dise rede: / „Nu wizzet, herre, hi zu stede, / Waz ich gudes ie gewan, / Sid ich witze mich entsan, / Daz was der armen alles gar.“ / Si bat in daz er neme war / In sa minneclicher gir, / Waz si lieze hinder ir, / Daz er daz alles neme, / Alse ime daz wol gezeme, / Unde iz

dictis quatuor ancillarum (2007), S. 184f. und bei Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 160f.

¹⁷¹⁰ Die Dienerin Elisabeth, die in Elisabeths Todesstunde bei ihr war, berichtet in ihrer Schilderung von Elisabeths letzten Lebenstagen dagegen vom lebenswürdigen Umgangston, den Elisabeth stets gegenüber ihren Gefährtinnen angeschlagen habe: „*Domina mea beata Elysaßeth semper iocundissimis verbis nobis ancillis loquebatur, vocans nos dilectas vel amicas.*“ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 190. Die beiden Viten erwähnen diese Bemerkung nicht.

¹⁷¹¹ Vgl. V. 6304–6306.

¹⁷¹² Vgl. von der Nahmer (2013) und Ohler (2003).

*den armen lengete, / Wi verre iz sich ersprengete. / Si bat ir doch behalden /
Niewene einen alden / Roc, den wolde si behaben. / Da inne bat si sich begraben.
/ Di armen si ergazte / Mit gabe joch si ensazte / Kein ander selgerede / Kein
erben si enhede / Danne unsen herren Jhesum Crist.“ (V. 8996–9017)¹⁷¹³*

Christus wird von Elisabeth zu ihrem Erben bestimmt. Das erinnert zunächst an Heinrichs und Kunigundes Vermächtnis, steht allerdings in völlig anderem Kontext. Elisabeth hat ihre Kinder versorgt, so gut es ihr möglich war, und dann aufgegeben und handelt nun wie eine Kinderlose. Ihr kärgliches Hab und Gut geht in Christi Namen in die Armenfürsorge ein und nicht in den Besitz kirchlicher Institutionen über, die mögliche Gegenleistung der Memoria ist keine Motivation für Elisabeth.

4.4.8 VON DER UNBESTÄNDIGKEIT WELTLICHER BINDUNGEN

Elisabeths von Thüringen Weg zu Heil und Heiligkeit verläuft lange Zeit auf dem schmalen Grat zwischen der notwendigen Erfüllung adelsgesellschaftlicher Konventionen und individuellen Glaubensüberzeugungen, die Elisabeth mit aller frommen Ernsthaftigkeit zum Ausdruck bringt. In den verschiedenen Stadien ihres Hoflebens realisiert Elisabeth ein Sowohl-als-auch: Als Kind bzw. junges Mädchen ist sie fromm und keusch, wünscht sich aber auch die Ehe mit ihrem Bräutigam; als Ehefrau ist sie zärtlich und liebevoll, aber auch streng in der Ausübung frommer Werke und persönlicher Andachtsformen, auf die Einhaltung der Ehegelübde und der richtigen, frommen Motive bedacht, die den ehelichen Geschlechtsverkehr moralisch legitimieren. Als Mutter kümmert sie sich zwar angemessen um ihre Kinder, versagt ihnen jedoch offenbar den Spitzenplatz auf ihrer eigenen ‚Gefühlsskala‘ – wichtiger sind für Elisabeth die Armen am Rande der Gesellschaft. Die aus diesem Sowohl-als-auch resultierenden Spannungen mit Familie und Hofgesellschaft wurden in den vorangehenden Kapiteln ausführlich dargelegt. In diesem Sinne lebt Elisabeth selbst einen „höfischen Kompromiss“. Es bleibt die Frage offen, wo sich die mittelhochdeutsche Vita Elisabeths im Hinblick auf ihren Erzählkern in der Gesamtsicht positioniert. Auf den ersten Blick überstrahlen die radikale Abkehr Elisabeths vom höfischen Leben und ihr

¹⁷¹³ Sinngleich bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 190, die testamentarische Verfügung ist im *Libellus* dagegen nicht erwähnt.

äußerst ärmliches Dasein in ihren Marburger Lebensjahren ihren wesentlich längeren vorherigen Lebensabschnitt als Angehörige der hochadligen Elite, als fürstliche Braut und Landgräfin. Nicht zu übersehen ist, dass Elisabeth während ihres Lebens am Landgrafenhof meist die Verborgenheit wählt, wenn sie ihrer persönlichen Frömmigkeit Ausdruck verleihen will: Als Kind schützt sie Spiele vor, um beten zu können; sie pflegt den Kranken heimlich im Baumgarten, geißelt sich in absoluter Diskretion. Öffentlich ausüben kann sie stattdessen diejenigen karitativen Werke, die im Rahmen fürstlicher *milte* auch für die Hofgesellschaft akzeptabel sind – wie im Falle der Getreideausgabe während der Hungersnot.¹⁷¹⁴

In die Beschreibung der existenziellen Krisensituation vor der Eheschließung mit Ludwig, als am Hofe mehr oder weniger offen über Elisabeths Demission diskutiert wird, fügt der Erzähler einen Schlüsselsatz ein, der Elisabeths Selbstverständnis eindeutig belegt: Elisabeth fühlt sich völlig verloren, alleine und fremd am Thüringer Hof und wendet sich in ihrer Not und Bedrängnis an ihren einzigen Vertrauten: Gott.

„Iebaz iebaz erkande sie / In leide unde ouch in pinen, / Daz si ein pilgerinen / In dirre unsteden werlde was.“ (V. 1168–1171)

In diesem Satz offenbart sich die Quintessenz des gesamten Textes:¹⁷¹⁵ Verlässt man sich ganz auf weltlich-menschliche Bindungen, baut man auf Sand, denn die Welt und ihre zwischenmenschlichen Verknüpfungen

¹⁷¹⁴ André Vauchez hat hervorgehoben, dass Elisabeths großzügige Getreideausgabe keineswegs völlig ungewöhnlich gewesen sei. Im Vergleich mit dem Verhalten Graf Karls I., des Guten, während der flandrischen Hungersnot 1125 habe sie erwartbar und als gute Landesherrin gehandelt. Vgl. Vauchez, André: *Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation*. In: Mollat, Michel (Hg.): *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 163–173, hier S. 165f. Ortrud Reber dagegen verfährt mit weniger Plausibilität die Ansicht, Elisabeths Verhalten habe den üblichen Verhaltensrahmen gesprengt. „Elisabeth fühlt sich als Landesfürstin in die Pflicht gerufen, ihren Untertanen zu helfen und alle Vorräte des Landes dafür einzusetzen. Das war für weltliche Herrschaften zur damaligen Zeit nicht üblich. Die Armenfürsorge wurde den geistlichen Herrschaften überlassen.“ Reber (2009), S. 104. Elisabeth handelt jedoch laut den Quellen mit Umsicht; durch „Hilfe zur Selbsthilfe“ hilft sie, künftigen Hungersnöten vorzubeugen. So gut ihr karitatives Engagement unter diesen Besonderen Umständen ihre üblichen Fürsorgemaßnahmen ergänzt, entspringt es wohl doch mehr ihrem Pflichtbewusstsein als stellvertretende Landesherrin.

¹⁷¹⁵ Dietrich von Apolda formuliert etwas unpräziser, das Schlüsselwort der *unstaete* kommt bei ihm nicht vor: „*Inter hec Elyzabeth, exul a domo patria et huius mundi peregrina, [...].*“ Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 42.

sind unstet und unzuverlässig. Allein Gott lässt diejenigen, die vertrauensvoll an ihn glauben, niemals alleine, nur seine Liebe hat ewig Bestand. Dementsprechend schöpft Elisabeth aus ihrem Glauben auch neuen Mut und legt ihr Schicksal vertrauensvoll ganz in Gottes Hand (vgl. V. 1172–1183). Erst nach diesem Vertrauensbeweis Elisabeths gibt Gott ihr Ludwig und dessen Liebe zur Unterstützung.

Elisabeth baut eine sich immer mehr intensivierende, persönliche Beziehung zu Gott auf. Ihre Nähe zur zeitgenössischen Armutsbewegung und Anklänge der Braut- und Minnemystik sind erkennbar. Elisabeths wachsende Liebe zu Gott wird etwa beschrieben in V. 1867–1869: „*Er sant in ir gemude / Solicher minne gude, / Daz sie nu gnade me enphing.*“ Es folgt die Schilderung eines denkwürdigen Messbesuchs (vgl. V. 1870–1917): Elisabeth geht mit den ebenfalls prächtig gewandeten anderen Damen des Hofes zur Messe. Im Angesicht des Kreuzes versenkt sie sich in den Anblick des Gekreuzigten:

„*Si dahte ,ach ummer mere / Mir armen creature! / Waz gibet mir di sture, / Daz ich mit gulde sten iezu / Vor mines herren ougen nu / Gechronet also schone / Unde doch ein durnen crone / Sin zartes houbet drucket? / Auch sten ich hie gesmucket / Mit golde, mit samite, / Unde ist sin frone site / Verseret jamerliche!*“ (V. 1918–1929)¹⁷¹⁶

Offenbar hegt der mittelhochdeutsche Dichter die Befürchtung, Elisabeths so auffallend frühe fromme Konzentration auf Gott könne sie dem Verdacht der Naivität aussetzen. Daher betont er, dass Elisabeth trotz ihres jugendlichen Alters nicht unwissend und leichtsinnig gewesen sei, sondern sich ganz auf gute Werke konzentriert habe – durch

„*Cristes minne, / Der alle zit ir sinne / Zu heiligen dingen wante, / Da zu ir gnade sante, / Unde gab ir der heilige geist / Gar wizzentliche volleist.*“ (V. 2067–2072)¹⁷¹⁷

¹⁷¹⁶ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 56.

¹⁷¹⁷ Otto Gerhard Oexle hat in diesem Zusammenhang ausgeführt, dass Elisabeth „einem neuen Typus exemplarischen Lebens“ zugeordnet werden könne: „jener Mensch, der sich aus religiösen Gründen zum ‚Idioten‘ (*idiota*) macht, wobei in diesem Wort sowohl die Unwissenheit und der Verzicht auf geistiges Sichgeltendmachen gemeint ist als auch überhaupt der Verzicht auf gesellschaftlichen Rang [...]“. Das entsprechende neustestamentliche Vorbild finde sich im ersten Korintherbrief. Oexle (1981), S. 81. Hervorhebung im Original.

Ein persönliches Glaubenserlebnis Elisabeths, chronologisch einzuordnen in die Phase der Ungewissheit und nach der Weggabe der Kinder, zeigt ebenfalls Parallelen zu den Gottesbegegnungen der Mystikerinnen (vgl. V. 5127–5354).¹⁷¹⁸ Elisabeth berichtet Isentrud davon:

*„Ich sach den himel ufgedan / Unde ane allen werren / Jhesum minen herren /
In so zertlicher gir / Nehe zu geneiget mir. / Zu droste was er mir gereit / Umme
alle mine bedrubekeit.“* (V. 5292–5228)

Diese intime Nähe wird noch deutlicher in V. 5317–5328:

*„In zartlicher gude / Droste er min ungemude: / Sich, von den selben sachen /
Must ich danne aber lachen. / Zu jungest sprach der herre min: / ‚Wilt du mit
mir danne ummer sin, / Sa wil ich ummer sin mit dir.‘ / Ich sprach mit
innecklicher gir: / ‚Ja herre, du wilt sin mit mir, / Sa wil ich ummer sin mit dir /
In ummer werndes ummer: / Von dir gescheide ich nummer.“*

Die Bedeutung dieser Sätze für die Interpretation der Vita im Kontext dieser Arbeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie zeigen das ‚Eheversprechen‘ von Elisabeth und Christus – der Elisabeth, im Gegensatz zu Ludwig, niemals verlassen wird. Angesichts der Tatsache, dass diese Textpassage bereits von Isentrud selbst im *Libellus* geschildert wird,¹⁷¹⁹ scheint es sich bei dieser ‚Vermählung mit Christus‘ um den authentischen Kern von Elisabeths inniger Beziehung zu Christus zu handeln.¹⁷²⁰ Von höchster Bedeutung ist der in der mittelhochdeutschen Fassung direkt anschließende Erzählerkommentar (vgl. V. 5329–5356), den der Dichter offenbar von Dietrich übernommen hat.¹⁷²¹ Das Sinnangebot des Erzählers ist eindeutig:

*„Ei wel gedruwe mahelschaft, / Seliger festenunge craft, / Ei wi geneme otmude-
keit / An dise frouwen was geleit, / Zu der sich neigete also balt / Di hohe godelich
gewalt! / Ei wel inbrunstec minne, / Da sich erzouget inne / Zu gesichte ieso
gereit / Godes gegenwurtekeit! / Ei wel ein luter andacht, / Der sollich gnade ist
vollebraht / Zu droste wol gereide, / Influz der suzekeide! / Ei wel ein selec
angest, / Der also doch bi langest / Di himelische werde / Wart uffen nach ir*

¹⁷¹⁸ Vgl. Dinzelbacher (2012), S. 96.

¹⁷¹⁹ Vgl. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (2007), S. 158.

¹⁷²⁰ Barow-Vassilevitch (2007), S. 88 hat darauf aufmerksam gemacht, dass die zitierten Worte Elisabeths und Christi deutlich an Hld 2,16 erinnere: „Der Geliebte ist mein, / und ich bin sein; [...]“

¹⁷²¹ Vgl. Dietrich von Apolda: *Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 124.

*girde! / Di frouwe hatte nu bekort / Den schatz, den seleclichen hort / Zu
bergene, den si hade / Sus funden wol nach gnade, / So daz der idelkeide wint /
In mochte nit zustrouwen sint, / Alse er in heilekeide gar, / In gnaden was
gehoufet dar.“ (V. 5331–5356)*

Die Beziehung Elisabeths zu Christus wird mit Worten höchster Intimität beschrieben – bezeichnenderweise an einer Stelle der Vita, als Elisabeth gerade Witwe geworden ist. Ein niemals in den Viten auch nur angedeutetes, theoretisch aber denkbares Konkurrenzverhältnis zwischen Ludwig und Christus ist hier auch nicht mehr möglich. Die Vorrangstellung Gottes für Elisabeth steht nie in Zweifel.¹⁷²² Für das Verständnis der Elisabethfigur darf jedoch auch nicht vergessen werden, dass Elisabeth Ludwig dezidiert ein Vetorecht bei ihrem ersten Gehorsamsgelübde gegenüber Konrad von Marburg einräumt. Elisabeths weltliche Bindungen werden keineswegs von Beginn an diskreditiert oder durch ihre Beziehung zu Gott substituiert. Erst nach dem Tod ihres Mannes, dem sie eine vorbildliche Ehefrau gewesen ist, setzt sie konsequent auf die Unterordnung unter Gottes bzw. Konrads von Marburg Willen. Während Kunigunde mit Heinrich nicht körperlich, aber von Beginn an in an Frömmigkeit ebenbürtigem Glauben vereint ist, ist es in der Ehe zwischen Ludwig und Elisabeth stets die Landgräfin, deren Glaube intensiver zum Ausdruck kommt. Nur konsequent ist es somit, dass Elisabeth und nicht auch Ludwig zur Ehre der Altäre erhoben worden und zum heiligen Kaiser-kein heiliges Landgrafenpaar dazugekommen ist.

Ebenfalls als programmatisch ist Elisabeths Antwort an den Erzähler in der eingeschobenen Allocutio¹⁷²³ zu lesen, in der sie ihm auf seine Frage hin¹⁷²⁴ die Beweggründe darlegt, die sie zur Änderung ihres Lebensweges veranlasst haben (vgl. V. 7460–7494):

¹⁷²² Monika Renner betont, dass dieser Umstand auch während des Heiligsprechungsprozesses Beachtung gefunden habe, so dass in der Kanonisationsbulle formuliert worden sei: „sic amabilem immortalis sponso se prebuit, sic regine virginum se dilectione continua colligavit.“ Elisabeths Nachfolge der Jungfrau Maria ist also aus ihrer Geisteshaltung heraus legitim und vorbildhaft; dass sie nicht mehr den Status der Jungfrau besaß, ist bei ihr nicht von Bedeutung. Vgl. Renner (2008), S. 5. Die Kanonisationsbulle ist ediert im Anhang von Renners erster Edition der Dietrichsvita: Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda. Hg. von Monika Renner, Marburg 1993, S. 137f., hier S. 137.

¹⁷²³ Auch bei Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 164.

¹⁷²⁴ V. 7437–7459: „Ei selecliche frouwe fin, / Mac mit dinen hulden sin, / Obe ich in andacht mit dir kose / Daz mir din heilekeit gelose, / Sa sage, frouwe Elizabeth, / Waz ist der werke, di beget /

*„Weist du, waz der sache was, / Daz ich versmehete di palas / Der irdenschlichen eren? / Daz wil ich dich nu leren. / Ich süchte sicherliche / Daz hohe himel-
riche. / Ein leben ich erwelte mir / Gar nach mines herzen gir, / Daz ich bi aller
friste / Daz versmehete wiste. / Were unwegers iht gewesen, / Ich hette mirz ouch
uz gelesen / In aller der gebere, / Alse iz noch bezzer were; / Wande al zu enge
ist dirre pat, / Der uns wiset an die stat, / Da ere unde ewec wirdekeit / Ist godes
frunden vil bereit.“ (V. 7477–7495)*

Interessant ist, dass Elisabeth von Wahlfreiheit spricht, was ihren Lebensweg angeht. Denkbar und sozial erwünscht wären eine Wiederheirat nach Ludwigs Tod oder die standesgemäße Witwenexistenz in fürstlich-königlichem Umfeld entweder in Thüringen oder Ungarn gewesen. Elisabeth hat sich aber selbst für ihren Weg in die Armut entschieden, auch wenn sich diese Wahlfreiheit freilich erst durch den Tod Ludwigs ergeben hat. Wie Elisabeths weiterer Lebensweg ausgesehen hätte, wenn Ludwig den Kreuzzug überlebt hätte und zurückgekehrt wäre, muss offen bleiben. Aller Wahrscheinlichkeit nach wäre Elisabeth in diesem Falle an der Seite ihres Ehemanns als zwar außergewöhnlich fromme und mildtätige, aber eben doch ihren Stand repräsentierende Fürstin in die Geschichte eingegangen. Wenn Elisabeth aber ihr Postulat der Wahlfreiheit auf ihren gesamten Lebensweg bezieht, schließt sie auch ihre Eheschließung mit Ludwig darin ein. Was den Standpunkt des Textes zum Thema ‚Familie‘ betrifft, so ist er als subtil familienfeindlich einzuschätzen: Zunächst wirkt der Text familienfreundlich – Elisabeth ist liebende Ehefrau und Mutter und wird trotzdem zur Heiligen, die Mutterschaft steht also ihrer Heiligkeit nicht prinzipiell im Weg. Allerdings macht der Text auch eindeutig klar, dass die Witwe Elisabeth nur durch die Aufgabe ihrer Kinder, die im Text als ‚weltlicher Ballast‘ dargestellt sind, zur vollkommenen Heiligkeit gelangen kann.

*Din zarte minnecliche hant? / Eins kuneges kint uz Ungerlant / Geboren her von guder art, /
Sprich, frouwe selic unde zart, / Durch waz du dich beflickes, / Din hende also becliques / Mit also
snoden dingen? / Waz mach dich hi zu bringen, / Daz di dusen unflat / Über menschlichen rat /
Maht alsus geliden? / Du bist bi dinen ziden / Erzogen lustecliche. / Du sage ouch, dugentriche, /
Durch waz du flihes di palas / Unde dich in koien nider las? / Sage an, erfülle min begir.“*

5 VORBILDHAFTE APORIEN?

König Rother, Münchner Oswald, Keisir unde Keisirin und die Vita der heiligen Elisabeth von Thüringen positionieren sich an unterschiedlichen Stellen um den Erzählkern der „antagonistischen Lebensform“.

Rother bewährt sich in einer gefährlichen, erfolgreichen Werbung um die richtige Braut, die er schließlich heimführen darf, gründet mit den Karolingern eine der wichtigsten mittelalterlichen Dynastien und übergibt in idealer Harmonie mit den Großen seines Reiches die Herrschaft an seinen Sohn Pippin. Mit ihrer *conversio* sorgen Rother, seine Frau und sein wichtigster Berater Berchter von Meran zum genau richtigen Zeitpunkt – nach dem Verzicht auf jede weltliche Macht, aber rechtzeitig vor ihrem Lebensende – auch noch für ihr persönliches Seelenheil. Rother und seine Frau haben für weltliche Herrscher ohne höchste, exzeptionelle Frömmigkeit wirklich alles richtig gemacht und den Antagonismus zwischen dynastischem Herrschafts- und Prokreationsanspruch auf der einen Seite, geistlich-enthaltssamer Jenseitsvorsorge auf der anderen Seite durch das ideale Nacheinander beider Lebensentwürfe harmonisierend eingebnet.

König Oswald muss ebenfalls eine gefährliche Brautwerbung überstehen, um schließlich Pauge, die heimliche Christin, zu seiner Frau zu machen, und vor allem, um mit dieser Eheschließung nicht nur seine Braut zur Taufe führen, sondern auch ihren Vater und dessen ganzes Reich christianisieren zu können. Anders als Rother wird Oswald in einer konsequent durchplanten geistlichen Umbesetzung der Schlüsselpositionen im Brautwerbungsmuster dabei stets von Gott bzw. gottgesandten Helfern angeleitet und unterstützt. Nach der erfolgreichen Prüfung von Oswalds Glaubensfestigkeit durch Christus persönlich erfüllen Oswald und Pauge Christi letzten Auftrag: Sie leben in ihrer Ehe strikt enthaltsam, weil Gott es ihnen befohlen hat, und versenken sexuelle Anwandlungen in einem Bottich mit kaltem Wasser. So erwerben sie gemeinsam das Himmelreich, Oswald sogar einen Platz unter den Vierzehn Nothelfern.

In der Doppelvita des heiliggesprochenen, historisch bei weitem besser fassbaren Kaiserpaars Heinrich und Kunigunde hegt der Protagonist selbst nie einen Ehwunsch, muss sich aber dem Entschluss der Fürsten

fügen, um die Herrschaft im Reich zu behalten. Kunigunde stellt sich als die ideale Ehefrau für Heinrich heraus, da in der Vita auch für sie eine Ehe nur als sexuell enthaltsam denkbar ist – zunächst in aller Heimlichkeit gelebt, nach dem Gottesurteil durch den Gang über die glühenden Pflugscharen jedoch der Öffentlichkeit offenbart. Die Gottgefälligkeit des Lebens eines Kaisers und einer Kaiserin ohne Kinder wird demonstriert durch zahlreiche Wunder, die an den zukünftigen Heiligen und durch sie geschehen. Im Vermächtnis dieser Beziehung ist die Brücke zwischen Hagiografie und Wirklichkeit deutlich erkennbar: Heinrich und Kunigunde machen Bamberg nicht nur zum Bistum, sondern zu ihrem Memorialort, dort auch nach 1000 Jahren unvergessen und verehrt.

Noch deutlicher als bei Heinrich und Kunigunde spiegelt sich in der Vita Elisabeths von Thüringen die mittelalterliche Eheschließungspraxis im Hochadel wider. Die Ehevereinbarung für die ungarische Königstochter und den thüringischen Landgrafensohn Ludwig wird zwischen den Eltern geschlossen, Elisabeth kommt schon als Kleinkind auf die Wartburg. Allen Widrigkeiten zum Trotz mündet diese frühe richtungsweisende Entscheidung in eine glückliche Ehe, die geprägt ist von *warer minne* und *dugentlicher wollust* und aus der drei Kinder hervorgehen. Nach Ludwigs Kreuzzugstod zur Witwe geworden, gibt Elisabeth ihrem Leben die entscheidende Wendung: Sie gibt ihr fürstliches Leben und ihre Kinder auf und widmet sich und ihren gesamten Besitz der Fürsorge für die Armen und Kranken. Nach wenigen, bewusst äußerst entbehrungsreichen Jahren in aufopferungsvoller Nächstenliebe wird sie schon kurz nach ihrem Tod zur Ehre der Altäre erhoben.

Die Lebenswege aller ProtagonistInnen der untersuchten Texte sind unterschiedlich, die Texte selbst jedoch hinsichtlich mehrerer Aspekte miteinander vergleichbar. Das betrifft beispielsweise die Eheschließungen, in denen der zeitgenössische kirchliche Diskurs des 11. und 12. Jahrhunderts aufscheint. Entscheidend für das kirchenrechtlich gültige Zustandekommen einer Ehe ist in allen Texten nicht mehr der Wille der Eltern, sondern die bewusste Entscheidung der Ehepartner füreinander, der Ehekonsens, wie er seit Hugo von St. Viktor zum entscheidenden Gültigkeitskriterium einer Ehe geworden war. Diese Gültigkeit wird – im Falle des *Münchner Oswald* und in *Keisir unde Keisirin* – auch nicht vom Gebot der Enthaltensamkeit bzw. vom freiwilligen

Entschluss zur Josephehe berührt. Rother und seine Frau sorgen so bald wie möglich für einen Erben; weiterhin interessiert ihr, wie vermutet werden darf, in sexueller Hinsicht aktives Eheleben den Dichter nicht. Elisabeth und Ludwig verschaffen Thüringen auch bald einen Erben, bei ihnen dient der eheliche Geschlechtsverkehr jedoch trotz aller gegenseitigen Zuneigung nicht der Befriedigung sexueller Lust, sondern folgt streng seinen kirchlicherseits propagierten Zwecken der frommen Fortpflanzung und der Vermeidung von Ehebruch und repräsentiert hier kirchenrechtlich-theologische Positionen, die beispielsweise von Anselm von Laon verfochten wurde, basierend auf der augustinischen Lehre.

Oswald und Pauge, Heinrich und Kunigunde kommen gar nicht an den Punkt, an dem sie über die ‚richtigen‘ Motive für ehelichen Geschlechtsverkehr nachdenken müssten. Für Oswald geht damit der Wunsch nach einer sündenfreien, weil sexuell enthaltsamen Ehe in Erfüllung, über Pauges diesbezügliche Vorstellungen schweigt der Text. Heinrich und Kunigunde, eigentlich ursprünglich eheunwillig, erleben, dass ihr Wunsch nach einem sexuell enthaltsamen Leben in der Welt nur durch genau diese zunächst unerwünschte Ehe realisierbar ist – wegen seiner Brisanz zunächst in aller intimen Heimlichkeit, nach dem vom Teufel herbeigeführten Gottesurteil durch Kunigundes freie Entscheidung jedoch problemlos mit den Anforderungen der Öffentlichkeit vereinbar und als Josephehe letztendlich sogar mitentscheidend für ihre Kanonisationen.

Auffällig ist dabei auch, wie sich die Dichter der beiden mutmaßlich jüngsten Texte darum bemühen, die Ehen der ProtagonistInnen als äußerst liebevoll und von gegenseitiger Achtung geprägt zu beschreiben. Gerade in ihrer ‚echten‘, von sexueller Begierde freien Liebe zueinander erweisen sich Elisabeth und Ludwig, Kunigunde und Heinrich als Vertreter absolut idealer, harmonischer Ehebeziehungen und beweisen damit, was die Kirche längst propagierte: Das Ausleben sexueller Lust (das ohnehin nur in der Ehe erlaubt war) ist keine *conditio sine qua non* eines erfüllten Ehelebens, wie bereits Hugo von St. Viktor argumentiert hatte. Inwieweit dabei in diesen beiden Texten zeitgenössische Minne-Konzeptionen aufgegriffen wurden, die derart elaboriert zur Entstehungszeit des *König Rother* (und des *Münchner Oswald* bei dessen Frühdatierung) noch gar nicht zur Verfügung standen, muss offen bleiben.

Von Bedeutung ist bei den drei Texten, deren ProtagonistInnen Heilige sind, auch die Beziehung der Hauptpersonen zu Gott. Im Gegensatz zu Rother stehen Oswald, Elisabeth, Heinrich und Kunigunde in einer von Kindesbeinen an engen, mindestens im Falle Oswalds und Elisabeths schon intim zu nennenden Beziehung zu Gott. Sie alle wachsen elternlos auf: Heinrich, Oswald und Kunigunde sind zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung bereits Waisen, Elisabeth lebt fern ihrer Familie. Sie alle sind – wie der ebenfalls früh verwaiste Rother – auf Hilfe und Rat angewiesen. Während für Rother jedoch Berchter von Meran die Vaterstelle einnimmt und sein zuverlässiger Ratgeberkreis ihn in jeder Lebenslage vorbildlich zu unterstützen vermag, vertraut sich Oswald wie ein Sohn Gottvater selbst an. Er offenbart Gott seine Wünsche und sucht Hilfe nie bei seinen weltlichen Beratern (die die Geschichte zudem konsequent als unfähige Ratgeber disqualifiziert), sondern immer bei Gott selbst. Auch für Elisabeth wird Gott in Bedrängnis stets zur zuverlässigen Zuflucht; für beide Figuren gilt der *puer-senex*-Topos. Da sich auch Heinrich und Kunigunde in ihrer Frömmigkeit und Gottgefälligkeit stets auf die Unterstützung Gottes (und seiner Heiligen) verlassen können, kann hier festgehalten werden, dass die affektive, intime Nähe der Heiligen zu Gott, die wohl in den meisten Heiligenviten beschrieben ist, auch hier ganz konventionell ausgestaltet wird. Mit ihr einher geht auf der anderen Seite die – im Vergleich mit dem *König Rother* – weitgehende Marginalisierung, wenn nicht Disqualifizierung der weltlichen Beziehungen zu Ratgebern und Gefolgsleuten.

Dieser Aspekt berührt auch die Frage nach dem Charakter der Regierung der drei vorgestellten Herrscher Rother, Oswald und Heinrich. Werden Oswald und Heinrich als ideale Herrscher dargestellt, auch wenn sie kinderlos bleiben, ihnen der Konsens mit den Fürsten weniger wichtig erscheint und sie im Kampf siegreich sind nur durch die Hilfe Gottes? Bei Rother ist die Frage nach seiner imperialen Idealität leicht zu beantworten. Er verfügt über alle Merkmale herrscherlicher Idoneität und ist – nicht zuletzt, weil er zum Stammvater der Karolinger gemacht wird, in dessen Sohn sich West- und Ostrom programmatisch vereinigen – unumstrittener Idealherrscher des Heiligen Römischen Reiches. Bei Oswald dagegen fällt die Antwort auf die Frage, ob er als idealer Herrscher gelten kann, ungleich schwerer, wie oben dargelegt worden ist. Durch die

hier mehrfach erwähnte geistliche Umbesetzung des Brautwerbungsmusters liefert eine ganz andere, geistliche Bewertungskategorie den entscheidenden Maßstab für Oswalds Idoneität: Von Beginn an ist Oswald ein williges Werkzeug Gottes, seine Brautwerbung – und damit auch seine Königsherrschaft – ist mit der Missionierung eines ganzen Landes einem viel höheren Ziel unterworfen als dem des konventionellen Dynastie-Erhalts. Die Merkmale herrscherlicher Idoneität, über die Oswald selbst nicht verfügt, werden ihm durch Gottes Plan stellvertretend in anderen Figuren – siehe zum Beispiel das *list*-Handeln des Rabens oder Pauges – zur Verfügung gestellt und zeigen damit indirekt auch Oswalds besondere königlich-heilige Macht, die ihm Gott in Gestalt der anderen Figuren immer im richtigen Moment verleiht. Die hybride Konstruktion nicht nur des *Münchener Oswald*, sondern auch seines Protagonisten ist darin deutlich erkennbar. Heinrichs herrscherliche Idealität schließlich manifestiert sich in seiner unangefochtenen Autorität, die sich vor allem in seiner Hartnäckigkeit und Durchsetzungsfähigkeit bei der Gründung des Bistums Bamberg offenbart. Sie geht so weit, dass er auch nach der Aufdeckung seiner bewussten Entscheidung für die Kinderlosigkeit und damit für das bewusste Beenden der glanzvollen ottonisch-liudolfingischen Dynastie unwidersprochener Herrscher bleibt und Kunigunde in seiner Todesstunde sogar souverän und ganz öffentlich als unberührt an Gott und die Reichsfürsten ‚zurückgeben‘ kann. Misogyne Tendenzen, wie sie in den Kapiteln über den theologischen Diskurs vorgestellt wurden, sind in der Darstellung der Herrscherinnen in keiner Hinsicht nachweisbar und wären zumindest für die Heiligen Elisabeth und Kunigunde auch nicht erwartbar.

Für Pauge ist die Frage nach ihrer Idealität als Königin nicht von Interesse; Rothers Frau handelt offenbar vorbildlich. Mehr Auskünfte geben *Keisir unde Keisirin* und die Elisabethvita hinsichtlich der Eignung Kunigundes und Elisabeths als Kaiserin bzw. Fürstin. Bei Kunigunde ist im Kapitel zur Pflugscharprobe deutlich geworden, dass ihr trotz aller frommen Orientierung ihr Status als Repräsentantin der Reichsehre und die Erfordernisse imperialer Pflichten stets vor Augen stehen. Sie agiert als Herrscherin souverän und umsichtig. Elisabeth gelingt es ebenfalls – mit der Hilfe Gottes – ihre ständisch-repräsentativen Pflichten und administrative Aufgaben in der Stellvertreterschaft Ludwigs mit ihren Glau-

bensübungen in Einklang zu bringen. An keiner Stelle im Text ist ihr Pflichtvergessenheit als Landesherrin vorzuwerfen, auch wenn ihr eigenwilliges Essverhalten gewisse Probleme bereitet. Auch ihr Gehorsamkeitsgelübde ist zu Zeiten ihrer Ehe immer dem ‚Veto‘ Ludwigs unterworfen.

Zwei der im Rahmen dieser Untersuchung vorgestellten Ehepaare haben Kinder. Rother und seine Frau kümmern sich offenkundig sorgfältig um die Erziehung ihres Sohns Pippin, der von seiner Zeugung an prädestiniert ist als Erbe und Nachfolger Rother im kaiserlichen Amt. Offensichtlich repräsentiert auch Pippin – als Vater Karls des Großen – den Typus des idealen Kaisers. Unterstützt von allen Reichsfürsten, vollzieht sich der generationelle Herrschaftsübergang vom Vater auf den Sohn bruchlos und vollkommen harmonisch. Das emotionale Verhältnis Rother und seiner Frau zu Pippin steht nicht im Focus; den Dichter interessiert wohl vor allem die funktionale Herrschaftsbeziehung der Vertreter der karolingischen Gründergenerationen zueinander. Vielschichtiger gestaltet der Dichter der Elisabethvita das Verhältnis ‚seiner‘ Protagonistin zu ihren drei Kindern. Es ist stets, schon bei ihrer Zeugung und später bei ihrer Taufe, geprägt von Elisabeths tiefer Frömmigkeit. Diese Frömmigkeit veranlasst Elisabeth, als Witwe ihre Kinder endgültig wegzugeben und damit Christus in einer kompromisslosen Weise nachzufolgen, wie sie näher an den Worten Jesu nicht hätte sein können und wie sie bei der Vorstellung des diskursiven Hintergrunds mit dem Schlagwort des antifamiliaristischen Grundzugs des Christentums umschrieben worden ist. Es gibt jedoch Hinweise darauf, dass diese Kompromisslosigkeit im Handeln, aber nicht immer im Denken Elisabeths Ausdruck fand. Das deutet die Vita vorsichtig an, wenn sie davon erzählt, dass in Elisabeths Gedanken durchaus – siehe die Episode mit den abgeschnittenen Haaren des Mädchens oder den bestraften Besuch im Kloster Altenberg – Raum für mütterliche Sorge um ihre leiblichen Kinder bestanden haben könnte und auch für dynastische Gedanken über die fürstliche ‚Karriere‘ ihres Sohnes. In diesem Falle wären ihre Kinder nicht, wie der Text ‚laut-hals‘ propagiert, in ihrer Bedeutung für Elisabeth stets hinter ihre Fürsorge für die Kinder der Armen zurückgetreten.

Auch im Hinblick auf ihr Lebensende kann man die ProtagonistInnen der Texte miteinander vergleichen. Oswald und Pauge sterben durch die Gnade Gottes gemeinsam und gehen als Belohnung für ihre

gehorsame Josephe auch direkt gemeinsam ins Himmelreich ein. Auch Heinrich und Kunigunde werden für ihr gottgefälliges Leben und wohl auch für ihre Josephe mit einem guten Tod belohnt. Heinrich stirbt als Kaiser, Kunigunde dagegen folgt einem bekannten Lebensmodell für adlige Witwen. Sie zieht sich als Klosterschwester in ihre Gründung Kaufungen zurück. Dort erweist sie sich als die erwartbar ideale und vorbildliche Schwester jenseits aller imperialen Pracht, im Konflikt mit ihrer Nichte und Äbtissin Ute jedoch auch als heimliche Herrscherin über das Kloster. Historisch fragwürdig bleibt die Authentizität ihres in *Keisir unde Keisirin* formulierten letzten Wunsches nach ihrer Beisetzung an der Seite Heinrichs im Bamberger Dom, im Text jedoch will die Klosterschwester Kunigunde in ihrer Memoria wieder als Kaiserin und Ehefrau Heinrichs II. erinnert werden – damit wäre ihr Klostereintritt keine überzeitlich gültige *conversio*, sondern ein Rückzug aus der Welt bis zum Tod. Die Leithandschrift des *König Rother* bricht ab, ohne über den genauen Charakter des geistlichen Wegs Auskunft zu geben, den Rother, Berchter und die Königin einschlagen. Aus dem Arnswaldtschen Fragment geht hervor, dass die Königin Inkluse wird und damit eine *conversio* vollzieht, weitere Auskünfte gibt das Fragment nicht. Der *König Rother* memoriert sie jedoch als namenlose Stammutter der Karolinger. Für Elisabeth von Thüringen ist die Frage nach ihrem geistlichen Status in der Witwenschaft ebenfalls nicht eindeutig zu beantworten. Nachdem sie noch während ihrer Ehe ein Gehorsamkeitsgelöbnis gegenüber Konrad von Marburg abgelegt hat, kleidet sich Elisabeth als Witwe in ihrem Armenhospital in ein graues Gewand, das einem Ordenskleid ähnelt, tritt jedoch selbst keinem Orden bei. Als ‚Schwester in der Welt‘ bzw. ‚Semi-religiose‘ unterwirft sie sich jedoch strengsten selbstaufgelegten oder von Konrad von Marburg befohlenen Askeseregeln und stirbt einen ebenso ärmlichen wie frommen Tod. Bedeutend glanzvoller als das Ende ihres Lebens gestaltet sich die Erinnerung an die Heilige, auch und gerade von ihren leiblichen Kindern und der Thüringer Herrscherfamilie forciert, die sich stolz auf die unvergleichlich heilige Vorfahrin berufen.

In der Kanonisation Elisabeths sind auch die vorherigen innerfamiliären Konflikte aufgehoben, mit denen Elisabeth vor und in der Ehe mit Ludwig mit den Thüringern und als Witwe mit ihrer mütterlichen Herkunftsfamilie der Andechs-Meranier konfrontiert ist. Während die

Thüringer, namentlich Elisabeths Schwiegermutter Sophie, Elisabeths Frömmigkeitsdemonstrationen feindselig gegenüberstehen und sie wohl lieber als konventionell höfische Dame sehen würden, versucht Bischof (!) Ekbert von Bamberg, wiewohl in guter Absicht, seine verwitwete Nichte zu einer neuen Ehe zu überreden und damit von ihrem Heilsweg abzubringen. Auffällig ist, dass auch bei Heinrich und Kunigunde dort, wo ihre leiblichen Verwandten angesprochen werden – Heinrichs Bruder Brun, zum Teil seine Schwester Gisela und Kunigundes Nichte Ute – die Beziehungen der Heiligen zu ihren Verwandten alles andere als konfliktfrei und harmonisch gezeichnet sind. Die leiblichen Verwandten erscheinen hier als Störer der gottgefälligen, vom Kaiserpaar sorgfältig in die Wege geleiteten geistlichen Ordnung im Bistum Bamberg (Brun) oder im Kloster Kaufungen (Ute) und können von Heinrich und Kunigunde nur durch wundersame göttliche Unterstützung auf den rechten Weg zurückgeführt werden. Im *Münchener Oswald* sind keine lebenden leiblichen Verwandten Oswalds beschrieben. Für seine Braut Pauge hingegen ist ihr tyrannischer heidnischer Vater Aron nicht nur der entscheidende Hinderungsgrund für ihre Taufe, sondern er gerät in der Aussicht auf väterlichen Inzest – den der Text für den Fall des Todes von Pauges Mutter, zu der sie überdies ebenfalls keine herzliche Beziehung zu haben scheint, in Aussicht stellt – zu einer existenziellen Bedrohung für Oswalds Braut. Erst göttliche Wunder bringen Aron zum Christentum und ab von seinen inzestuösen Plänen. Rotherers verwandtschaftliche Beziehungen können angesichts seiner Elternlosigkeit kein Thema sein, aber die Beziehung seiner Frau zu ihrem Vater Kaiser Konstantin von Konstantinopel ist über weite Strecken des Textes wegen Konstantins Widerstand gegen den Bräutigam Rother und wegen seines Plans, die Tochter lieber mit dem Sohn eines heidnischen Königs zu vermählen, hoch problematisch. Erst Konstantins letztendliche Einwilligung in die Ehe nach Rotherers zweimaliger Eroberung seiner Frau und der militärischen Niederlage Konstantins führt verwandtschaftliche Harmonie vor, in der der geläuterte Schwiegervater Konstantin, wie es scheint, herrscherliche Idealität von seinem Schwiegersohn Rother gelernt hat.

Rother ist Dynastiegründer, mit den kinderlosen Heiligen Heinrich und Oswald enden Königshäuser, die schließlich ‚kinderlose‘ Mutter Elisabeth wird zur glanzvollen Stammutter ihres Geschlechts. Auf die

Memoria der ProtagonistInnen hat der Umstand, ob sie Kinder haben oder nicht, in den Texten offensichtlich keinen Einfluss. Das ist besonders deutlich am Beispiel Heinrichs und Kunigundes zu sehen, die ihren weltlichen Besitz für die dankbare Kirche verwenden und damit einen ‚Masterplan‘ für eine Erinnerung schaffen, die schon fast ein Jahrtausend währt. Gerade das Paar, das seine Dynastie aussterben ließ, erhielt sich damit in der Realität entgegen jeder zeitgenössischen genealogisch-feudaladeligen Vorstellungen seine Memoria weit über die Lebenszeit vieler anderer Adelshäuser hinaus und gestaltete damit eine ganz eigene Art von Kontinuität.

Fragt man abschließend noch einmal nach der Vereinbarkeit des geistlich-enthaltssamen mit dem dynastisch-prokreativen Lebensweg, kann man anhand dieser Untersuchung feststellen: Eine Aporie liegt nur bedingt vor. Sie ist abhängig davon, ob man die Perspektive der Hauptfiguren oder die Perspektive der RezipientInnen einnimmt: Ist der Antagonismus der Lebensformen für die Figuren selbst harmonisierbar bzw. spricht ihre Lebensbilanz für diesen Erfolg? Stellen sie für die RezipientInnen ein nachahmenswertes bzw. überhaupt ein mögliches Vorbild dar?

Die erste Frage ist aus der Untersuchung der Texte heraus einfacher zu beantworten. Rothers Lebensweg löst den Antagonismus auf, wie oben bereits erwähnt wurde. Der *Münchener Oswald* gewinnt seine Attraktivität zwar aus seiner hybriden Konstruktion zwischen Brautwerbungserzählung, Heiligungsgeschichte und Schwank, steht durch seine Engführung der Brautwerbung mit spezifisch heiligmäßigen Anforderungen und durch den Heiligungs-‚Erfolg‘ am Ende jedoch dafür, dass der Grundkonflikt in dieser Ausgestaltung des Erzählkerns nicht aufgelöst wird: Zwar wird Oswalds Wunsch nach einer Josephehe erfüllt und sein Weg aus der Welt geheiligt, aber seine Dynastie kann nicht gerettet werden – seine Memoria in seiner neuen Rolle als Nothelfer stattdessen schon. Für ihn selbst scheint jedoch nie ein Konflikt bestanden zu haben, kann er doch den Weg, den er von Beginn seines Lebens an eingeschlagen hat, erfolgreich bis zum Ende gehen. Heinrich und Kunigunde lösen die antagonistische Ausgangssituation ebenfalls nicht auf; der Gang über die Pflugscharen eröffnet ihnen durch Kunigunde aber einen Weg, in aller Reichsöffentlichkeit herrscherliche Idealität und gelebte Josephehe unwidersprochen zu vereinigen. Angesichts ihrer gemeinsamen Heiligkeit, ihrer

überwältigenden Memoria und nicht zuletzt angesichts des problemlosen Herrschaftsübergangs auf die Salier fällt das Ende ihrer Dynastie auch nicht mehr ins Gewicht. Für Elisabeth besteht zur Zeit ihres Ehelebens – nach dem Gehorsamkeitsgelübde Konrad von Marburg gegenüber – hin und wieder die Gefahr einer Kollision zwischen ehelich-herrscherlichen Aufgaben und Gehorsamkeitsgebot. Da sie sich eine Art ‚Veto-Recht‘ für Ludwig ausbedungen hat und Ludwig prinzipiell ihrer Frömmigkeit positiv gegenübersteht, wird der Grundkonflikt in der Ehe nicht virulent. Elisabeth hat für leibliche Nachkommenschaft gesorgt und damit ihre dynastisch-prokreative Pflicht erfüllt. Der Witwenstand jedoch ermöglicht es ihr, die beiden Lebensentwürfe nacheinander zu realisieren – um den Preis ihrer Kinder, den sie jedoch zu zahlen bereit ist. Auch sie wird für ihren Lebensgang mit der Heiligkeit belohnt.

Für ein zeitgenössisches adliges Publikum sicherlich in ‚kleinerem Maßstab‘ nachahmbar ist der Lebensweg Rother's. Die Botschaft ist eindeutig: Alles ist eine Frage des richtigen Zeitpunkts. Wer in gottesfürchtiger, gerechter Herrschaft rechtzeitig für einen Erben sorgt und nach dessen standesgemäßer Erziehung die Herrschaft so bald wie möglich an ihn weitergibt, kann sich dann der Vorsorge für sein persönliches Seelenheil widmen und damit in herrscherlicher wie in geistlicher Hinsicht das Bestmögliche erreichen. Rother ist kein Heiliger, sein Vorbild ist damit prinzipiell nicht als uneinholbar zu denken. Das ist anders bei den ProtagonistInnen Oswald, Heinrich, Kunigunde und Elisabeth. Sie sind zwar in ihrer Frömmigkeit Vorbilder und Inspiration für die Gläubigen, ihr Lebensweg ist aber für gewöhnliche, nicht von Gott derart ausgezeichnete Menschen prinzipiell nicht direkt gangbar. Ihre Außergewöhnlichkeit ermöglicht allenfalls eine gewisse Orientierung an ihrem Weg zum Heil. Die Ehen Oswalds und Heinrichs machen auf jeden Fall deutlich, dass auch eine kinderlose Ehe gottgefällig und rechtmäßig sein kann – wenn die Kinderlosigkeit aus frommen Motiven resultiert und nicht etwa aus körperlichem Unvermögen eines der Ehepartner. Bei beiden ist die Josephehe auch mitentscheidend für ihre Heiligkeit; inwieweit sie ohne diese besondere Eheform kanonisiert worden wären, gehört ins Reich der Spekulation. Angesichts der vielen weiteren Merkmale von Heiligkeit, die an der Heinrichsfigur aufscheinen – und die die reale Kanonisationsbulle auch aufführt – ist aber zu vermuten, dass für Hein-

richs Heiligsprechung die Josefsehe, wiewohl sie heute sein Heiligkeitsprofil dominiert, weniger bedeutend war als für die Oswaldfigur im *Münchner Oswald*. Daraus den Umkehrschluss zu ziehen, dass verheiratete weltliche Christen nur aus einer Josefsehe heraus zur Ehre der Altäre hätten erhoben werden können, würde allerdings in die falsche Richtung führen, wie hier das Beispiel Elisabeths von Thüringen beweist. An ihrer Person zeigt sich deutlich die Vereinbarkeit von exzeptioneller Frömmigkeit und Nächstenliebe, die zur Heiligkeit führen, mit einer glücklichen Ehe, die mit Kindern gesegnet ist. Entscheidend ist die keusche Grundhaltung, mit der sich Elisabeth und Ludwig in der Intimität ihres Schlafzimmers begegnen. Damit kann ihre Ehe als absolutes Vorbild für alle verheirateten (zeitgenössischen) Christen gelten, die versuchten, kirchenrechtlich-theologisch korrektes Eheleben und die reale Notwendigkeit, eheliche Nachkommen zu zeugen, miteinander zu vereinen. Heiligkeit kann alleine daraus jedoch nicht entstehen – bei Elisabeth sind dafür ihre Taten der Nächstenliebe, vor allem in ihrer Witwenzeit, wesentlich wichtiger. Sie führt allerdings auch vor, dass eine derartige Selbstaufopferung mit der Aufgabe der eigenen Kinder einhergeht, vielleicht einhergehen muss. Betrachtet man nur das Leben Elisabeths und Kunigundes nach dem Tod ihrer Ehemänner, bieten beide hochadlige Damen gangbare Lebenswege an. Kunigundes Weg ins Kloster ist wesentlich konventioneller und weitaus weniger drastisch als Elisabeths radikaler Bruch mit ihrer adligen Herkunft und bisherigen Lebensweise, wiewohl ein solcher Schritt – wie es dann etwa zahlreiche Beginen beweisen – prinzipiell auch nachahmbar gewesen ist, zumindest auf Zeit.

Der *Münchner Oswald*, *Keisir unde Keisirin* und die Elisabethvita zeigen den hohen Preis, den adlige Laien für die konsequente Umsetzung tiefer christlicher Überzeugung bezahlen müssen, soll sie zu höchsten religiösen Ehren führen können: Verzichts- und Opferbereitschaft und die Durchsetzung gegen die starken Regeln des feudaldilig-lehnsrechtlichen Lebensmodells. Königs Weg zum Heil bleibt steinig, auch für Heilige.

6 LITERATURVERZEICHNIS

6.1 AUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN

Die Bibel

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 1995.

Adalberti Vita Heinrici II. Imperatoris

Adalberti Vita Heinrici II. Imperatoris. Hg. von Georg Waitz. Unveränd. Nachdruck, Stuttgart 1981, S. 787–816 (MGH SS 4).

Adalbold von Utrecht: *Vita Heinrici II Imperatoris*

Adalbold von Utrecht: *Vita Heinrici II Imperatoris*. Einleitung und Übersetzung von Marcus Schütz. In: BHVB 135 (1999), S. 135–198.

Adelbold van Utrecht: *Vita Heinrici II Imperatoris*

De *Vita Heinrici II imperatoris* van bisschop Adelbold van Utrecht. Hg. von Hans van Rij. In: *Nederlandse Historische Bronnen*. Band 3, Amsterdam 1983, S. 44–95.

Additamentum Vitae Heinrici

Vitae S. Heinrici additamentum. Hg. von Georg Waitz. Unveränd. Nachdruck, Stuttgart 1981, S. 816–820 (MGH SS 4).

Beda Venerabilis: Kirchengeschichte

Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des englischen Volkes. Lateinisch/Deutsch. Übers. von Günter Spitzbart. 2 Bände, Darmstadt 1982.

Bonaventura: *Commentaria*

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae: Opera Omnia. Tomus II. Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Quaracchi 1885.

Bulla Innocentii III.

Bulla Innocentii III. de Canonizatione Sanctae Cunegundis. In: Petersohn, Jürgen: Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200). In: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 37 (1977), S. 1–25, hier S. 34f.

Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti*

Burchard von Worms: *Decretorum Libri Viginti*. In: *Burchardi Vormatiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1880 (Migne PL 140).

Caesarius von Heisterbach: Leben der Heiligen Elisabeth

Caesarius von Heisterbach: Das Leben der Heiligen Elisabeth. *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie, Sermo de Translatione Beate Elyzabeth*. Hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67).

Carmina Cantabrigensia

Carmina Cantabrigensia. Hg. von Karl Strecker, Berlin 1926, S. 49f. (MGH SS rer. Germ. 40).

Chronik von Monte Cassino

Die Chronik von Montecassino. Hg. von Hartmut Hoffmann, Hannover 1980, S. 1–607 (MGH SS 34).

Clemens von Alexandria: Teppiche

Clemens von Alexandrien: Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin, München 1936–1938 (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, Band 17, 19, 20) <https://www.unifr.ch/bkv/buch48.htm> [20.01.2015].

Codex Udalrici

Codex Udalrici. In: Monumenta Bambergensia. Hg. von Philipp Jaffé, Berlin 1869, S. 1–469 (Bibliotheca rerum Germanicarum 5).

Das Leben der Heiligen Elisabeth

Das Leben der Heiligen Elisabeth. Von einem unbekannten Dichter aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. und hg. von Manfred Lemmer, Berlin 1981.

Elisabeth-Leben

Das Leben der Heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung. Hg. von Max Rieger, Stuttgart 1868 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart XC).

Decretum Gratiani

Decretum Gratiani. Decreti Secunda Pars, Causa XXXII. Quest. 2, c. II. In: Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (Corpus iuris canonici 1).

Der Heiligen Leben

Der Heiligen Leben, Sommer- und Winter Teil. Bd. 2, Augsburg 1489. BSB-Ink H-21 GW M11379 http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00027261/image_280 [25.05.2015].

Der Münchener Oswald

Der Münchener Oswald. Text und Abhandlung von Georg Baesecke, Hildesheim/New York 1977 (Neudruck d. Ausg. Breslau 1907).

Des Minnesangs Frühling

Des Minnesangs Frühling, Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moritz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl von Kraus, bearb. von Hugo Moser und Helmut Tervoorren. 38., erneut rev. Aufl., Stuttgart 1988.

Die Gute Frau

Die Gute Frau. Diplomatic copy and critical edition. Hg. von Denis J. B. Mackinder-Savage, Auckland 1978.

Dietrich von Apolda: Leben der Heiligen Elisabeth

Dietrich von Apolda: Das Leben der Heiligen Elisabeth. Hg. und übers. von Monika Renner, Marburg 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67).

Dietrich von Apolda: Vita der heiligen Elisabeth

Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda. Hg. von Monika Renner, Marburg 1993.

Ebernand von Erfurt: Heinrich und Kunegunde

Heinrich und Kunegunde von Ebernand von Erfurt. Hg. von Reinhold Bechstein, Quedlinburg/Leipzig 1860 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 39).

Frutolf von Michelsberg: Chronik

Frutolf von Michelsberg: Chronik. In: Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die anonyme Kaiserchronik. Hg. von Franz-Josef Schmale/Irene Schmale-Ott, Darmstadt 1972, S. 47–122.

Hartmann von Aue: *Gregorius*

Hartmann von Aue: *Gregorius der gute Sünder*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch nach der Ausgabe von Friedrich Naumann. Übertragung von Burkhard Kippenberg, Stuttgart 2000 (Nachdruck d. Ausg. von 1963).

Hildegard von Bingen: Briefwechsel

Hildegard von Bingen. Briefwechsel. Hg. und übers. von Adelgundis Führkötter, Salzburg 1961.

Hildegard von Bingen: *Epistula LXII*

Hildegard von Bingen: *Epistula LXII*. In: *S. Hildegardis Abbatis: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1882 (Migne PL 197), Sp. 292ff.

Hieronymus: *Adversus Iovinianum*

Hieronymus: *Adversus Iovinianum. Libri Duo*. In: *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1883 (Migne PL 23), Sp. 221–352.

Hieronymus: *Epistulae*

Hieronymus: *Epistulae*. Hg. von Isidor Hilberg, Wien/Leipzig 1910–1918 (CSEL 54/55/56).

Hinkmar von Reims: *De Divortio Lotharii regis et Tetbergae Reginae*

Hinkmar von Reims: *De Divortio Lotharii regis et Tetbergae Reginae*. In: *Hincmari Archiepiscopi Rhemensis: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1852 (Migne PL 125), Sp. 619–772.

Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*

Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*. In: *Hugonis de S. Victoris: Opera omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1854 (Migne PL 176), Sp. 857–876.

Ivo von Chartres: *Decretum*

Ivo von Chartres: *Decretum*. In: *Sancti Ivonis Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 47–1022.

Ivo von Chartres: *Panormia*

Ivo von Chartres: *Panormia*. In: *Sancti Ivonis Carnotensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1855 (Migne PL 161), Sp. 1041–1344.

Jacobus de Vitriaco: *Vita Marie de Oegnies*

Jacobus de Vitriaco: *Vita Marie de Oegnies*. Hg. von Robert B. C. Huygens, Turnhout 2012.

Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*

Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Darmstadt ¹⁰1984.

Johannes Nauclerus: *Memorabilium Omnis Aetatis*

Nauclerus, Johannes/Basellius, Nikolaus: *Memorabilium Omnis Aetatis Et Omnium Gentium Chronici Commentarii*, Bd. 1, Tübingen 1516, S. 731 (VD16 N 167). <http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0002/bsb00020132/images/index.html?id=00020132&fip=193.174.98.30&no=&seite=731> [10.02.2015].

Johannes von Marienwerder: *Leben der heiligen Dorothea*

Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder. Hg. von Max Toeppen. In: *Scriptores rerum Prussicarum*. Bd. 2. Hg. von Theodor Hirsch/Max Toeppen/Ernst Strehle, Leipzig 1863, S. 179–374.

Kaiserchronik

Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hg. von Edward Schröder, Hannover 1892 (MGH Dt. Chron. 1,1), S. 289–314 <http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/bsb00000775/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=7&pdfseite=> [15.08.2015].

Keisir unde Keisirin

Keisir vnde keisirin by Ebernand von Erfurt. A new edition. Hg. von James Walker Scott, Princeton 1971.

König Rother

König Rother. Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hg. von Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Beatrix Knoll und Ruth Weichselbaumer, Stuttgart 2000 (Reclam Universal-Bibliothek 18047).

Konrad von Marburg: *Summa Vitae*

Konrad von Marburg: *Summa Vitae*. In: Caesarius von Heisterbach: Das Leben der Heiligen Elisabeth. *Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie Sermo de Translatio de Translatione Beate Elyzabeth*. Hg. und übers. von Ewald Könsgen, Marburg 2007, S. 127–135 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67).

Konrad von Würzburg: *Alexius*

Konrad von Würzburg: *Alexius*. In: Die Legenden II. Hg. von Paul Gereke, Halle 1926, S. 1–63.

Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde

Ebernand von Erfurt: Die Kaiserlegende von Heinrich und Kunigunde. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen von Manfred Lemmer. Hg. aus dem Nachlass von Kurt Gärtner, Sandersdorf-Brehna 2012.

Libellus de dictis quatuor ancillarum (2007)

Libellus de dictis quatuor ancillarum Sancte Elisabeth Confectus. In: Caesarius von Heisterbach: Leben der Heiligen Elisabeth, S. 137–193.

Libellus de dictis quatuor ancillarum (1911)

Der sog. *Libellus de dictis quatuor ancillarum* s. *Elisabeth confectus*. Mit Benutzung aller bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig und mit kritischer Einführung hg. und erläutert von Albert Huyskens, Kempten/München 1911.

Mai und Beaflo

Mai und Beaflo. Minneroman des 13. Jahrhunderts. Hg. von Christian Kiening/Katharina Mertens Fleury, Zürich 2008.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19).

MGH D H II

Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Dritter Band: Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Hg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1900–1903 (MGH D H II).

MGH D O II

Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Zweiter Band: Die Urkunden Ottos II. und Ottos III. Hg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1893 (MGH D O II / O III).

MGH epp. sel. 3

Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund). Hg. von Karl Strecker, Berlin 1925 (MGH epp. sel. 3).

Münchener Oswald

Der *Münchener Oswald*. Mit einem Anhang: die ostschwäbische Prosabearbeitung des 15. Jahrhunderts. Hg. von Michael Curschmann, Tübingen 1974 (ATB 76).

Nonnosus Stettfelder: *Dye legend und leben*

Stettfelder, Nonnosus: *Dye legend und leben des heyligen sandt Keyser Heinrichs*, Bamberg 1511. Staatsbibliothek Bamberg, Inc. Typ. I, 18, (VD16 L 980). <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00005040/images/index.html?id=00005040&fp=193.174.98.30&no=&seite=45> [20.10.2014].

Otte: *Eraclius*

Otte: *Eraclius*. Hg. von Winfried Frey, Göttingen 1983 (GAG 348).

Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis

Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Hg. von Cornelius Joannes Maria Joseph van Beek, Nijmegen 1936.

Petrus Lombardus: *Liber IV*

Petrus Lombardus: *Liber IV*. In: *Petri Lombardi Magistri Sententiarum, Parisiensis Episcopi: Opera Omnia*. Hg. von Jacques-Paul Migne, Paris 188 (Migne PL 192), Sp. 839–962.

Protokoll der Frankfurter Synode

Protokoll der Frankfurter Synode vom 1. November 1007 über die Errichtung des Bistums Bamberg. Transkription und Übersetzung von Bernd Schneidmüller. In: Schneidmüller (2001b), o. S.

Reginald: *Vita S. Oswald*

Reginald von Durham: *Vita S. Oswald Regis et Martyris* (Auszug). In: Symeonis Monachi Opera Omnia. Hg. von Thomas Arnold. Bd. 1, London 1882.

Reinbot von Durne: Der Heilige Georg

Reinbot von Durne: Der Heilige Georg. Nach sämtlichen Handschriften hg. v. Carl von Kraus, Heidelberg 1907.

Reinfrid von Braunschweig

Reinfrid von Braunschweig. Hg. v. Karl Bartsch, Tübingen 1871 (BLV 109).

Roques (1900)

Urkundenbuch des Klosters Kaufungen in Hessen. Im Auftrage des Historischen Vereines der Dioecese Fulda bearb. und hg. von Hermann von Roques. Band 1, Kassel 1900.

Saint Jérôme: *Lettres*

Saint Jérôme: *Lettres*. Hg. von Jérôme Labourt. Band V, Paris 1955.

Thietmar von Merseburg: Chronik (1957)

Thietmar von Merseburg: Chronik. Hg. von Werner Trillmich, Darmstadt 1957 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9).

Thietmar von Merseburg: Chronik (1935)

Thietmar von Merseburg: Chronik. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Hg. von Robert Holtzmann, Berlin 1935 (MGH SS rer. Germ. N. S. 9).

Urkunde Papst Eugens III.

Die Urkunde Papst Eugens III. über die Heiligsprechung Kaiser Heinrichs II. vom 14. März 1146. Transkription und Übersetzung von Bernd Schneidmüller. In: Schneidmüller (2001b), o. S.

Vita Cunegundis

Vita et miracula sanctae Cunegundis. Hg. von Georg Waitz. Unveränd. Nachdruck, Stuttgart 1981, S. 821–828 (MGH SS 4).

Vita Heinrici

Die *Vita sancti Heinrici regis et confessoris* und ihre Bearbeitung durch den Bamberger Diakon Adelbert. Hg. von Marcus Stumpf, Hannover 1999 (MGH SRG in us. schol. 69).

Walther von der Vogelweide

Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche. Hg. von Christoph Cormeau, 14., neubearb. Aufl., Berlin/New York 1996.

6.2 LEXIKA UND HILFSMITTEL

BMZ

Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Benecke ausgearbeitet von Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke. 3 Bände, Leipzig 1854–1866 <http://woerterbuchnetz.de/BMZ/> [17.04.2015].

Duden (2007)

Duden Deutsches Universalwörterbuch. Hg. von der Dudenredaktion. 6., überarb. und erw. Aufl., Mannheim/Leipzig u.a. 2007.

EM

Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Begr. von Kurt Ranke, hg. von Rolf Wilhelm Brednich u.a. 14 Bände, Berlin 1975–2014.

Jordan (2002)

Jordan, Stefan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2002.

Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung

Steimer, Bruno (Hg.): Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung. 3 Bände, Freiburg/Basel u.a. 2003.

LexMA (2002)

Lexikon des Mittelalters. 9 Bände, München 2002 (dtv-Taschenbuchausgabe).

Lexer

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bände, Leipzig 1872–1878, Nachdruck Stuttgart 1992 <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/> [17.04.2015].

Mittelstraß (1995)

Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 4 Bände, Stuttgart/Weimar 1995–1996.

Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft

Braungart, Georg/Fricke, Harald/Grubmüller, Klaus/Müller, Jan-Dirk/Vollhardt, Friedrich/Weimar, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. 3 Bände, Berlin/New York 1997–2003.

Schweikle/Schweikle (1990)

Schweikle, Günther/Schweikle, Irmgard (Hg.): Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen. 2., überarb. Aufl., Stuttgart 1990.

TRE

Müller, Gerhard u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. 36 Bände, Berlin/New York 1977–2004.

¹VL

Stammler, Wolfgang/Langosch, Karl (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 1. Auflage. 5 Bände, Berlin 1933–1955.

²VL

Ruh, Kurt/Wachinger, Burghart (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearb. Aufl. 14 Bände, Berlin 1978–2008.

6.3 FORSCHUNGSLITERATUR

Agrain (2000)

Agrain, René: *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire*. Unveränd. Nachdruck d. Originalausg. (1953), Brüssel 2000.

Alberzoni (2007)

Alberzoni, Maria Pia: Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen. In: Blume/Werner (2007a), S. 47–55.

Allard (1963)

Allard, Henri A. J.: *Die Eheleichen Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor*, Sittard 1963.

Althoff (1997)

Althoff, Gerd: *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.

Althoff (1990)

Althoff, Gerd: *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindung im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990.

Andenna/Melville (2015a)

Andenna, Cristina/Melville, Gert (Hg.): *Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter*, Köln/Weimar u.a. 2015 (Norm und Struktur 43).

Andenna/Melville (2015b)

Andenna, Cristina/Melville, Gert: *Idoneität – Genealogie – Legitimation. Überlegungen zur Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im hohen und späten Mittelalter. Eine Einleitung*. In: Andenna/Melville (2015a), S. 11–20.

Angenendt (2007)

Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. 2., überarb. Aufl., Hamburg 2007.

Angenendt (2005a)

Angenendt, Arnold: *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*. Hg. von Thomas Flammer/Daniel Meyer, Münster 2005.

Angenendt (2005b)

Angenendt, Arnold: „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese. In: Angenendt (2005a), S. 245–267.

Angenendt (2003)

Angenendt, Arnold: *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68).

Angenendt (2002)

Angenendt, Arnold: *Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich*. In: Heinzelmann/Herbers/Bauer (2002), S. 95–113.

- Angenendt (1997)
Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Arnold (2003)
Arnold, John H.: The Labour of Continence. Masculinity and Clerical Virginity. In: Bernau/Evans/Salih (2003), S. 102–118.
- Ash (2012)
Ash, Karina Marie: Conflicting Feminities in Medieval German Literature, Farnham/Burlington 2012.
- Ash (2011)
Ash, Karina Marie: Die literarische Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen im Falle von Elisabeth von Thüringen. In: Brandt/Auer (2011), S. 315–333.
- Ash (2010)
Ash, Karina Marie: Turning the Saint into a Lady. A Survey of the Thirteenth-Century Lives of St. Elisabeth of Thuringia. In: DVjS 84,3 (2010), S. 263–291.
- Auge (2015)
Auge, Oliver: Physische Idoneität? Zum Problem körperlicher Versehrtheit bei der Eignung als Herrscher im Mittelalter. In: Andenna/Melville (2015), S. 39–58.
- Bachmann-Medick (2004)
Bachmann-Medick, Doris (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, 2., akt. Aufl., Frankfurt a. M. 2004.
- Barow-Vassilevitch (2007)
Barow-Vassilevitch, Daria: Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Ostfildern 2007.
- Baßler (2001)
Baßler, Moritz (Hg.): New historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 2., akt. Aufl., Tübingen/Basel 2001.
- Baumgärtner (2004)
Baumgärtner, Ingrid: Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung: Kunigundes Aufgaben als Herrscherin. In: Dick/Jarnut/Wemhoff (2004), S. 47–69.
- Baumgärtner (1997a)
Baumgärtner, Ingrid (Hg.): Kunigunde. Eine Kaiserin an der Jahrtausendwende, Kassel 1997 (Furore Edition 895).
- Baumgärtner (1997b)
Baumgärtner, Ingrid: Kunigunde. Politische Handlungsspielräume einer Kaiserin. In: Baumgärtner (1997a), S. 11–46.
- Bauschke/Coxon (2009)
Bauschke, Ricarda/Coxon, Sebastian/Jones, Martin H. (Hg.): Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009, Berlin 2011.

Bech (1860)

Bech, Fedor. Heinrich und Kunegunde von Ebernand von Erfurt. Hg. von Reinhold Bechstein. In: *Germania V* (1860), S. 488–507.

Becher/Rüsen (1988)

Becher, Ursula A. J./Rüsen, Jörn (Hg.): *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*, Frankfurt a. M. 1988.

Bechstein (1861)

Bechstein, Reinhold: Zu Heinrich und Kunegunde. In: *Germania* (1861), S. 422–434.

Beer/Fischer (2003)

Beer, Bettina/ Fischer, Hans (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Neufassung, Berlin 2003.

Becker (2009)

Becker, Anja: *Poetik der wehselrede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2009 (Mikrokosmos 79).

Benath (1982)

Benath, Ingeborg: Vergleichende Studien zu den Spielmannsepen *König Rother*, *Orendel* und *Salman und Morolf*. In: PBB (Halle) 84/1982, S. 312–372.

Bennewitz (2001)

Bennewitz, Ingrid: Kaiserin und Braut Gottes. Literarische Entwürfe weiblicher Heiligkeit. In: BHVB 137 (2001), S. 133–148.

Benninghaus (2005)

Benninghaus, Christina: Das Geschlecht der Generation. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930. In: Jureit/Wildt (2005a), S. 127–158.

Benthien (2002)

Benthien, Claudia: Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In: Benthien/Velten (2002a), S. 56–82.

Benthien/Velten (2002a)

Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek bei Hamburg 2002.

Benthien/Velten (2002b)

Benthien, Claudia/Velten, Hans-Rudolf: Einleitung. In: Benthien/Velten (2002), S. 7–34.

Berger (1994)

Berger, Klaus: *Theologieggeschichte des Urchristentums*. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994.

Bernau/Evans/Salih (2003)

Bernau, Anke/Evans, Ruth/Salih, Sarah (Hg.): *Medieval virginites*, Cardiff 2003.

Berns (2000)

Berns, Jörg Jochen: Baumsprache und Sprachbaum. Baumikonographie als topologischer Komplex zwischen 13. und 17. Jahrhundert. In: Heck/Jahn (2000), S. 155–176.

- Bertelsmeier-Kierst (2010)
 Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2010 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 3).
- Bertelsmeier-Kierst (2008a)
 Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 1).
- Bertelsmeier-Kierst (2008b)
 Bertelsmeier-Kierst, Christa: Bräute Christi. Zur religiösen Frauenbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Bertelsmeier-Kierst (2008a), S. 1–32.
- Biesterfeldt (2004)
 Biesterfeldt, Corinna: Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu „Kaiserchronik“, „König Rother“, „Orendel“, „Barlaam und Josaphat“, „Prosa-Lancelot“, Stuttgart 2004.
- Bischoff/Brechtler (1950)
 Bischoff, Bernhard/Brechtler, Suso (Hg.): Liber Floridus, Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1950.
- Bloch (1983)
 Bloch, Howard: Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages, Chicago/London 1983.
- Blume/Werner (2007a)
 Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007.
- Blume/Werner (2007b)
 Blume, Dieter/Werner, Matthias (Hg.): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalogband zur 3. Thüringer Landesausstellung, Petersberg 2007.
- Böckenholt (1971)
 Böckenholt, Hans-Joachim: Untersuchungen zum Bild der Frau in den mittelhochdeutschen „Spielmannsdichtungen“. Ein Beitrag zur Bestimmung des literarhistorischen Standortes der Epen „König Rother“, „Salman und Morolf“, „St. Oswald“ und „Orendel“, Münster 1971.
- de Boor (1979)
 de Boor, Helmut: Geschichte der deutschen Literatur Bd. 1: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, 9. Aufl. bearb. von Herbert Kolb, München 1979.
- Borgolte (2001)
 Borgolte, Michael: Europas Geschichten und Troia. Der Mythos im Mittelalter. In: Troia (2001), S. 190–203.

Borgolte (1997)

Borgolte, Michael: „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“. Mittelalterliche Menschen im Verständnis moderner Historiker. In: Archiv für Kulturgeschichte 79,1 (1997), S. 189–210.

Bornholdt (2005)

Bornholdt, Claudia: Engaging moments. The Origins of Medieval Bridal-Quest Narrative, Berlin/New York 2005 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 46).

Bornscheuer (1968)

Bornscheuer, Lothar: Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit, Berlin 1968 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung der Universität Münster 4).

Borst/von Gravenitz/Patschovsky (1993)

Borst, Arno/von Gravenitz, Gerhart/Patschovsky, Alexander u.a. (Hg.): Tod im Mittelalter, Konstanz 1993 (Konstanzer Bibliothek 20).

Børresen (1995)

Børresen, Kari Elisabeth: Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Mainz 1995 (Erstausg. Oslo 1968).

Brall/Haupt/Küsters u.a. (1994)

Brall, Helmut/Haupt, Barbara/Küsters, Urban (Hg.): Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur, Düsseldorf 1994 (Studia humaniora 25).

Brandt (2005)

Brandt, Rüdiger: „Spielmannsepiik“. Literaturwissenschaft zwischen Edition, Überlieferung und Literaturgeschichte. Ein nicht immer unproblematisches Verhältnis. In: Jahrbuch für internationale Germanistik 37 (2005), S. 9–49.

Brandt (1993)

Brandt, Rüdiger: Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter. Interpretationen, Motiv- und Terminologiestudien, München 1993 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 15).

Brandt/Auer (2011)

Brandt, Hartwin/Auer, Anika M. u.a. (Hg.): genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter, Bamberg 2011 (Bamberger Historische Studien 6).

Bräuer (1991)

Bräuer, Rolf: Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur, München 1991.

Bräuer (1969)

Bräuer, Rolf: Das Problem des Spielmannischen aus der Sicht der St.-Oswald-Überlieferung, Berlin 1969.

- Bredero (1998)
Bredero, Adriaan: Christenheit und Christentum im Mittelalter. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1998.
- Breure (1990)
Breure, Leen: Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der devotio moderna. In: Dinzelbacher/Bauer (1990), S. 231–255.
- Brinker-von der Heyde (2007)
Brinker-von der Heyde, Claudia: Die literarische Welt des Mittelalters, Darmstadt 2007.
- Brödner (1997)
Brödner, Petra: Eck kann mek nycht toffrede geven, eck mot to Koffungen. Kloster und Damenstift Kaufungen im Mittelalter. In: Baumgärtner (1997a), S. 77–112.
- Brown, P. (1991)
Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.
- Brown, P. (2000)
Brown, Peter: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erw. Neuaufl., München 2000.
- Brown, P. R. L. (1991)
Brown, Peter Robert Lamont: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991.
- Brundage (1982)
Brundage, James A.: The Problem of Impotence. In: Bullough/Brundage (1982), S. 135–140.
- Bude (2005)
Bude, Heinz: „Generation“ im Kontext. Von den Kriegs- zu den Wohlfahrtsgenerationen. In: Jureit/Wildt (2005a), S. 28–44.
- Bugge (1975)
Bugge, John: Virginitas. An essay in the history of a medieval ideal, Den Haag 1975.
- Bullough/Brundage (1982)
Bullough, Vern L./Brundage, James (Hg.): Sexual Practices and the Medieval Church, New York 1982.
- Bumke (1979)
Bumke, Joachim: Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300, München 1979.
- Burguière (1990)
Burguière, André: Historische Anthropologie. In: Le Goff/Chartier (1990), S. 62–102. Wieder in: Winterling (2006a), S. 159–182.
- Bynum (1996)
Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt/M. 1996.

Bynum (1987)

Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles u.a. 1987.

Camilot-Oswald (1997)

Camilot-Oswald, Raffaella: Die sogenannten Gebetbücher der Kaiserin Kunigunde in Bamberg und Kassel. In: Baumgärtner (1997a), S. 113–156.

Carlson/Weisl (1999)

Carlson, Cindy L./Weisl, Angela Jane (Hg.): *Constructions of Widowhood and Virginity in the Middle Ages*, Basingstoke/London 1999.

Castoriadis (1975)

Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 1997 (Erstausg.: *The imaginary institution of society* 1975).

Chvojka/van Dülmen (1997)

Chvojka, Erhard/van Dülmen Richard u.a. (Hg.): *Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis*, Wien 1997.

Curschmann (1964)

Curschmann, Michael: *Der Münchener Oswald und die deutsche spielmännische Epik. Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte und Dichtungstradition*, München 1964 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 6).

Curtius (1993)

Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel 111993.

Daniel (2008a)

Daniel, Ute: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. 5., durchges. u. akt. Aufl., Frankfurt a. M. 2006.

Daniel (2008b)

Daniel, Ute: *Alltagsgeschichte, Historische Anthropologie*. In: Daniel (2008a), S. 298–313.

Das ewige Klischee (1981)

Das ewige Klischee. Zum Rollenbild und Selbstverständnis bei Männern und Frauen. Hg. von der Autorinnengruppe Uni Wien, Wien/Köln u.a. 1981.

Davis (1981)

Davis, Natalie Zemon: *Anthropology and History in the 1980s. The Possibilities of the Past*. In: *Journal of Interdisciplinary History* 12,2 (1981), S. 267–275.

Decuble (2002)

Decuble, Gabriel H.: *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende*, Konstanz 2002.

- Demandt (1972)
Demandt, Karl E.: *Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth*. In: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 22 (1972), S. 112–161.
- Deming (1995)
Deming, Will: *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Cambridge 1995.
- Demm (1975)
Demm, Eberhard: *Zur Rolle des Wunders in der Heiligenkonzeption des Mittelalters*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), S. 300–344.
- De Rentiis/Siewert (2009)
De Rentiis, Dina/Siewert, Ulrike (Hg.): *Generationen und Gender in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur*, Bamberg 2009 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 3).
- Deutsch (2004)
Deutsch, Lorenz: *Die Einführung der Schrift als Literarisierungsschwelle. Kritik eines mediävistischen Forschungsfaszinosums am Beispiel des König Rother*. In: *Poetica* 35 (2004), S. 69–90.
- Dick/Jarnut/Wemhoff (2004)
Dick, Stefanie/Jarnut, Jörg/Wemhoff, Matthias (Hg.): *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002)*, München 2004 (MittelalterStudien 5).
- Dienst (1981)
Dienst, Heide: *Dominus vir. Von der Herzogin-Markgräfin Agnes und anderen adeligen Frauen des hohen Mittelalters*. In: *Das ewige Klischee* (1981), S. 20–44.
- Dinzelbacher (2012)
Dinzelbacher, Peter: *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, Berlin/Boston 2012.
- Dinzelbacher (2006)
Dinzelbacher, Peter: *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen 2006.
- Dinzelbacher (1994)
Dinzelbacher, Peter: *Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung*. In: Brall/Haupt/Küsters u.a. (1994), S. 3–36.
- Dinzelbacher/Bauer 1990
Dinzelbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hg.): *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern ²1990.
- Doepner (2007)
Doepner, Thomas: *Das älteste erhaltene Selbstzeugnis der Magistra Gertrud*. In: *Blume/Werner* (2007b), S. 250–252.
- Duby (1989)
Duby, Georges: *Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter*, Berlin 1989.

- Duby (1985)
 Duby, Georges: Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich, Frankfurt a. M. 1985.
- van Dülmen (2000)
 van Dülmen, Richard: Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben, Köln/Weimar u.a. 2000.
- van Eickels (2014)
 van Eickels, Klaus: Kunigunde als Gemahlin Heinrichs II. und die Gründung des Bistums Bamberg. In: Jung/Kempkens (2014), S. 37–44.
- van Eickels (2009)
 van Eickels, Klaus: Männliche Zeugungsunfähigkeit im mittelalterlichen Adel. In: MedGG 28 (2009), S. 73–95.
- van Eickels/van Eickels (2007)
 van Eickels, Christine/van Eickels, Klaus (Hg.): Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters, Bamberg 2007 (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen 1).
- van Eickels (2003)
 van Eickels, Klaus: Kuß und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters. In: Martschukat/Patzold (2003), S. 133–159.
- Elliott (1993)
 Elliott, Dyan: Spiritual marriage. Sexual abstinence in medieval wedlock. Princeton 1993.
- Elm (1981)
 Elm, Kaspar: Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 7–28.
- Eming (2006)
 Eming, Jutta: Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12.–16. Jahrhunderts, Berlin/New York 2006 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 39).
- Emmelius/Freise (2004)
 Emmelius, Caroline/Freise, Fridrun u.a. (Hg.): Offen und Verborgnen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 2004.
- Erkens (2004)
 Erkens, Franz-Reiner: Consortium regni – consecratio – sanctitas: Aspekte des Königtums im ottonisch-salischen Reich. In: Dick/Jarnut/Wemhoff (2004), S. 71–82.
- Erzgräber (1989)
 Erzgräber, Willi (Hg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1989.

- Esmiol (2002)
 Esmiol, Andrea: Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter, Köln/Weimar u.a. 2002 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 52).
- Faimberg (1987)
 Faimberg, Haydée: Die Ineinanderrückung (Telescoping) der Generationen. Zur Genealogie gewisser Identifizierungen. In: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 20 (1987), S. 114–142.
- Feistner (1995)
 Feistner, Edith: Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995.
- Felten/Kehnel/Weinfurter (2009)
 Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, Köln/Weimar u.a. 2009.
- Festschrift Heymann (1940)
 Festschrift für Ernst Heymann, Bd. I: Rechtsgeschichte, Weimar 1940.
- Fischer (2002)
 Fischer, Doreen: Witwe als weiblicher Lebensentwurf in deutschen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts, Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2002 (Europäische Hochschulschriften Reihe I 1820).
- Flasch (1994)
 Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. 2., durchges. u. erw. Aufl., Stuttgart 1994.
- Föfel (2009)
 Föfel, Amalie: Die „Rippe der Heiligen“. Elisabeth von Thüringen und ihre Tochter Sophie. In: De Rentiis/Siewert (2009), S. 25–35.
- Föfel (2001)
 Föfel, Amalie: Die Königin im Herrschaftsgefüge des hochmittelalterlichen Reiches. In: BHVB 137 (2001), S. 83–100.
- Föfel (2000)
 Föfel, Amalie: Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume, Darmstadt 2000.
- Föfel/Hettinger (2000)
 Föfel, Amalie/Hettinger, Anette: Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen. Religiöse Lebensformen von Frauen im Mittelalter, Idstein 2000.
- Folz (1992)
 Folz, Robert: Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VI^e– XIII^e Siècles), Brüssel 1992.
- Folz (1984)
 Folz, Robert: Les Saintes Rois du Moyen Âge en Occident (VI^e– XIII^e Siècles), Brüssel 1984.
- Foucault (1991)
 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. ¹⁰1991.

- Foucault (1987a)
Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987.
- Foucault (1987b)
Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Foucault (1987a), S. 69–90.
- Foucault (1976a)
Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976.
- Foucault (1976b)
Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976.
- Foucault (1976c)
Foucault, Michel: Von den Martern zu den Zellen. In: Foucault (1976b), S. 48–53.
- Foucault (1973)
Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1973.
- Foucault (1971)
Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1971.
- Foucault (1969)
Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a. M. 1969.
- Freise (2004)
Freise, Fridrun: Einleitung. In: Emmelius/Freise (2004), S. 9–32.
- Friedrich (2009)
Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Göttingen 2009 (Historische Semantik 5).
- Fromm (1977)
Fromm, Hans: Die Erzählkunst des Rother-Epikers. In: Schröder, W. J. (1977), S. 351–396. Zuerst in: Euphorion 54 (1960), S. 347–379.
- Fuhrer (2004)
Fuhrer, Therese: Augustinus, Darmstadt 2004.
- Fürst (2003)
Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg u.a. 2003.
- Gadamer (1990)
Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6., durchges. Aufl., Tübingen 1990.
- Gadamer/Vogler (1973)
Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.): Neue Anthropologie Bd. 4: Kulturanthropologie, Stuttgart 1973.

- Gecser (2007)
Gecser, Ottó S.: Handschrift der lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg. In: Blume/Werner (2007b), S. 343f.
- Geertz (1983a)
Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983.
- Geertz (1983b)
Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Geertz (1983a), S. 7–43.
- Geertz (1983c)
Geertz, Clifford: „Deep play“. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Geertz (1983a), S. 202–260.
- Gellinek (1981)
Gellinek, Christian: König Rother – kein Kaiser Rother. Ein kleiner Beitrag zur vergleichenden Namenforschung. In: ZfdPh 100 (1981), S. 338–345.
- Gellinek (1968)
Gellinek, Christian: König Rother. Studie zur literarischen Deutung, Bern/München 1968.
- Gellinek (1965)
Gellinek, Christian: Die Rolle der Heiligen im „König Rother“. In: JEGP LXIV (1965), S. 496–504.
- Geisenhanslüke (2007)
Geisenhanslüke, Achim: Foucault in der Literaturwissenschaft. In: Kammler/Parr (2007), S. 69–82.
- Geisenhanslüke (1997)
Geisenhanslüke, Achim: Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung, Opladen 1997.
- Gehlen (2004)
Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg, Wiebelsheim ¹⁴2004.
- Gingrich/Zips (2003)
Gingrich, Andre/Zips, Werner: Ethnohistorie und Historische Anthropologie. In: Beer/Fischer (2003), S. 273–293. Wieder in: Winterling (2006a), S. 245–263.
- Göbel (1997)
Göbel, Daniela: Reisewege und Aufenthalte der Kaiserin Kunigunde (1002–1024). In: Baumgärtner (1997a), S. 47–76.
- Goez (2000)
Goez, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart u.a. 2000.
- Göller (2007)
Göller, Luitgar (Hg.): 1000 Jahre Bistum Bamberg 1007–2007. Unterm Sternenmantel. Katalog, Petersberg 2007.

Goodich (1992)

Goodich, Michael: *Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1992 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25).

Goody (1989)

Goody, Jack: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt a. M. 1989.

Gold (1982)

Gold, Penny S.: *The Marriage of Mary and Joseph in the Twelfth-Century Ideology of Marriage*. In: Bullough/Brundage (1982), S. 102–117.

Graf (1993)

Graf, Klaus: *Literatur als adelige Hausüberlieferung?* In: Heinzle (1993), S. 126–144.

Graus (1989)

Graus, Frantisek: *Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter*. In: Erzgräber (1989), S. 25–43.

Greenblatt (2001)

Greenblatt, Stephen: *Kultur*. In: Baßler (2001), S. 48–59.

Günter (1949)

Günter, Heinrich: *Psychologie der Legende, Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Freiburg 1949.

Günter (1910)

Günter, Heinrich: *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910.

Guth (2007)

Guth, Klaus: *Die Verehrung der Bistumspatrone im Mittelalter*. In: Göller (2007), S. 27–41.

Guth (2002)

Guth, Klaus: *Die Heiligen Heinrich und Kunigunde. Leben, Legende, Kult und Kunst*, 2., neugest. und erg. Aufl., Petersberg 2002.

Guth (2001)

Guth, Klaus: *Kaiserin Kunigunde. Kanonisation und hochmittelalterlicher Kultur*. In: BHVB 137 (2001), S. 101–115.

Guth (1997a)

Guth, Klaus: *Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge. Band 2: Kontinuität und Wandel. Beiträge zur Kirchen-, Kultur-, Bildungsgeschichte und Volkskunde*. Hg. von Elisabeth Roth, St. Ottilien 1997.

Guth (1997b)

Guth, Klaus: *Heinrich II., der Heilige. Kult und Legende in staufischer Zeit*. In: Guth (1997a), S. 213–232.

Guth (1995a)

Guth, Klaus: *Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge. Band 1: Volkskultur an der Grenze. Beiträge zur Volkskunde, Kultur- und Sozialgeschichte*. Hg. von Elisabeth Roth, St. Ottilien 1995.

Guth (1995b)

Guth, Klaus: *Die Heiligen im christlichen Brauchtum*. In: Guth (1995a), S. 87–108.

- Guth (1995c)
 Guth, Klaus: Die frühe lateinische und deutsche Überlieferung der „Legende“ von Kaiser Heinrichs II. Heilung im Kloster Montecassino. In: Guth (1995a), S. 347–355.
- Haarländer (2008)
 Haarländer, Stephanie: Zwischen Ehe und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie. In: Bertelsmeier-Kierst (2008), S. 211–229.
- Habermas (1973a)
 Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973.
- Habermas (1973b)
 Habermas, Jürgen: Philosophische Anthropologie. In: Habermas (1973a), S. 89–111. Wieder in: Winterling (2006a), S. 31–46.
- Hamer (1989)
 Hamer, Pierre: Kunigunde von Luxemburg. Die Rettung des Reiches. 2., vervollständ. Aufl., Luxemburg 1989.
- Hamm (2007)
 Hamm, Berndt: Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter. Ars Moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse. In: Hamm/Herbers/Stein-Kecks (2007), S. 185–221.
- Hammer/Seidl (2010)
 Hammer, Andreas/Seidl, Stephanie (Hg.): Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters, Heidelberg 2010 (GRM-Beiheft 42).
- Hamm/Herbers/Stein-Kecks (2007)
 Hamm, Berndt/Herbers, Klaus/Stein-Kecks, Heidrun (Hg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6).
- Harms/Müller (1997)
 Harms, Wolfgang/Müller, Jan-Dirk (Hg.): Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, Stuttgart/Leipzig 1997.
- Hasebrink/Schiewer/Suerbaum (2008)
 Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen/Suerbaum, Almut (Hg.): Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, Tübingen 2008.
- Haubrichs (2010)
 Haubrichs, Wolfgang: Michael – Fürst der militia caelestis und Patron der Ritterschaft. In: Hammer/Seidl (2010), S. 1–24.
- Haubrichs (2008)
 Haubrichs, Wolfgang: Zur Ausstattung des „inneren Menschen“. Die historische Semantik von *conscientia*, *castitas* und *k(i)usche* im frühen und hohen Mittelalter. In: Hasebrink/Schiewer/Suerbaum (2008), S. 295–308.
- Hauck (1950)
 Hauck, Karl: Geblütsheiligkeit. In: Bischoff/Brechtler (1950), S. 187–240.

Haug (1982)

Haug, Walter: Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters. In: Wolfram-Studien 7 (1982), S. 8–31.

Haustein (2007)

Haustein, Jens: Deutsche Literatur am Landgrafenhof und in Thüringen unter Hermann I. In: Blume/Werner (2007b), S. 60f.

Haverkamp (1992)

Haverkamp, Alfred (Hg.): Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen 1992 (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte 40).

Heck/Jahn (2000)

Heck, Kilian/Jahn, Bernhard (Hg.): Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Tübingen 2000 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80).

Heinig/Jahns/Schmidt (2000)

Heinig, Paul-Joachim/Jahns, Sigrid/Schmidt, Hans-Joachim u.a. (Hg.): Reich, Region- und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, Berlin 2000.

Heinzelmann/Herbers/Bauer (2002)

Heinzelmann, Martin/Herbers, Klaus/Bauer, Dieter R. (Hg.): Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3).

Heinzle (1999)

Heinzle, Joachim (Hg.): Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, Frankfurt a. M. 1999.

Heinzle (1993)

Heinzle, Joachim (Hg.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 14).

Heise/Kunde/Wittmann (2004)

Heise, Karin/Kunde, Holger/Wittmann, Helge u.a. (Hg.): Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg. Katalog, Petersberg 2004.

Hellgardt/Müller/Strohschneider (2002)

Hellgardt, Ernst/Müller, Stephan/Strohschneider, Peter (Hg.): Literatur und Macht im mittelalterlichen Thüringen, Köln 2002.

Hennig (1998)

Hennig, Lothar (Hg.): Die Andechs-Meranier in Franken. Europäisches Fürstentum im Hochmittelalter, Mainz 1998.

Herbert (1996)

Herbert, Ulrich: Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft, 1903–1989, Bonn 1996.

Herrmann (2001)

Herrmann, Bernd: Zwischen Molekularbiologie und Mikrohistorie. Vom Ort der historischen Anthropologie. In: Jahrbuch 2000 der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina 46, Stuttgart 2001, S. 391–408. Wieder in: Winterling (2006a), S. 67–80.

Heuß (1973)

Heuß, Alfred: Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie. In: Gadamer/Vogler (1973), S. 150–194. Wieder in: Winterling (2006a), S. 101–135.

Hoffmann (1988)

Hoffmann, Hartmut: Eigendiktat in den Urkunden Ottos III. und Heinrichs II. In: Deutsches Archiv 44 (1988), S. 390–423.

Hofmeister (2009)

Hofmeister, Wernfried (Hg.): Mittelalterliche Wissensspeicher. Interdisziplinäre Studien zur Verbreitung ausgewählten ‚Orientierungswissens‘ im Spannungsfeld von Gelehrsamkeit und Illiteratheit, Frankfurt a. M. 2009 (Mediävistik zwischen Forschung, Lehre und Öffentlichkeit 3).

Honemann (2008)

Honemann, Volker: Das Bild der heiligen Elisabeth in der Vita sanctae Elisabeth des Dietrich von Apolda. In: Honemann, Volker: Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches. Hg. von Rudolf Suntrup/Maryvonne Hagby/Franziska Küenzlen u.a., Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2008 (Medieval to Early Modern Culture. Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 11), S. 167–186.

Honemann (2007)

Honemann, Volker: Die „Vita Sanctae Elisabeth“ des Dietrich von Apolda und die deutschsprachigen „Elisabethleben“ des Mittelalters. In: Blume/Werner (2007a), S. 421–430.

Huber/Lauer (2000)

Huber, Martin/ Lauer, Gerhard (Hg.): Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie, Tübingen 2000.

Hübner (2006)

Hübner, Gert: Ältere deutsche Literatur, Tübingen/Basel 2006.

Huntington (2003)

Huntington, Joanna: Edward the Celibate, Edward the Saint: Virginity in the Construction of Edward the Confessor. In: Bernau/Evans/Salih (2003), S. 119–139.

Illies (2000)

Illies, Florian: Generation Golf. Eine Inspektion, Berlin 2000.

Jahn/Lankes (2001)

Jahn, Wolfgang/Lankes, Christian u.a. (Hg.): Bayern – Ungarn. Tausend Jahre. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2001, Augsburg 2001 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 43).

Janota/Sappler/Schanze (1992)

Janota, Johannes/Sappler, Paul/Schanze, Frieder (Hg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1, Tübingen 1992.

Jaspert (2004)

Jaspert, Nikolaus: Die Kreuzzüge, 2., durchges. Aufl., Darmstadt 2004.

Jolles (1968)

Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Tübingen 1968 (Erstausg. Halle a. d. Saale 1930).

Jung/Kempkens (2014)

Jung, Norbert/Kempkens, Holger (Hg.): Gekrönt auf Erden und im Himmel – das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde. Katalog zur Sonderausstellung anlässlich des 1000jährigen Jubiläums ihrer Kaiserkrönung, Münsterschwarzach/Bamberg 2014 (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 26).

Jureit (2006)

Jureit, Ulrike: Generationenforschung, Göttingen 2006.

Jureit/Wildt (2005a)

Jureit, Ulrike/Wildt, Michael (Hg.): Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005.

Jureit/Wildt (2005b)

Jureit, Ulrike/Wildt, Michael: Generationen. In: Jureit/Wildt (2005a), S. 7–26.

Jussen (2009)

Jussen, Bernhard: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung fünfundzwanzig Jahre nach Jack Goodys „Entwicklung von Ehe und Familie in Europa.“ In: Spieß (2009), S. 275–324.

Jussen (2000)

Jussen, Bernhard: Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 158).

Jussen (1991)

Jussen, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis, Göttingen 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98).

Kälble (2007a)

Kälble, Mathias: Reichsfürstin und Landesherrin. Die heilige Elisabeth und die Landgrafschaft Thüringen. In: Blume/Werner (2007a), S. 77–92.

Kälble (2007b)

Kälble, Mathias: Ludwig IV. als ältester Sohn Landgraf Hermanns I. In: Blume/Werner (2007b), S. 75f.

Kammler/Parr (2007)

Kammler, Clemens/Parr, Rudolf (Hg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg 2007.

Kantorowicz (1990)

Kantorowicz, Ernst: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

Kasten (2001)

Kasten, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: BHVB 137 (2001), S. 117–131.

- Kasten (1993)
Kasten, Ingrid: Ehekonsens und Liebesheirat in Mai und Beaflo. In: Oxford German Studies 22 (1993), S. 1–20.
- Kater (1993)
Kater, Michael: Generationskonflikt als Entwicklungsfaktor in der NS-Bewegung vor 1933. In: Geschichte und Gesellschaft 11 (1985), S. 217–243.
- Kaufmann (1997)
Kaufmann, Franz Xaver: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a. M. 1997.
- Keller (2007)
Keller, Hagen: Das frühe 13. Jahrhundert. Spannungen, Umbrüche und Neuorientierungen im Lebensumfeld Elisabeths von Thüringen. In: Blume/Werner (2007a), S. 15–26.
- Kellner (2004)
Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004.
- Kellner (2001)
Kellner, Beate: Melusinengeschichten im Mittelalter. Formen und Möglichkeiten ihrer diskursiven Vernetzung. In: Peters (2001), S. 268–295.
- Kellner (2000)
Kellner, Beate: Aspekte der Genealogie in mittelalterlichen und neuzeitlichen Versionen der Melusinengeschichte. In: Heck/Jahn (2000), S. 13–38.
- Kellner/Lieb/Strohschneider (2001)
Kellner, Beate/Lieb, Ludger/Strohschneider, Peter (Hg.): Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur, Frankfurt a. M. u.a. 2001 (Mikrokosmos 64).
- Kellner/Webers (2007)
Kellner, Beate/Webers, Linda: Genealogische Entwürfe am Hof Kaiser Maximilians I. (am Beispiel von Jakob Mennels Fürstlicher Chronik). In: LiLi 2007, S. 122–149.
- Kelly (2000)
Kelly, Kathleen Coyne: Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages, London/New York 2000 (Routledge Research in Medieval Studies 2).
- Kerth (2010)
Kerth, Thomas: King Rother and His Bride. Quest and Counter-Quest, Rochester 2010.
- Kesting (1975)
Kesting, Peter (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. Kurt Ruh zum 60. Geburtstag, München 1975 (Medium Aevum. Philologische Studien 31).
- Kiening (2009)
Kiening, Christian: Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens, Würzburg 2009 (Philologie der Kultur 1).

Kiening (1998)

Kiening, Christian: Arbeit am Muster. Literarisierungsstrategien im ‚König Rother‘. In: Heinzle, Joachim/Johnson, Peter L. u.a.(Hg.): Wolfram-Studien XV (1998), S. 211–244.

Kiening (1996)

Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven. In: Schiewer (1996), S. 11–129.

Kirmeier/Schneidmüller/Weinfurter (2002)

Kirmeier, Josef/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan u.a. (Hg.): Heinrich II. 1002–1024. Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2002, Augsburg 2002 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44).

Klaniczay (2007)

Klaniczay, Gábor: Elisabeth von Thüringen und Ungarn. Zur „Europäisierung“ des Elisabeth-Kultes. In: Blume/Werner (2007a), S. 167–176.

Klaniczay (2002)

Klaniczay, Gábor: Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe, Cambridge 2002.

Klauser (1957)

Klauser, Renate: Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg. Festgabe des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg aus Anlaß des Jubiläums „950 Jahre Bistum Bamberg 1007–1957“, Bamberg 1957.

Kleine (2007)

Kleine Uta: Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 7).

Klueting/Klueting (2006)

Klueting, Edeltraud/Klueting, Harm/Schmidt, Hans-Joachim (Hg.): Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Rom/Freiburg u.a. 2006 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 58. Supplementband).

Kohl (2000)

Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, 2., erw. Aufl., München 2000.

Köhler (1974)

Köhler, Oskar: Versuch einer „Historischen Anthropologie“. In: Saeculum 25 (1974), S. 129–246.

Kohlschein (2002)

Kohlschein, Franz: „Clausus Heinrichus – der hincket keyser Heinrich“. Kaiser Heinrich II. als Visionär im Michaelsheiligtum des Monte Gargano in Apulien. In: BHVB 138 (2002), S. 77–122.

- Kohnen (2014)
Kohnen, Rabea: Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen, Berlin/Boston 2014 (Hermaea 134).
- Kolmer (1997)
Kolmer, Lothar (Hg.): Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn u.a. 1997.
- Köppe-Benath (1967)
Köppe-Benath, Ingeborg: Vergleichende Studien zu den ‚Spielmannsepen‘ König Rother, Orendel und Salman und Morolf. In: PBB (Halle) 89 (1967), S. 20–254.
- Koschorke (2001)
Koschorke, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch, Frankfurt a. M. 2001.
- Könsgen/Werner (2007)
Könsgen, Ewald/Werner, Matthias: Die ‚Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie‘ des Cäsarius von Heisterbach. In: Blume/Werner (2007b), S. 227–229.
- Krafft (2005)
Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch, Köln/Weimar u.a. 2005 (Archiv für Diplomatik Beiheft 9).
- Kragl (2007)
Kragl, Florian: Wer hat den Hirsch zum Köder gemacht? Der ‚Münchener Oswald‘, spiritualiter gelesen. In: AbäG 63 (2007), S. 157–178.
- Kraus/Pabst (2002/2003)
Kraus, Thomas/Pabst, Klaus (Hg.): Karl der Große und sein Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur. Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 104/105 (2002/2003).
- Krejci (2005)
Krejci, Erika: Innere Objekte. Über Generationenfolge und Subjektwerdung. Ein psychoanalytischer Beitrag. In: Jureit/Wildt (2005a), S. 80–107.
- Krohn/Thum/Wapnewski (1978)
Krohn, Rüdiger/Thum, Bernd/Wapnewski, Peter (Hg.): Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst, Stuttgart 1978 (Karlsruher Kulturwissenschaftliche Arbeiten 1).
- Kroos (1981)
Kroos, Renate: Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 180–239.
- Kullmann (2002)
Kullmann, Katja: Generation Ally. Warum es heute so kompliziert ist, eine Frau zu sein, Frankfurt a. M. 2002.
- Kunde/Ranft (2005)
Kunde, Holger/Ranft, Andreas u.a. (Hg.): Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg. Aufsätze, Petersberg 2005.

Lambert (2001)

Lambert, Malcolm: Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten, Darmstadt 2001.

Landwehr (2008)

Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M./New York 2008.

Le Goff/Chartier (1990)

Le Goff, Jacques/Chartier, Roger u.a. (Hg.): Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1990.

Leinweber (1981)

Leinweber, Josef: Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 128–136.

Lepenies (1975)

Lepenies, Wolf: Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftstheoretischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts. In: Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), S. 325–343.

Lévi-Strauss (2009)

Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt a. M. ³2009 (Erstausg.: Structures élémentaires de la parenté, 1949).

Lieb/Müller (2002)

Lieb, Ludger/Müller, Stephan (Hg.): Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, Berlin/New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20).

Lohrmann (2002/2003)

Lohrmann, Dietrich: Politische Instrumentalisierung Karls des Großen durch die Staufer und ihre Gegner. In: Kraus/Pabst (2002/2003), S. 95–112.

Luckhardt/Niehoff (1995)

Luckhardt, Jochen/Niehoff, Franz (Hg.): Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Katalog zur Ausstellung 1995 in Braunschweig. 3 Bde, München 1995.

Lüdtke (1989)

Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebenswelten, Frankfurt a. M./New York 1989.

Luhmann (1990a)

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990.

Luhmann (1990b)

Luhmann, Niklas: Risiko und Gefahr. In: Luhmann (1990a), S. 131–169.

Lyon (2007)

Lyon, Jonathan R.: Andechs-Meranier. In: Blume/Werner (2007b), S. 45f.

Macho (2002)

Macho, Thomas: Stamm bäume, Freiheitsräume und Geniereligion. Anmerkungen zur Geschichte genealogischer Systeme. In: Weigel, S. (2002a), S. 15–43.

Manhart (2003)

Manhart, Sebastian: Diesseits von Rechts und Links. In: Rustemeyer, Dirk (Hg.): Bildlichkeit. Aspekte einer Kultur der Darstellung, Würzburg 2003 (Wittener kulturwissenschaftliche Studien 2), S. 107–146.

Mannheim (1964)

Mannheim, Karl: Wissenssoziologie. Hg. von Kurt H. Wolff, Neuwied 1964, S. 509–565. (Erstausg.: Mannheim, Karl: Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 7 (1928), S. 157–184).

Martin (1994)

Martin, Jochen: Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie. In: Freiburger Universitätsblätter 33 (126), Freiburg i. Br. 1994, S. 35–46. Wieder in: Winterling (2006a), S. 143–157.

Martinez/Scheffel (2009)

Martinez, Matias/Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, München ⁸2009.

Martschukat/Patzold (2003)

Martschukat, Jürgen/Patzold, Steffen (Hg.): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003 (Norm und Struktur 19).

Mauss (2009)

Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. ⁸2009 (Erstausg.: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1925).

McNamara (1985)

McNamara, Jo Ann: A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries, New York/Binghamton 1985.

McNamara (1982)

McNamara, Jo Ann: Chaste Marriage and Clerical Celibacy. In: Bullough/Brundage (1982), S. 22–33.

Medick (1989)

Medick, Hans: „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Lüdtkke (1989), S. 48–84. Wieder in: Winterling (2006a), S. 183–210.

Melville (2001)

Melville, Gert (Hg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/Weimar u.a. 2001.

Melville (1987)

Melville, Gert: Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft. In: Schuler (1987), S. 203–309.

Melville/von Moos (1998)

Melville, Gert/von Moos, Peter (Hg.): Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne, Köln/Weimar 1998 (Norm und Struktur 10).

Meves (1976)

Meves, Uwe: Studien zu König Rother, Herzog Ernst und Grauer Rock (Orendel), Frankfurt a. M. u.a. 1976.

Mews (2001)

Mews, Constant J. (Hg.): Listen daughter. The Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages, New York 2001.

Meyer, C. (2003)

Meyer, Carla: Die konstruierte Heilige. Kunigunde und ihre Darstellung in Quellen des 11.–16. Jahrhunderts. In: BHVB 139 (2003), S. 39–101.

Meyer, H. (1940)

Meyer, Herbert: Ehe und Eheauffassung der Germanen. In: Festschrift Heymann (1940), S. 1–51.

Meyer, H. (1927)

Meyer, Herbert: Friedelehe und Mutterrecht. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung, 47 (1927), S. 198–286.

Michalsky (1997)

Michalsky, Tanja: Imperatrix gloriosa – humilitatis et castitatis exemplum. Das Bild der heiligen Kunigunde. In: Baumgärtner (1997a), S. 187–222.

Mikat (1978)

Mikat, Paul: Dotierte Ehe – Rechte Ehe. Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit, Opladen 1978.

Miller (1978)

Miller, Nikolaus: Brautwerbung und Heiligkeit. Die Kohärenz des ‚Münchner Oswald‘. In: DVjS 52 (1978), S. 226–240.

Minns (2010)

Minns, Dennis: Irenaeus. An introduction, London/New York 2010.

Mitterauer (2003)

Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003.

Mollat (1974)

Mollat, Michel (Hg.): Études sur l'histoire de la pauvreté, Paris 1974.

Mommsen (2003)

Mommsen, Hans: Generationenkonflikt und politische Entwicklung in der Weimarer Republik. In: Reulecke (2003), S. 115–126.

von Moos (2007)

von Moos, Peter: Öffentliches und Privates, Gemeinsames und Eigenes. Gesammelte Studien zum Mittelalter. Band III. Hg. von Gert Melville, Berlin 2007 (Geschichte. Forschung und Wissenschaft 16).

- von Moos (2004)
 von Moos, Peter: „Öffentlich“ und „privat“ im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung, Heidelberg 2004 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33).
- Morsel (1989)
 Morsel, Joseph: Geschlecht und Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion im fränkischen Adel des späten Mittelalters. In: Oexle/von Hülsen-Esch (1989), S. 259–325.
- Mulder-Bakker (1995)
 Mulder-Bakker, Anneke B. (Hg.): Sanctity and Motherhood. Essays on holy mothers in the Middle Ages, New York/London 1995.
- Müller, J.-D. (2007)
 Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Müller, J.-D. (2000)
 Müller, Jan-Dirk: Der Widerspenstigen Zähmung. Anmerkungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Huber/Lauer (2000), S. 461–481.
- Müller, J.-D. (1999)
 Müller, Jan-Dirk: Überlegungen zu einer mediävistischen Kulturwissenschaft. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 46,1 (1999), S. 574–585.
- Müller, J.-D. (1995)
 Müller, Jan-Dirk: Neue Altgermanistik. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 39 (1995), S. 445–453.
- Müller, J.-D. (1993)
 Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik. In: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124–146.
- Müller, M. (1954)
 Müller, Michael: Die Lehre des Heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954.
- Müller, M. E. (1995)
 Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in Versen des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17).
- Müller, St. (2010)
 Müller, Stephan: Das Ende der Werbung. Erzählkerne, Erzählschemata und deren kulturelle Logik in Brautwerbungsgeschichten zwischen Herrschaft und Heiligkeit. In: Hammer/Seidl (2010), S. 181–196.
- Müller-Römheld (1958)
 Müller-Römheld, Walter: Formen und Bedeutung genealogischen Denkens in der deutschen Dichtung bis um 1200, Frankfurt a. M. 1958.

Musner/Wunberg (2002)

Musner, Lutz/Wunberg, Gotthard (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen, Wien 2002.

von der Nahmer (2013)

von der Nahmer, Dieter: Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter, Darmstadt 2013.

von der Nahmer (1994)

von der Nahmer, Dieter: Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Wiesbaden 1994.

Neuendorff (1982)

Neuendorff, Dagmar: Studie zur Entwicklung der Herrscherdarstellung in der deutschsprachigen Literatur des 9.–12. Jahrhunderts, Stockholm 1982 (Acta Stockholmiensis 29).

Neumeyer (2008)

Neumeyer, Harald: Historische und literarische Anthropologie. In: Nünning/Nünning (2008), S. 108–131.

Neuwirth (1988)

Neuwirth, Barbara (Hg.): Frauen, die sich keine Kinder wünschen. Eine liebevolle Annäherung an die Kinderlosigkeit, Wien 1988 (Reihe Frauenforschung 8).

Nipperdey (1967)

Nipperdey, Thomas: Bemerkungen zum Problem einer Historischen Anthropologie. In: Oldemeyer (1967), S. 81–99.

Nünning/Nünning (2008)

Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven, Stuttgart/Weimar 2008.

Oexle (1999)

Oexle, Otto Gerhard: Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters. In: Heinzle (1999), S. 297–323.

Oexle (1997)

Oexle, Otto Gerhard: Fama und Memoria. Legitimation fürstlicher Herrschaft im 12. Jahrhundert. In: Luckhardt/Niehoff (1995), Bd. 2, S. 62–68.

Oexle (1986)

Oexle, Otto Gerhard: Adliges Selbstverständnis und seine Verknüpfung mit dem liturgischen Gedenken – das Beispiel der Welfen. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 134 (1986), S. 47–75.

Oexle (1985)

Oexle, Otto Gerhard: Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria. In: Schmid (1985), S. 74–107.

Oexle (1981)

Oexle, Otto Gerhard: Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 78–100.

- Oexle/von Hülsen-Esch (1989)
 Oexle, Otto Gerhard/von Hülsen-Esch, Andrea (Hg.): Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, Göttingen 1989 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141).
- Ohler (2003)
 Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter, Düsseldorf 2003.
- Oldemeyer (1967)
 Oldemeyer, Ernst (Hg.): Die Philosophie und die Wissenschaften. Festschrift für Simon Moser zum 65. Geburtstag, Meisenheim am Glan 1967.
- Opitz (1996)
 Opitz, Claudia: Eheliche Rollenkonflikte in hagiographischen Texten des späteren Mittelalters. In: Scieurie/Bachorski (1996), S. 107–123.
- Opitz (1988a)
 Opitz, Claudia: Vom Familienzwist zum sozialen Konflikt. Über adlige Eheschließungspraktiken im Hoch- und Spätmittelalter. In: Becher/Rüsen (1988), S. 116–149.
- Opitz (1988b)
 Opitz, Claudia: Zwischen Fluch und Heiligkeit – kinderlose Frauen im späteren Mittelalter. In: Neuwirth (1988), S. 78–120.
- Ortmann/Ragotzky (1993)
 Ortmann, Christa/Ragotzky, Hedda: Brautwerbungsschema, Reichsherrschaft und staufische Politik. Zur politischen Bezeichnungsfähigkeit literarischer Strukturmuster am Beispiel des „König Rother“. In: ZfdPH 112, 3 (1993), S. 321–343.
- von der Osten-Sacken (2010)
 von der Osten-Sacken, Vera: Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis“. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, Göttingen 2010.
- Pagels (1991)
 Pagels, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek b. Hamburg 1991.
- Panzer (1925)
 Panzer, Friedrich: Italische Normannen in deutscher Heldensage, Frankfurt a. M. 1925 (Deutsche Forschungen 1).
- Parnes/Vedder/Willer (2008)
 Parnes, Ohad/Vedder, Ulrike/Willer, Stefan: Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte, Frankfurt a. M. 2008.
- Patze (1987)
 Patze, Hans (Hg.): Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987 (Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Vorträge und Forschungen 31).
- Peltzer (2015)
 Peltzer, Jörg: Idoneität. Eine Ordnungskategorie oder eine Frage des Rangs? In: Andenna/Melville (2015a), S. 23–37.

Peters (2004)

Peters, Ursula: Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Aufsätze 1973–2000. Hg. von Susanne Bürkle/Lorenz Deutsch u.a., Tübingen/Basel 2004.

Peters (2001)

Peters, Ursula (Hg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, Stuttgart 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23).

Peters (1999)

Peters, Ursula: Dynastengeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters, Tübingen 1999.

Peters (1997)

Peters, Ursula: Zwischen New Historicism und Gender-Forschung. Neue Wege der Älteren Germanistik. In: DVJS 71 (1997), S. 363–396. Wieder in: Peters (2004), S. 225–256.

Peters (1992)

Peters, Ursula: Historische Anthropologie und mittelalterliche Literatur. Schwerpunkte eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In: Janota/Sappler/Schanze (1992), S. 63–86. Wieder in: Peters (2004), S. 199–224.

Petersen (2006)

Petersen, Stefan: Bistumsgründungen im Widerstreit zwischen Königen, Bischöfen und Herzögen. Die Bistumsgründungen in ottonischer, salischer und staufischer Zeit. In: Klüeting/Klüeting (2006), S. 81–106.

Petersohn (1994)

Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaaringen 1994 (Vorträge und Forschungen XLII).

Petersohn (1977)

Petersohn, Jürgen: Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200). In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 37 (1977), S. 1–25.

Petrakopoulos (1995)

Petrakopoulos, Anja: Sanctity and Motherhood: Elizabeth of Thuringia. In: Mulder-Bakker (1995), S. 259–296.

Pflefka (2001)

Pflefka, Sven: Heilige und Herrscherin – Heilige oder Herrscherin? Rekonstruktionsversuche zu Kaiserin Kunigunde. In: BHVB 137 (2001), S. 35–52.

Pflefka (1999)

Pflefka, Sven: Kunigunde und Heinrich II. Politische Wirkungsmöglichkeiten einer Kaiserin an der Schwelle eines neuen Jahrtausends. In: BHVB 135 (1999), S. 199–290.

Philippart (1994)

Philippart, Guy (Hg.): Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en occident des origines à 1550. Bd. 1, Turnhout 1994.

Priest (1912)

Priest, George Madison: Zu Ebernand von Erfurt. In: ZfdA 53 (1912), S. 87–99.

- Priest (1909)
 Priest, George Madison: Ebernand von Erfurt and the Vita Heinrici. In: *Journal of English and Germanic Philology* 8 (1909), S. 198–216.
- Priest (1907)
 Priest, George Madison: Ebernand von Erfurt: zu seinem Leben und Wirken, Jena 1907.
- Priest (1904)
 Priest, George Madison: Zu Ebernand von Erfurt. In: *PBB* 29 (1904), o. S.
- Prokopp (2007)
 Prokopp, Mária: Überlegungen zur mittelalterlichen Ikonographie der heiligen Elisabeth. In: *Blume/Werner* (2007a), S. 413–420.
- Reber (2009)
 Reber, Ortrud: Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biographie. München/Zürich 2009.
- Rener (2010)
 Rener, Monika: Jungfrau, Ehefrau, Witwe. Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Heiligkeit im Mittelalter. In: *Bertelsmeier-Kierst* (2010), S. 91–118.
- Rener (2008)
 Rener, Monika: The Making of a Saint. In: *Bertelsmeier-Kierst* (2008), S. 195–210.
- Rener (1994)
 Rener, Monika: Lateinische Hagiographie im deutschsprachigen Raum von 1200–1450. In: *Philippart* (1994), S. 199–265.
- Reulecke (2003)
 Reulecke, Jürgen (Hg.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, München 2003.
- Ringler (1975)
 Ringler, Siegfried: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: *Kesting* (1975), S. 255–270.
- Röcke (2002)
 Röcke, Werner: *Historische Anthropologie. Ältere deutsche Literatur*. In: *Ben-thien/Velten* (2002), S. 35–55.
- Roth (1987)
 Roth, Elisabeth: Sankt Kunigunde. Legende und Bildaussage. In: *BHVB* 123 (1987), S. 5–71.
- Rothacker (1948)
 Rothacker, Erich: *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948.
- Rothmann (2001)
 Rothmann, Michael: Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur scientia naturalis. In: *Melville* (2001), S. 347–392.
- Ruge (2010)
 Ruge, Nikolaus: Asketische Repräsentation und Lektüre. Von der „Vita S. Elyzabeth“ zum „Bihtebuoch“. In: *Das Mittelalter* 15 (2010), S. 52–65.

Ruh (2001)

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik Bd. 1, München ²2001.

Rupprecht (2002)

Rupprecht, Klaus: Originalurkunde der Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde. In: Kirmeier/Schneidmüller/Weinfurter (2002), S. 360ff.

Rustemeyer (2003)

Rustemeyer, Dirk (Hg.): Bildlichkeit. Aspekte einer Kultur der Darstellung, Würzburg 2003 (Wittener kulturwissenschaftliche Studien 2), S. 107–146.

Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981)

Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981.

Sarasin (2008)

Sarasin, Philipp: Wie weiter mit Michel Foucault? Hg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung, Hamburg 2008.

Sarasin (2005)

Sarasin, Philip: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2005.

Schaller, A. (2006)

Schaller, Andrea: Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita, Bern/Berlin u.a. 2006 (Vestigia Bibliae 26).

Schaller, H. M. (1993)

Schaller, Hans Martin: Der Kaiser stirbt. In: Borst/von Gravenitz/Patschovsky (1993), S. 59–75.

Scheller (1997)

Scheller, Robert W.: Die Seelenwägung und das Kelchwunder Kaiser Heinrichs II. In: Mededelingen van de Afdeling Letterkunde. Hg. von der Koninklijken Nederlandsen Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks 60,4, Amsterdam 1997, S. 145–213.

Schiewer (1996)

Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik, Bern/Berlin u.a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik C, 5/1).

Schimmelpfennig (1994)

Schimmelpfennig, Bernhard: Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik. In: Petersohn (1994), S. 73–97.

Schindler (2014)

Schindler, Andrea: Waz mochte uff erdin herschir sin / danne Keiser vnde Keyserin? Kaiser Heinrich II. zwischen weltlicher und himmlischer Krone bei Ebernand von Erfurt. In: Jung/Kempkens (2014), S. 45–56.

Schmid (1985)

Schmid, Karl (Hg.): Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München/Zürich 1985.

Schmid (1983a)

Schmid, Karl: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge, Sigmaringen 1983.

Schmid (1983b)

Schmid, Karl: Welfisches Selbstverständnis. In: Schmid (1983a), S. 424–453.

Schmid (1983c)

Schmid, Karl: Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema ‚Adel und Herrschaft‘ im Mittelalter. In: Schmid (1983a), S. 183–244.

Schmid (1961)

Schmid, Karl: Geblüt, Herrschaft, Geschlechterbewußtsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter. Freiburg i. Br. 1961.

Schmid-Cadalbert (1985)

Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur, Bern 1985 (Bibliotheca Germanica 28).

Schmidt (1999)

Schmidt, Paul Gerhard: Seid klug wie die Schlangen. Strategeme im lateinischen Mittelalter. In: von Senger (1999), S. 196–211.

Schmidt (1981)

Schmidt, Paul Gerhard: Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der heiligen Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 1–6.

Schmitz (2002)

Schmitz, Silvia: War umbe ich die rede han ir hauen. Erzählen im König Rother. In: Lieb/Müller (2002), S. 167–190.

Schneidmüller (2015)

Schneidmüller, Bernd: Gründung und Wirkung. Das heilige Kaiserpaar Heinrich und Kunigunde in seinen Bistümern Bamberg und Merseburg. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Romanikforschungspreises 2014, Halle a. d. Saale 2015 (Vorträge im Europäischen Romanik Zentrum 04).

Schneidmüller (2014)

Schneidmüller, Bernd: Rom 14. Februar 1014. Die Kaiserkrönung Heinrichs II. und Kunigundes durch Papst Benedikt VIII. in St. Peter. In: Jung/Kempkens (2014), S. 13–27

Schneidmüller (2007a)

Schneidmüller, Bernd: 1007 – das Bistum Bamberg entsteht. In: Göller (2007), S. 13–24.

Schneidmüller (2007b)

Schneidmüller, Bernd: „Tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist“. Die Gründung des Bistums Bamberg 1007. In: van Eickels/van Eickels (2007), S. 15–32.

- Schneidmüller (2005)
Schneidmüller, Bernd: „Eifer für Gott?“ – Heinrich II. und Merseburg. In: Kunde/Ranft (2005), S. 19–34.
- Schneidmüller (2004)
Schneidmüller, Bernd: Heinrich II. und Kunigunde. Das heilige Kaiserpaar des Mittelalters. In: Dick/Jarnut/Wemhoff (2004), S. 29–46.
- Schneidmüller (2002)
Schneidmüller, Bernd: Die einzigartig geliebte Stadt – Heinrich II. und Bamberg. In: Kirmeier/Schneidmüller/Weinfurter (2002), S. 30–51.
- Schneidmüller (2001a)
Schneidmüller, Bernd: Kaiserin Kunigunde. Bamberger Wege zur Heiligkeit, Weiblichkeit und Vergangenheit. In: BHVB 137 (2001), S. 13–33.
- Schneidmüller (2001b)
Schneidmüller, Bernd: Die Gründung des Bistums Bamberg 1007, Braunschweig 2001 (Deutsche Geschichte in Dokumenten).
- Schneidmüller (2000a)
Schneidmüller, Bernd: Die Welfen. Herrschaft und Erinnerung (819–1252), Stuttgart / Berlin u.a. 2000.
- Schneidmüller (2000b)
Schneidmüller, Bernd: Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter. In: Heinig/Jahns/Schmidt (2000), S. 53–87.
- Schneidmüller (1998)
Schneidmüller, Bernd: Die Andechs-Meranier – Rang und Erinnerung im hohen Mittelalter. In: Hennig (1998), S. 55–68.
- Schneidmüller (1997)
Schneidmüller, Bernd: Neues über einen alten Kaiser? Heinrich II. in der Perspektive der modernen Forschung. BHVB 133 (1997), S. 13–41.
- Schneidmüller/Weinfurter (1997)
Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan (Hg.): Otto III. – Heinrich II. Eine Wende? Sigmaringen 1997 (Mittelalter-Forschungen 1).
- Schnell (2009)
Schnell, Rüdiger: Rezension zu Monika Schulz: Ehrechtsdiskurse. In: ZfdA 138 (2009), S. 92–102.
- Schnell (2008)
Schnell, Rüdiger: Text und Kontext. Erzählschemata, Diskurse und das Imaginäre um 1200. In: Poetica 40 (2008), S. 97–138.
- Schnell (2002)
Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln/Weimar u.a. 2002.

- Schnell (1998)
 Schnell, Rüdiger: Die „Offenbarmachung“ der Geheimnisse Gottes und die „Verheimlichung“ der Geheimnisse der Menschen. Zum prozesshaften Charakter des Öffentlichen und Privaten. In: Melville/von Moos (1998), S. 359–410.
- Schnell (1982)
 Schnell, Rüdiger: Zur Karls-Rezeption im „König Rother“ und in Ottes „Erclius“. In: PBB 104 (1982), S. 345–358.
- Schönhoff (2009)
 Schönhoff, Judith: Von ‚werden degen‘ und ‚edelen vrouwen‘ zu ‚tugentlichen helden‘ und ‚eelichen hausfrawen‘. Zum Wandel der Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit in den Prosaauflösungen mittelhochdeutscher Epen, Frankfurt a. M. 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 47).
- Schreiner (1994)
 Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter Herrscherin, München 1994.
- Schröder, E. (1909)
 Schröder, Edward: Erfurter Dichter des dreizehnten Jahrhunderts. In: ZfdA 51 (1909), S. 143–156.
- Schröder, S. (2007)
 Schröder, Sybille: Frauen im europäischen Hochadel des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. Normen und Handlungsspielräume. In: Blume/Werner (2007b), S. 27–46.
- Schröder, W. J. (1977)
 Schröder, Walter Johannes (Hg.): Spielmannsepi, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung 395).
- Schröder, W. J. (1967)
 Schröder, Walter Johannes: Spielmannsepi. 2., verb. Aufl., Stuttgart 1967.
- Schröder, W. J. (1955)
 Schröder, Walter Johannes: *König Rother*. Gehalt und Struktur. In: DVjS 29 (1955), S. 301–322, wieder in: Schröder, W. J. (1977), S. 323–350.
- Schröpfer (1969)
 Schröpfer, Hans-Jürgen: Heinrich und Kunigunde. Untersuchungen zur Verslegende des Ebernand von Erfurt und zur Geschichte ihres Stoffs, Göttingen 1969 (GAG 8).
- Shubert (2008)
 Shubert, Martin: Das Leben der heiligen Elisabeth im Spiegel der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Bertelsmeier-Kierst (2008), S. 276–294.
- Shubert (2007)
 Shubert, Martin: Deutsche Legendensammlung ‚Der Heiligen Leben‘. In: Blume/Werner (2007b), S. 425.
- Schuffels (2007a)
 Schuffels, Christian: Beata Gerdrudis, Filia Sancte Elyzabet. Gertrud, die Tochter der heiligen Elisabeth, und das Prämonstratenserinnenstift Altenberg an der Lahn. In: Blume/Werner (2007a), S. 230–244.

Schuffels (2007b)

Schuffels, Christian: Gertrud (1227–1297), Tochter der heiligen Elisabeth. In: Blume/Werner (2007b), S. 246f.

Schuler (1987)

Schuler, Peter-Johannes (Hg.): Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit, Sigmaringen 1987.

Schultes (2000)

Schultes, Tobias: Typisierung alter DNA zur Rekonstruktion von Verwandtschaft in einem bronzezeitlichen Skelettkollektiv, Göttingen 2000.

Schulz, A. (2012)

Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Hg. von Manuel Braun/Alexandra Dunkel/Jan-Dirk Müller, Berlin/Boston 2012.

Schulz, A./Wallicek, W. (2005)

Schulz, Armin/Wallicek, Wolfram: Heulende Helden. ‚Sentimentalität‘ im späthöfischen Roman am Beispiel von ‚Mai und Beafur‘. In: Betz, Thomas/Wallicek, Wolfgang (Hg.): Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Festschrift für Volker Hoffmann, München 2005, S. 17–48.

Schulz, A. (2002)

Schulz, Armin: Morolfs Ende. Zur Dekonstruktion des feudalen Brautwerbungsschemas in der sogenannten „Spielmannsepik“. In: PBB 124/2 (2002), S. 233–249.

Schulz, M. (2005)

Schulz, Monika: Ehrechtsdiskurse. Studien zu *König Rother*, *Partonopier und Meliur*, *Arabel*, *Der guote Gêrhart*, *Der Ring*, Heidelberg 2005.

Schulz, M. (2002)

Schulz, Monika: Die falsche Braut. Imperative feudaler Herrschaft in Texten um 1200. Zur Instrumentalisierung des *nudus consensus* in den sogenannten „Spielmannsepen“. In: ZfdPh 121,1 (2002), S. 1–20.

Schulz, M. (2001)

Schulz, Monika: *Iz ne wart nie urowe baz geschot*. Bemerkungen zur Kemenatenszene im *König Rother*. In: Kellner/Lieb/Strohschneider (2001), S. 73–88.

Schulze (1992)

Schulze, Hans K.: Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, Band 2. Familie, Sippe und Geschlecht, 2., verb. Aufl., Stuttgart/Berlin u.a. 1992.

Schütz (1998)

Schütz, Alois: Die Andechs-Meranier in Franken und ihre Rolle in der europäischen Politik des Mittelalters. In: Hennig (1998), S. 3–54.

Schwennicke (1999)

Schwennicke, Detlev: Europäische Stammtafeln, Neue Folge, Band 1,2, Frankfurt a. M. 1999.

Schwind (1981)

Schwind, Fred: Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 29–44.

Sciurie/Bachorski (1996)

Sciurie, Helga/Bachorski, Hans-Jürgen (Hg.): Eros – Macht – Askese- Geschlechter-spannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur, Trier 1996 (Literatur, Imagination, Realität 14).

Seelbach (2011)

Seelbach, Sabine: Zwischen Kanonisierung und Adaptation: Hedwig von Schlesien. In: Daphnis 40,3 (2011), S. 411–436.

Semmler (1991)

Semmler, Hartmut: Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur, Berlin 1991 (Philologische Studien und Quellen 122).

von Senger (1999)

von Senger, Harro (Hg.): Die List. Frankfurt a. M. 1999.

Siegmund (1959)

Siegmund, Klaus: Zeitgeschichte und Dichtung im ‚König Rother‘. Versuch einer Neudatierung, Berlin 1959.

Siewert (2004a)

Siewert, Ulrike: Merseburger (?) Zusätze zur Vita Heinrici. In: Heise/Kunde/Wittmann (2004), S. 266.

Siewert (2004b)

Siewert, Ulrike: Urkunde Bischof Ekkehard von Merseburg. In: Heise/Kunde/Wittmann (2004), S. 266–267.

Simons (2009)

Simons, Oliver: Literaturtheorien zur Einführung, Hamburg 2009.

Spieß (2009)

Spieß, Karl-Heinz: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters, Ostfildern 2009 (Vorträge und Forschungen 71).

Stancliffe/Cambridge (1995)

Stancliffe, Clare/Cambridge, Eric (Hg.): Oswald. Northumbrian king to european saint, Stanford 1995.

Stein (1988)

Stein, Peter K.: „Do newistisch weiz hette getan. Ich wolde sie alle ir slagen hanc.“ Beobachtungen und Überlegungen zum *König Rother*. In: Stein/Weiss/Heyer (1988), S. 309–338.

Stein/Weiss/Hayer (1988)

Stein, Peter/Weiss, Andreas/Hayer, Gerald (Hg.): Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag, Göppingen 1988 (GAG 478).

Stock (2008)

Stock, Markus: Rezension zu Monika Schulz: Ehrechtsdiskurse. In: PBB 130 (2008), S. 358–361.

Stock (2002)

Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ‚Straßburger Alexander‘, im ‚Herzog Ernst B‘ und im ‚König Rother‘, Tübingen 2002.

Stöcker (2009)

Stöcker, Christian: Streit um Internet-Filter. Die Generation C 64 schlägt zurück. <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,628017,00.html> [18.03.2015].

Stolz (2005)

Stolz, Matthias: Generation Praktikum. In: Die Zeit 14 (2005) vom 31.03.2005 http://www.zeit.de/2005/14/Titel_2fPraktikum_14 [18.03.2015].

Störmer (1992)

Störmer, Wilhelm: Königtum und Kaisertum in der mittelhochdeutschen Literatur zur Zeit Friedrich Barbarossas. In: Haverkamp (1992), S. 581–601.

Störmer-Caysa (2004)

Störmer-Caysa, Ute: Einführung in die mittelalterliche Mystik, Stuttgart 2004.

Strohschneider (2002)

Strohschneider, Peter: Fürst und Sänger. Zur Institutionalisierung höfischer Kunst anlässlich von Walthers Thüringer Sangspruch 9.V [L. 20,4]. In: Hellgardt/Müller/Strohschneider (2002), S. 85–108.

Strohschneider (1997)

Strohschneider, Peter: Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘. In: Harms/Müller (1997), S. 43–75.

Stumpf (2004)

Stumpf, Marcus: Die beiden Fassungen der Bamberger Vita Heinrichs II. In: Heise/Kunde/Wittmann (2004), S. 264–265.

Stumpf (2002a)

Stumpf, Marcus: Die Heiligenviten Heinrichs II. und Kunigundes. In: Kirmeier/Schneidmüller/Weinfurter (2002), S. 371f.

Stumpf (2002b)

Stumpf, Marcus: Zur Funktion der Wunder in der Bamberger *Vita sancti Heinrici regis et confessoris*. In: Heinzelmann/Herbers/Bauer (2002), S. 252–270.

Süssmuth (1984a)

Süssmuth, Hans (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen 1984.

Süssmuth (1984b)

Süssmuth, Hans: Geschichte und Anthropologie. Wege zur Erforschung des Menschen. In: Süssmuth (1984a), S. 5–18.

Szklenar (1966)

Szklenar, Hans: Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen, Göttingen 1966 (Palaestra 243), S. 113–150.

Tanner (2008)

Tanner, Jakob: Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg ²2008.

- Tebruck (2007a)
 Tebruck, Stefan: Militia Christi – Imitatio Christi. Kreuzzugs- und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth. In: Blume/Werner (2007a), S. 137–152.
- Tebruck (2007b)
 Tebruck, Stefan: Kreuzfahrt und Tod Landgraf Ludwigs IV. In: Blume/Werner (2007b), S. 131f.
- Tebruck (2007c)
 Tebruck, Stefan: Bericht Olivers von Köln über die Kreuznahme Landgraf Ludwigs IV. In: Blume/Werner (2007b), S. 132f.
- Tebruck (2004)
 Tebruck, Stefan: Die Verehrung Heinrichs II. in Merseburg. In: Heise/Kunde/Wittmann (2004), S. 263.
- Troia (2001)
 Troia – Traum und Wirklichkeit. Hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart 2001.
- Tudor (1995)
 Tudor, Victoria: Reginald's Life of St Oswald. In: Stancliffe/Cambridge (1995), S. 178–194.
- Ulbricht (1997)
 Ulbricht, Otto: Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekannten historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit. In: Chvojka/van Dülmen (1997), S. 13–32.
- Unger (2005)
 Unger, Helga: Die Beginen. Eine Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen, Freiburg i. Br. 2005.
- Urbanek (1978)
 Urbanek, Ferdinand: Rot-her und *Imperator Rubeus* (Barbarossa) – Typus und Realität im Epos vom König Rother. In: Krohn/Thum/Wapnewski (1978), S. 132–143.
- Urbanek (1976).
 Urbanek, Ferdinand: Kaiser, Grafen und Mäzene im „König Rother“, Berlin 1976 (Philologische Studien und Quellen 71).
- Varga (2001)
 Varga, Gábor: Kreuz und Krone. In: Jahn/Lankes (2001), S. 27f.
- Vaucher (2009)
 Vaucher, André: Influences franciscaines dans la vie et la spiritualité de Ste Elisabeth de Thuringe. In: Felten/Kehnel/Weinfurter (2009), S. 529–539.
- Vaucher (1987)
 Vaucher, André: Les Laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses, Paris 1987.

Vauchez (1974)

Vauchez, André: Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes des procès de canonisation. In: Mollat (1974), S. 163–173.

Veszprémy (2007)

Veszprémy, László: Ungarn im Europa des frühen 13. Jahrhunderts. In: Blume/Werner (2007a), S. 59–66.

Vogel (2008)

Vogel, Lothar: Der *Libellus* der vier Dienerinnen. Beobachtungen zur Entstehung, Datierung und Wirkungsgeschichte. In: Bertelsmeier-Kierst (2008), S. 171–194.

Voigt, J. (2007a)

Voigt, Jörg: Jakob von Vitry, Vita der Maria von Oignies. Vita Mariae Oigniacensis. In: Blume/Werner (2007b), S. 109f.

Voigt, J. (2007b)

Voigt, Jörg: Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. In: Blume/Werner (2007b), S. 377–379.

Voigt, H. (1965)

Voigt, Helmut: Zur Rechtssymbolik der Schuhprobe in Þiððriks saga (Viltina þáttir). In: PBB 87 (1965), S. 93–149.

Walther (2007)

Walther, Helmut G.: Der „Fall Elisabeth“ an der Kurie. Das Heiligsprechungsverfahren im Wandel des kanonischen Prozessrechts unter Papst Gregor IX. (1227–1241). In: Blume/Werner (2007a), S. 177–186.

Wehrli-Jones (2007)

Wehrli-Jones, Martina: Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Bűßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth. In: Blume/Werner (2007a), S. 153–163.

Weigand (1993)

Weigand, Rudolf: Liebe und Ehe im Mittelalter, Goldbach 1993 (Bibliotheca Eruditorum 7).

Weigel (2006)

Weigel, Sigrid: Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften, München 2006.

Weigel (2002a)

Weigel, Sigrid (Hg.): Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte, Berlin 2002.

Weigel, S. (2002b)

Weigel, Sigrid: Generation, Genealogie, Geschlecht. Zur Geschichte des Generationenkonzepts und seiner wissenschaftlichen Konzeptualisierung seit Ende des 18. Jahrhunderts. In: Musner/Wunberg (2002), S. 161–190.

Weigel/Parnes (2005)

Weigel, Sigrid/Parnes, Ohad u.a. (Hg.). Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie, München 2005.

- Weinfurter (2015)
Weinfurter, Stefan: Idoneität – Begründung und Akzeptanz von Königsherrschaft im hohen Mittelalter. In: Andenna/Melville (2015a), S. 127–137.
- Weinfurter (2004)
Weinfurter, Stefan: Kunigunde, das Reich und Europa. In: Dick/Jarnut/Wemhoff (2004), S. 9–27.
- Weinfurter (2001)
Weinfurter, Stefan: Bamberg und das Reich in der Herrscheridee Heinrichs II. In: BHVB 137 (2001), S. 51–82.
- Weinfurter (1999)
Weinfurter, Stefan: Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten, Regensburg 1999.
- Weinstein/Bell (1982)
Weinstein, Donald/Bell, Rudolph M.: Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom 1000–1700, Chicago/London 1982.
- Wemhoff (2002)
Wemhoff, Matthias (Hg.): Kunigunde – empfang die Krone, Paderborn 2002.
- Wenzel (2005)
Wenzel, Horst: Höfische Repräsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter, Darmstadt 2005.
- Wenzel (1998)
Wenzel, Horst: Öffentliches und nichtöffentliches Herrschaftshandeln im Erec Hartmanns von Aue. In: Melville/von Moos (1998), S. 213–238.
- Wenz-Haubfleisch (1998)
Wenz-Haubfleisch, Annegret: Miracula post mortem: Studien zum Quellenwert hochmittelalterlicher Mirakelsammlungen, vornehmlich des ostfränkisch-deutschen Reiches, Siegburg 1998 (Siegburger Studien 26).
- Wenz-Haubfleisch (1997)
Wenz-Haubfleisch, Annegret: Der Kult der hl. Kunigunde an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert im Spiegel ihrer Mirakelsammlung. In: Baumgärtner (1997a), S. 157–186.
- Werner (2007a)
Werner, Matthias: Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg. In: Blume/Werner (2007a), S. 109–135.
- Werner (2007b)
Werner, Matthias: Die Summa Vitae Konrads von Marburg als die älteste Lebensbeschreibung Elisabeths. In: Blume/Werner (2007b), S. 113f.
- Werner (2007c)
Werner, Matthias: Hochadlige Verwandtschaft in Europa“ In: Blume/Werner (2007b), S. 298–301.

Werner (2007d)

Werner, Matthias: Europäischer Horizont und regionale Bezüge – Die Elisabethtexte des Spätmittelalters. In: Blume/Werner (2007b), S. 420–423.

Werner (2007e)

Werner, Matthias: Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda (1289/94). In: Blume/Werner (2007b), S. 426–428.

Werner (2007f)

Werner, Matthias: Die erweiterte Rezension der Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda. In: Blume/Werner (2007b), S. 429–431.

Werner (1994)

Werner, Matthias: Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen. In: Petersohn (1994), S. 449–540.

Werner (1987)

Werner, Matthias: Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie. In: Patze (1987), S. 523–541.

Werner (1981)

Werner, Matthias: Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (1981), S. 45–69.

Wiegand (2007)

Wiegand, Peter: Eheversprechen und Fürstenkoalition. Die Verbindung Elisabeths von Ungarn mit Ludwig von Thüringen als Baustein einer europäischen Allianz (1207/08 – 1210/11). In: Blume/Werner (2007b), S. 35–46.

Wildt (2003)

Wildt, Michael: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes, 1., durchges. und erg. Aufl., Hamburg 2003.

Winterling (2006a)

Winterling, Aloys: Historische Anthropologie, Stuttgart 2006 (Basistexte 1).

Winterling (2006b)

Winterling, Aloys: Begriffe, Ansätze und Aussichten Historischer Anthropologie. In: Winterling (2006a), S. 9–29.

Wolfram (1960)

Wolfram, Herwig: Constantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches. In: *MIÖG* 68 (1960), S. 226–243.

Wolter-von dem Knesebeck (2007)

Wolter-von dem Knesebeck, Harald: Zur materiellen und künstlerischen Seite der Hofkultur der Stauferzeit, insbesondere am Landgrafenhof in Thüringen. In: Blume/Werner (2007b), S. 59f.

Wunderlich (2007)

Wunderlich, Stefan: Michel Foucault und die Frage der Literatur, Frankfurt a. M. 2007.

- Würth (2007a)
 Würth, Ingrid: Die ältesten Berichte zum Leben der heiligen Elisabeth – der Libellus. In: Blume/Werner (2007b), S. 78.
- Würth (2007b)
 Würth, Ingrid: Die Aussagen der vier „Dienerinnen“ im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus“. In: Blume/Werner (2007a), S. 187–192.
- Würth (2007c)
 Würth, Ingrid: „Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine“. In: Blume/Werner (2007b), S. 424.
- Würth (2007d)
 Würth, Ingrid: Elisabeth und die drei Stände der Frauen. Handschrift des längeren Libellus, Prolog ‚Ad decus et honorem‘. In: Blume/Werner (2007b), S. 382f.
- Würth (2007e)
 Würth, Ingrid: Konrad von Marburg als Beichtvater und geistlicher Leiter Elisabeths. Bericht der Summa Vitae (1232). In: Blume/Werner (2007b), S. 114f.
- Würth / (2007f)
 Würth, Ingrid: Konrad von Marburg berichtet über den Tod Elisabeths. Summa Vitae (1232). In: Blume/Werner (2007b), S. 144f.
- Würth (2007g)
 Würth, Ingrid: Konrad von Marburg, der Initiator der Heiligsprechung Elisabeths. In: Blume/Werner (2007b), S. 167.
- Würth (2005)
 Würth, Ingrid: Die Aussagen der vier Dienerinnen im Kanonisationsverfahren Elisabeths von Thüringen (1235) und ihre Überlieferung im Libellus. In: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 59/60 (2005/06), S. 7–74.
- Wyss (1973)
 Wyss, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, Erlangen 1973 (Erlanger Studien 1).
- Zeimentz (1973)
 Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973.
- Ziegler (1956)
 Ziegler, Josef Georg: Die Ehelehre der Pönitentialsommen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956.
- Zimmermann (1993)
 Zimmermann, Rita: Herrschaft und Ehe. Die Logik der Brautwerbung im König Rother, Frankfurt a. M. 1993 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 1422).



University
of Bamberg
Press

Adelig-dynastische Kontinuität ist für den stabilen Fortbestand mittelalterlicher Staatswesen von immenser Bedeutung: mit Nachkommen gesegnet zu werden, wird somit zum Ziel adeliger Ehepolitik und gilt als Beweis für die eigene Gottgefälligkeit. Auf der anderen Seite propagiert die Kirche das Ideal der sexuellen Enthaltsamkeit als eine zentrale Tugend christlicher Heiliger.

In dieser Arbeit wird untersucht, wie hochmittelalterliche deutsche Texte damit umgehen, dass es Enthaltsamkeit und Kinderlosigkeit auch im Hochadel gegeben hat. Untersucht werden Ehemodelle und dynastische Konzepte anhand der Herrscherpaare aus dem „*König Rother*“ und dem „*Münchner Oswald*“ sowie die literarischen Konstruktionen des historischen Kaiserpaars Heinrich II. und Kunigunde in Ebernands von Erfurt „*Keisir unde Keisirin*“ und des Landgrafenpaars Ludwig und Elisabeth von Thüringen aus der deutschsprachigen Elisabethvita. Sie lassen Rückschlüsse auf zeitgenössische Diskussionen über dieses brisante Thema zu. Anhand der Gestaltung der Lebensentwürfe und der Legitimationsstrategien des jeweils propagierten Lebensmodells wird aufgezeigt, aus welchen Diskurstraditionen die in den Texten wirksamen Vorstellungen aufgegriffen und weiterentwickelt wurden.



ISBN 978-3-86309-716-5



9 783863 097165

www.uni-bamberg.de/ubp