



Pölzl, Michaela

Erziehung erzählen : Modelle intergenerationeller Weitergabe in der deutschen Literatur des Mittelalters

Datum der Zweitveröffentlichung: 21.08.2023

Verlagsversion (Version of Record), Buch

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-900225

Erstveröffentlichung

Pölzl, Michaela 2023: "Erziehung erzählen : Modelle intergenerationeller Weitergabe in der deutschen Literatur des Mittelalters". Göttingen : V&R unipress. DOI: <https://doi.org/10.14220/9783737016117>

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis des/der Rechteinhaber(s) einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.

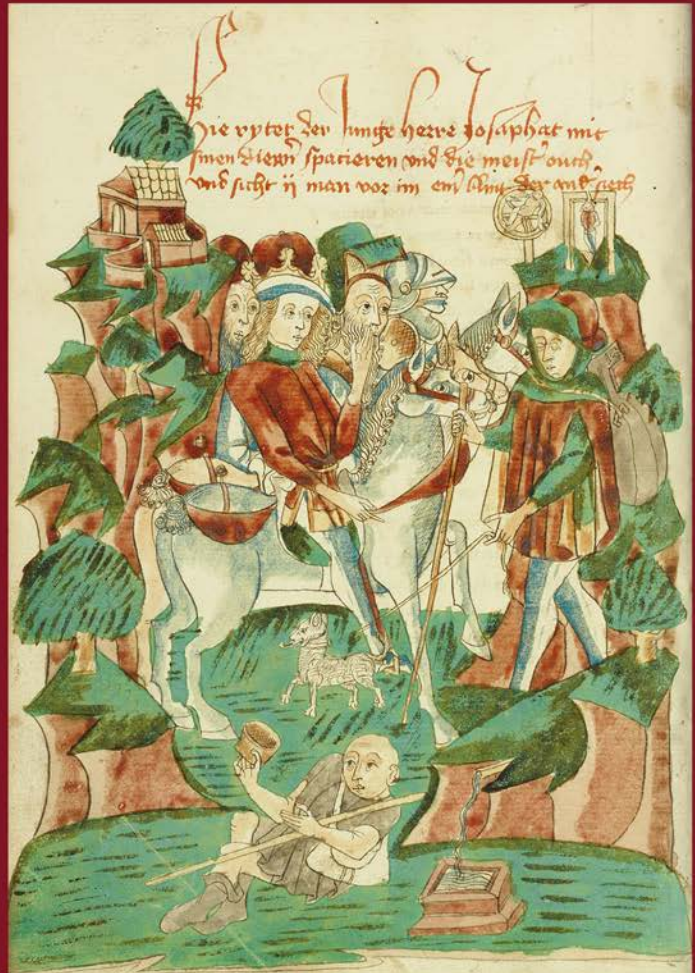


Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

Erziehung erzählen

Modelle intergenerationeller Weitergabe
in der deutschen Literatur des Mittelalters





unipress

Open-Access-Publikation (CC BY 4.0)

© 2023 V&R unipress | Brill Deutschland GmbH

ISBN Print: 9783847116110 – ISBN E-Lib: 9783737016117

Aventiuren

Band 14

Herausgegeben von

Martin Baisch, Johannes Keller, Elke Koch,

Florian Kragl, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer

und Andrea Sieber

Michaela Pölzl

Erziehung erzählen

Modelle intergenerationeller Weitergabe
in der deutschen Literatur des Mittelalters

Mit 3 Abbildungen

V&R unipress

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

Veröffentlicht mit der freundlichen Unterstützung durch den Open-Access-Publikationsfonds der
Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

© 2023 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und Wageningen Academic.

Wo nicht anders angegeben, ist diese Publikation unter der Creative-Commons-Lizenz
Namensnennung 4.0 lizenziert (siehe <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) und unter
dem DOI 10.14220/9783737016117 abzurufen. Jede Verwertung in anderen als den durch
diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Josaphat trifft auf einen Blinden und einen Bettler. Aus der Werkstatt Diebold
Laubers (1469). The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Ms. Ludwig XV 9, f. 31v, 83.MR.179.31v.
Digitales Bild mit freundlicher Genehmigung des Open-Content-Programms von Getty.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-7009

ISBN 978-3-7370-1611-7

Inhalt

Vorwort	9
1. Erziehung erzählen: Eine Einführung	11
2. Methodische Vorüberlegungen	21
2.1. ›Generation‹ – Begriffsbestimmung und Forschungsüberblick . . .	21
2.1.1. Der horizontal-synchrone Generationenbegriff	29
2.1.1.1. Begriffsklärung	29
2.1.1.2. Forschungsgeschichtlicher Überblick	33
2.1.2. Der vertikal-diachrone Generationenbegriff	39
2.1.2.1. Begriffsklärung	39
2.1.2.2. Genealogie als paradoxe Denkform	42
2.1.3. Der pädagogisch-familiensoziologische Generationenbegriff	52
2.1.4. Koppelung von ›Erziehung‹ und ›Generation‹ –	
Der transhistorische Erziehungsbegriff bei Wolfgang Sünkel	59
2.1.4.1. Anthropologische Voraussetzungen des Modells . .	61
2.1.4.2. Erziehung aus transhistorischer Perspektive	65
2.1.4.3. Konflikte und Störungen in der	
Generationenkontinuität	71
2.2. Die pädagogische Generationentheorie als	
Analyseinstrumentarium literarischer Texte	83
2.3. Die historische Perspektive – Mittelalterliche Vorstellungen von	
Erziehung und Erziehbarkeit	94
2.3.1. Semantiken im Wortfeld ›Erziehung‹: <i>zuht</i> , <i>lêre</i> , <i>gewonheit</i> .	96
2.3.2. Erziehbarkeitsdebatte: <i>natûre ist der ander got</i> vs.	
<i>gewonhait als wechslerin der nâtûr</i>	101
2.3.3. Vorstellungen von Kindheit und Jugend im Mittelalter . . .	111
2.3.3.1. Exkurs: Lebensaltermodelle	117
2.3.3.2. Kindheitsdarstellungen in der Literatur	121

3. Fehlende Väter: Literarische Entwürfe der Störung und der Bewältigung gefährdeter Generationenkontinuität	131
3.1. <i>wan swer den bogen ziehen wil ze wîte</i> : Destruktive Erziehung in der <i>Vorauer Novelle</i>	145
3.1.1. Unterweisungskonstellationen in der <i>Vorauer Novelle</i>	150
3.1.2. Das Verhältnis von <i>Vorauer Novelle</i> zu ihrer Vorlage: Erziehung vs. Prädestination	153
3.1.3. Destruktiver Wissenstransfer I: Die Methode der Vermittlung (I)	159
3.1.4. Exkurs: Mittelalterliche Schmerzpädagogik	162
3.1.5. Destruktiver Wissenstransfer I: Die Methode der Vermittlung (II)	172
3.1.6. Destruktiver Wissenstransfer II: Das Objekt der Vermittlung	180
3.1.7. Auswirkungen destruktiven Wissenstransfers: Das Subjekt der Aneignung	190
3.1.8. Wiederherstellung des Ausgangszustands: Das Subjekt der Vermittlung	197
3.2. <i>ir redet als ein kindelîn</i> : Defizitäre Erziehung in Wolframs <i>Parzival</i>	200
3.2.1. <i>der knappe alsus verborgen wart</i> : Isolation als Erziehungsmodell in Wolframs <i>Parzival</i>	209
3.2.2. Nachgeholte Erziehung: Parzival bei Gurnemanz	224
3.2.3. Auf dem Prüfstand? Parzival auf der Gralsburg	234
3.2.4. Die Gralsautoritäten im <i>Parzival</i>	249
3.2.4.1. Die autobiographische Lösung	256
3.2.4.2. Die fehlbare Gralsautorität	258
3.2.4.3. Der unzuverlässige Erzähler	262
3.2.4.4. Der umsichtige Ratgeber	265
3.2.5. Parzivals Berufung: die <i>rehte zît</i> der Gnade	296
4. Rivalisierende Erzieher: Das Eltern-Zögling-Lehrer-Verhältnis als pädagogische Dreiecksbeziehung	303
4.1. <i>wan ich dîn rehter vater bin</i> : Konkurrierende Elternschaft in Rudolfs von Ems <i>Barlaam und Josaphat</i>	313
4.1.1. <i>lêre und gnade</i> – Das Erziehungskonzept des <i>Barlaam</i>	334
4.1.2. <i>die groeste swaere, der er phlac</i> : Der Generationenkonflikt als Strategie der Heiligung	346
4.1.3. <i>ich vorhte dînes vaters drô</i> : Konkurrierende Elternschaft als gefährliche Brautwerbung	371

5. Delegieren, kontrollieren, korrigieren: Literarische Entwürfe von Erziehungsarbeit als Gemeinschaftsprojekt	383
5.1. Erzählend erziehen – Wickrams <i>Knabenspiegel</i> als Erziehungsroman	398
5.1.1. Erziehen lehren – Wickrams didaktisches Konzept der <i>forcht</i> und <i>scham</i>	411
5.1.2. <i>wolan der Son ist dein / gerat er wol / so mag mirs nit sundren nutz schaffen</i> – Anamnese eines erzieherischen Scheiterns	421
5.1.3. Verlorene Söhne, verlierende Eltern, findende Brüder: Genealogisches Erzählen im <i>Knabenspiegel</i> -Roman	446
6. Schlussbetrachtung	465
7. Literaturverzeichnis	473
7.1. Siglen	473
7.2. Abkürzungen	474
7.3. Primärliteratur	474
7.4. Nachschlagewerke	479
7.5. Sekundärliteratur	481

Vorwort

In den langen Jahren der Arbeit an diesem Buch, das am 09.05.2021 als Dissertationsschrift der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg eingereicht wurde, habe ich von so vielen, manchmal ganz unvermuteten Seiten Unterstützung, Zuspruch und Beratung erfahren, dass die wenigen folgenden Zeilen nur sehr unzulänglich auszudrücken vermögen, in welcher großen Dankbarkeit ich mich meinen akademischen Förder:innen und Lehrer:innen, meinen Kolleg:innen, Freund:innen und meiner Familie verbunden fühle. Nichtsdestotrotz möchte ich es hier versuchen.

Mein Dank gilt zuvorderst meiner Betreuerin Professorin Dr. Ingrid Bennewitz für ihre intensive Unterstützung beim Verfassen dieser Arbeit und die unzähligen Möglichkeiten, die sie mir eröffnet hat, dazuzulernen, Erfahrung zu sammeln und ein größeres Vertrauen in meine Fähigkeiten zu entwickeln. Für die Übernahme der Zweitkorrektur danke ich Professor Dr. Wernfried Hofmeister, der mich bei der Themenfindung so hilfreich beraten und zur Bewerbung im DFG-Graduiertenkolleg ›Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter‹ ermutigt hat. Den Betreuer:innen und Mitstipendiat:innen des genannten Graduiertenkollegs danke ich für zahlreiche wertvolle Anregungen, den interdisziplinären Austausch und das unschätzbare Privileg, mich drei Jahre lang intensiv mit mittelalterlichen Erzählungen von Erziehung beschäftigt haben zu können.

Über die Aufnahme meiner Dissertationsschrift in leicht überarbeiteter Fassung in die Reihe der ›Aventiuren‹ freue ich mich sehr und danke den Herausgeber:innen für die wohlwollende Durchsicht meines Manuskripts. Ebenso geehrt und dankbar fühle ich mich durch die Auszeichnung der Arbeit mit dem Promotionspreis der Hans-Löwel-Stiftung 2022, den die Otto-Friedrich-Universität Bamberg zweijährlich vergibt und damit die Veröffentlichung im vorliegenden Rahmen zentral unterstützt hat. Mein Dank gilt in diesem Zusammenhang auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bamberg.

Professor Dr. Rolf Bergmann und Professorin Dr. Stefanie Stricker, den Leitern des DFG-Projekts zur ›Datenbank der althochdeutschen und altsächsischen

Glossenhandschriften«, in dem ich sechs Jahre lang als Projektmitarbeiterin tätig sein durfte, danke ich für Rat und Weisung in Phasen der Unsicherheit, ganz besonders aber für ihre Großzügigkeit und Geduld speziell in den letzten Monaten der Abfassung der Arbeit.

Den Teilnehmer:innen des Bamberger Mediävistischen Oberseminars, allen voran Professorin Dr. Andrea Schindler und Dr. Detlef Goller, danke ich für konstruktives Feedback, zentrale Impulse und spannende Diskussionen. Meinen Doktorschwestern Sarah Böhlau und Janina Dillig, die mich zu Beginn meiner Zeit in Bamberg so bereitwillig in ihren universitären Freundeskreis aufgenommen haben, bin ich tief verbunden. Ihnen verdanke ich eine Gruppe von wunderbaren Freundinnen, die mir nicht nur in akademischer Hinsicht viel beigebracht, sondern mich intellektuell insgesamt unschätzbar bereichert haben. Alexander Bock danke ich für seine adleräugischen Korrekturen und seine große Hilfsbereitschaft in der hektischen Abgabephase.

Meiner Familie, ganz besonders meinen Eltern, deren gelebtes Vorbild mein tiefgehendes Interesse am Kulturwesen ›Mensch‹ begründet hat, danke ich für ihr unerschütterliches Vertrauen in mich, ihre Wertschätzung gegenüber meiner Arbeit und ihren bestärkenden Zuspruch Begonnenes zu vollenden.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Schwester, unbeirrbaren Mitstreiterin und besten Freundin Elisabeth Bandion meine tiefe Verbundenheit ausdrücken, für ihr ehrliches, in seiner Unerschöpflichkeit mir nicht selten rätselhaftes Interesse an der Entstehung dieses Buches, der ich jedes noch so knifflige Problem im Detail darlegen durfte, die sich über kleine wie große Fortschritte mit mir gefreut hat und ohne deren Rückhalt und liebevolle Bestärkung ich wohl nie zu einem Ende gefunden hätte. Dies ist ebenso sehr ihre Arbeit wie meine.

Bamberg, im April 2023
Michaela Pölzl

1. Erziehung erzählen: Eine Einführung

All the greatest wishes are granted, let us sing, let innocence reign
All the prayers are finally answered, blessed and free of all pain
Towers of fire rise ever higher, magical flags will be unfurled
The power of song, the young are the strong
The night that children rule the world
When the children rule the world¹

In seiner um 1270/1280 entstandenen *Weltchronik* berichtet Jans Enikel die recht kurios anmutende Begebenheit von der Anbahnung der Regentschaft des römischen Kaisers Augustus, die in Folge eines (im wahrsten Sinne des Wortes) ›Genozidversuchs² der Römer an sich selbst zustande kommt und den Wechsel der Herrschaftsform Roms von einer Republik zu einem Kaiserreich erklären soll.³ Jans Enikel erzählt wie die jungen Männer Roms nach einem erfolgreichen Kriegszug, der unter Anleitung des Senats durchgeführt wurde, aus der Schlacht in die Stadt zurückkehren, um den Senatoren ihren Sieg zu verkünden. Während die weisen alten Männer sich selbst und ihrem *râte*⁴ den positiven Ausgang der Auseinandersetzungen zuschreiben, akzeptieren die jungen Krieger, die den Erfolg auf ihre kämpferische Tapferkeit, ihre *manheit* (JEW, v. 21553), zurückführen, diese Einschätzung nicht: *dô wart under in ein strît / unde ein vil grôzer nît* (JEW, vv. 21555f.). Der Unmut unter den jungen Männern wächst, bis einer von ihnen vorschlägt, die Generation der Väter einfach komplett auszulöschen, auf dass sich das Maß der Bedeutung ihres Wissens und ihrer Weisheit auf diesem Weg erweise.

dô sprach ez einer under in:
›und welt ir hoern mînen sin,
ich lâz iuch daz sehen,

1 Auszug aus dem Text des Weihnachtsliedes *When Children Rule the World* von Andrew Lloyd Webber und Jim Steinman; zitiert nach der Version auf International Lyrics Playground (<https://lyricsplayground.com/alpha/songs/w/whenchildrenruletheworld.html> [Stand 22.04.2023]).

2 Hier im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von griech. *génos* (γένος) ›Geschlecht, Abkunft, Nachkommenschaft, Stamm‹ (vgl. Art. ›Genozid‹, in: DWDS, <https://www.dwds.de/wb/Genozid> [Stand 22.04.2023]).

3 Zu dieser Episode der *Weltchronik* vgl. auch Kugler, *Generation und Lebenserwartung*, 1997, S. 47f.

4 Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Bd. 3. Jansen Enikels Werke. Hg. v. Phillip Strauch. Hannover, Leipzig 1900. (=Monumenta Germaniae Historica.) v. 21549. Sigle: JEW.

daz ez mac nimmer geschehen,
 ez well dann ieglich jungelinc
 këren dar zuo sîn gerinc,
 daz er mit grôzen noeten
 sînen vater heiz toeten:
 sô sehen wir dann ir wîsheit.
 (JEW, vv. 21563–21570)

Der Vorschlag wird mit Begeisterung aufgenommen und unmittelbar in die Tat umgesetzt. Vom Erzähler wird die Tötung der Väter dabei als ein Reflex der *kintheit* (JEW, v. 21576), also des großen Unverstands der jungen Männer gedeutet und durchaus als *unreht* (JEW, v. 21579) verurteilt; deutlich mehr als moralische Empörung über den kollektiven Patrizid leitet ihn aber das Interesse an den sozialen Konsequenzen des Ausfalls der Vätergeneration. Als nämlich die Rom feindlich gesinnten Herrscher der zuvor unterworfenen Völker von der Mordaktion erfahren, zeigen sie sich darüber alles andere als unerfreut. Sie wittern ihre Chance auf Widerstand gegen die Usurpatoren und tatsächlich erobern sie innerhalb kürzester Zeit *diu rich alliu wider* (JEW, v. 21615). Das führungslos zurückbleibende Rom dagegen ist ratlos, wie jetzt zu verfahren sei. Nun erweist es sich als Glück (und letztlich als Rettung), dass ein einziger der jungen Verschwörer Mitleid mit seinem Vater gezeigt, dessen Ermordung nur vorgetäuscht und ihn vor der Welt verborgen gehalten hat. In der Stunde der Not kann er sich an den letzten lebenserfahrenen Mann in der Stadt um Weisung wenden, die zunächst darin besteht, der Sohn solle seinen *frunden* (JEW, v. 21626) vorschlagen, Expertise von außen hinzuzuholen. Gegen eine hohe Vergütung und die Versicherung der Bürger, man werde sich an das *gebot* (JEW, v. 21660) des Fremden halten, erklärt sich der *houbtman* einer anderen Stadt bereit, Roms Führung zu übernehmen. Mit einer List, die nur der verbliebene Vertreter der Vätergeneration durchschaut und dann seinen Sohn entsprechend instruiert, entlarvt der Fremde die Existenz einer letzten führungsfähigen Person in der Bevölkerung, ist sich aber gleichzeitig absolut sicher, dass es sich dabei nicht um den jungen Mann handeln kann, der seine Aufgabe so mustergültig gelöst zu haben scheint. Der Interimsherrscher erklärt ihm, es sei ihm unzweifelhaft,

daz diser wîtuom von dir
 ist niht entsprungen schier,
 wan dû bist ze junc zwâr.
 (JEW, vv. 21745–21747)

Damit ist die Verschonung des letzten Senatsmitglieds durch dessen Sohn aufgedeckt. Der Fremde überlässt die Führung Roms dem weisen Alten, der unter

dem Namen Augustus seine Herrschaft antritt und bis zu seinem Tod in Weisheit und Frieden regiert:

er bráht die Roemer úz der nôt.
ez wart ouch bi im bekannt
ganzer frid über alliu lant.
(JEW, vv. 21798–21800)

Die totale gesellschaftliche Katastrophe, die eine vollständige Auslöschung der Vätergeneration mit sich gebracht hätte, kann so gerade noch abgewendet werden – der hohe Grad der Fragilität des vorgeführten Gesellschaftssystems, die sich in der abgewiesenen Alternative des drohenden Untergangs der römischen Gesellschaft deutlich vor Augen führt, tritt hier aber offen zu Tage.

Die beschriebene Episode der *Weltchronik* kann sicher aus einer Vielzahl von Blickwinkeln gelesen werden; sie steht für die wechselseitige Konkurrenz gleichzeitig existierender Generationen und der jeweils von ihnen vertretenen Ordnungen, wie sie Peter von Matt in seiner literarhistorischen Längsschnittstudie als zeit- und kulturübergreifendes literarisches Phänomen dokumentiert hat.⁵ Elisabeth Frenzel spricht in diesem Zusammenhang von einem sich natürlich ergebenden »Machtkampf«, der dadurch entstehe, dass eine »junge Generation zu Selbstständigkeit herangereift« sei, während eine »alte aber die Herrschaft noch«⁶ erfolgreich auszuüben im Stande ist. Sichtbar werden in der Geschichte um die Machtübernahme des Kaisers Augustus aber auch die Legitimationsmechanismen des Patriarchats als eine Herrschaft nicht allgemein der Männer, sondern der Väter,⁷ die auf Basis ihrer großen Lebenserfahrung ihren Anspruch auf Macht, Herrschaft und Autorität begründen.⁸ Im Kontext der vorliegenden Arbeit aber von herausragender Bedeutung ist der generationenpädagogische Charakter der hier zur Darstellung kommenden gesellschaftlichen

5 Vgl. Matt, *Verkommene Söhne*, 1995; siehe außerdem den Art. »Vater-Sohn-Konflikt« in Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, 2008, S. 714–731.

6 Ebd., S. 714.

7 Gerade die »römische Republik entwickelt eine besonders ausgeprägte Form der väterlichen Herrschaft (*patria potestas*), in der die Gewalt des Hausvaters nicht nur über Frauen, Sklaven und Eigentum, sondern auch über die erwachsenen Söhne lebenslang aufrechterhalten bleibt« (Art. »Patriarchat/Patriarchalismus«, in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, 2010 [https://www.degruyter.com/document/database/HPPS/entry/HPPSID_260/html (Stand 22.04.2023)]).

8 Nach Karl Martin Bolte gehören »die Alten bzw. die Ahnen« zu den fünf kulturübergreifenden Typen von Autoritätsinstanzen; weiterhin nennt er »Gottheit[en]« und ihre »irdische[n] Vertreter«, »Besitzer von erblichen wirtschaftlichen und politischen Machtstellungen«, »charismatische Führer« und »rational geordnete Institutionen und ihre Funktionäre als Vertreter spezialisierten Fachwissens« (*Der gesellschaftliche Aspekt menschlicher Existenz*, 1966, S. 42); vgl. zur Figuration von Autoritätsinstanzen in mittelhochdeutscher Literatur eingehend Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 1978, S. 231–235.

Dystopie vom Totalausfall einer ganzen Generation, die deutlich Zeugnis ablegt für die Existenz eines Bewusstseins für den Zusammenhang von Generationenkontinuität, intergenerationeller Weitergabe und Gesellschaftserhalt in der Vormoderne. Dargestellt wird das Vorhandensein von zwei gesellschaftlich relevanten Generationen – verkörpert durch die weisen alten und die kampf-tüchtigen jungen Männer –, von denen nur die erstere über die notwendigen »Kenntnisse, Fertigkeiten, Motive«⁹ verfügt, um in legislativer Funktion zu wirken. Die junge Generation dagegen wird als ausführendes Organ des superioren Willens der älteren Generation gezeigt. Aus Mangel an *wisheit* ist sie noch nicht dazu in der Lage, gesellschaftlichen Führungsanspruch zu erheben. Die Kombination aus körperlicher Überlegenheit, Gewaltbereitschaft und kindlichem Unverstand macht sie im Gegenteil zu einer echten Bedrohung für die gesellschaftliche Ordnung und das Fortbestehen der eigenen Kultur, der zudem durch die ständige Gefährdung einer Annexion von außen die Auslöschung droht. Indem sie die geistigen Führungskräfte der Gesellschaft annihilieren, bevor sie selbst dazu befähigt sind, deren Aufgaben zu übernehmen, führen sie sich selbst und ihre ganze Gesellschaft an den Rand des Abgrunds.

Der bei Jans Enikel so deutlich zu Tage tretende Entwurf einer hierarchischen intergenerationellen Dynamik weist dabei starke Parallelen zum pädagogischen Generationenkonzept auf, wie es der Philosoph Friedrich Schleiermacher grundlegend in den fachwissenschaftlichen Diskurs eingeführt hat, und das nicht wie gemeinhin von drei, sondern nur von zwei parallel existierenden Generationen in einer Gesellschaft ausgeht.¹⁰ Unterschieden werden eine ältere und eine jüngere Generation,¹¹ die in der pädagogischen Theoriebildung inzwischen zumeist als »vermittelnde und aneignende Generation«¹² gefasst werden. Die im Besitz des kulturellen Erbes befindliche ältere Generation vermittelt, die noch nicht in seinem Besitz befindliche jüngere Generation eignet an. Dieses zweihelbig organisierte Modell basiert dabei auf der Einsicht in die »Notwendigkeit des steten Tradierens (Übertragens) der akkumulierten Kulturgüter«¹³ zum Zwecke des Erhalts einer Gesellschaft. Die »anthropologisch-biologische[] Grundtatsache«¹⁴ der »historische[n] Abfolge der Generationen«¹⁵, grundgelegt in menschlicher Generativität und Mortalität, macht eine Weitergabe der zu

9 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 34.

10 Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, 1849.

11 Sigrid Weigel zufolge sind »ältere und jüngere Generation [...] als Übertragungen des Vater-Sohn-Verhältnisses ins Kollektiv zu lesen« (Die ›Generation‹ als symbolische Form, 1999, S. 162).

12 Liebau, Generation, 1997, S. 20.

13 Mannheim, Wissenssoziologie, 1970, S. 530.

14 Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 38.

15 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 63.

einer bestimmten Zeit in einer sozialen Gruppe vorhandenen »Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive«¹⁶ notwendig, so diese nicht verloren gehen sollen. Denn die einzelnen Mitglieder einer neuen Generation kommen nicht als gesellschaftlich handlungsfähige Subjekte zur Welt. Individuen sind darauf angewiesen, dazu befähigt zu werden und sich zu befähigen, jene »gesellschaftlichen Tätigkeiten« ausüben zu können, die ihnen im Erwachsenenalter »abverlangt werden«¹⁷. Dieser Vorgang der Instandsetzung neuer Gesellschaftsmitglieder zu sozialer Handlungsfähigkeit wird in der vorliegenden Arbeit in Anschluss an die pädagogische Generationentheorie unter dem Begriff der Erziehung gefasst.¹⁸ Die Untersuchung von Erziehungsvorstellungen, ihre Konzeption, Darstellung und Bewertung im Rahmen der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters, besonders der Periode des Mittelhochdeutschen, vor dem Hintergrund des pädagogischen Verhältnisses zwischen vermittelnder und aneignender Generation, ist zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit. Dabei wird die universelle Anwendbarkeit des von Wolfgang Sünkel in seiner allgemeinen Theorie der Pädagogik entworfenen Erziehungsbegriffs fruchtbar gemacht,¹⁹ der eine Annäherung an den Gegenstand sowohl aus transhistorischer als auch historischer Perspektive ermöglicht. Denn bei der Weitergabe »nicht-genetische[r]«²⁰ Kulturgüter zwischen den Generationen handelt es sich einerseits um eine Aufgabe, die von jeder Gesellschaft gelöst werden muss, andererseits hängt die Art und Weise, wie sie dies »jeweils konkret«²¹ bewerkstelligt, von diversen gesamtgesellschaftlichen Faktoren ab und differiert entsprechend. Literarische Erzeugnisse als »textuelle Welt[en] zweiter Ordnung«²² bilden dabei das Erziehungssystem der Kultur, aus der sie hervorgehen, natürlich nicht spiegelbildlich ab, sind aber auch nicht völlig davon entkoppelt. Vielmehr fungieren sie als Spiel- und Aushandlungsraum verschiedener konkurrierender Vorstellungen von intergenerationeller Weitergabe. So urteilen auch Claudia Brinker-von der Heyde und Ingrid Kasten, Literatur sei als ein »wichtiges Medium« zu betrachten, innerhalb dessen »zeitgenössische[] Erziehungsmodelle und -praktiken«, die »an veränderbare Größen wie Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen, Mentalität, Glaube und kulturelles Wissen gebunden« und dementsprechend historisch

16 Ebd., S. 34.

17 Ebd., S. 64.

18 Vgl. dazu die Ausführungen zur Koppelung von Erziehung und Generation im Rahmen der methodischen Vorüberlegungen.

19 Vgl. Sünkel, Der pädagogische Generationenbegriff, 1996, S. 280–285; Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 195–204; Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013.

20 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 22.

21 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 200.

22 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 90.

wandelbar sind, »reflektier[t], [...] propagier[t] oder auch [...] problematisier[t]«²³ werden können.

Indem ausgehend von den Überlegungen Wolfgang Sünkels Erziehung als zentrales Selbsterhaltungsmittel von Gesellschaften verstanden wird, durch das makro- wie mikrosoziale Prozesse miteinander verschränkt sind, der Blick also gleichermaßen auf gesellschaftliche Institutionen der Weitergabe wie auf die Individuen gerichtet werden kann, die an diesem Vorgang beteiligt sind, rückt eine Untersuchung literarischer Inszenierung der Tätigkeiten von Vermittlung und Aneignung Fragen nach den (literar-)historischen Modellierungen von Erziehung (wer wird unter welchen Umständen von wem auf welche Art und Weise und mit welchem Effekt erzogen?), nach Vorstellungen von Erziehbarkeit und ihren Voraussetzungen, der gesellschaftlichen Wertigkeit des Weitergabeprozesses und alternativen Vorstellungen des Transfers (eigentlich) »nicht-genetischen Erbes«²⁴ (beispielsweise durch göttliche Inspiration oder die Transzendierung von Blut als Kriterium ethischer Qualität) ins Zentrum der Betrachtung. Nachdem zunächst in den methodischen Vorüberlegungen zur vorliegenden Arbeit ausführlich die theoretischen Voraussetzungen einer Verwendung des Generationenbegriffs im Allgemeinen und der pädagogischen Generationentheorie im Speziellen sowie die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit auf fiktionale mittelalterliche Texte reflektiert werden, stellen die nachfolgenden Analysekapitel jeweils differierende pädagogische Personenkonstellationen als Ausgangspunkt der Überlegungen in den Mittelpunkt. Dabei wird von der Grundannahme ausgegangen, dass auch in literarischen Inszenierungen von Erziehungsvorgängen die dargestellten Zöglinge in personelle Erziehungsgefüge eingebunden sein müssen, Erwerbsprozesse nicht-genetischer Tätigkeitspositionen also vor allem in Form von personeller Vermittlung vonstattengehen. Diese Hypothese wird zunächst im Kapitel zu den fehlenden Vätern einer Überprüfung unterzogen, indem Texte auf die Strategien hin untersucht werden, die im Falle eines Ausfalls der Eltern oder zumindest des Vaters zum Tragen kommen, dem in mittelhochdeutschen Texten »als Instanz letztgültiger Autorität, als irdische Repräsentation der göttlich-väterlichen Ordnung«²⁵, in der intergenerationellen Weitergabe eine zentrale Rolle – wenn nicht unbedingt im Rahmen der aktiven Vermittlungstätigkeit, doch aber als Entscheidungsmacht und Kontrollinstanz erzieherischer Prozesse – zugesprochen wird. Dazu wird im Rahmen einer kontrastiv angelegten Korpusanalyse, die auf der vergleichenden Zusammenschau einer möglichst umfassenden Textbasis beruht, in einem ersten Schritt zu zeigen sein, dass die Ersetzung der ausgefallenen elterlichen Erziehungsinstan-

23 Brinker-von der Heyde/Kasten, *Erziehung und Bildung*, 2003, S. 3.

24 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 22.

25 Bennewitz, *Frühe Versuche*, 2000, S. 17.

zen durch Stellvertreter im Prozess der intergenerationellen Weitergabe nur eine Möglichkeit ist, mit dem Defizit der Eltern- oder Vaterlosigkeit umzugehen. Die mittelalterliche Literatur kennt durchaus andere Mechanismen, beispielsweise von spontaner Selbsterziehung, mit denen der isolierte Held auf einen Mangel an Vertretern der vermittelnden Generation reagieren kann. In einem zweiten Schritt werden dann im Zuge eines ›close readings‹ mit der *Vorauer Novelle* und Wolframs von Eschenbach *Parzival* zwei Texte einer eingehenden Betrachtung unterzogen, in denen von der gesteuerten bzw. ungesteuerten Ersetzung fehlender elterlicher Erziehungsinstanzen erzählt wird.

Das zweite Analysekapitel widmet sich mit *Pädagogischen Dreiecksverhältnissen* einer Erziehungskonstellation, die sich nicht durch einen Mangel, sondern durch einen Überschuss an Erziehungspersonal auszeichnet, das mit konkurrierenden, sich gegenseitig ausschließenden Erziehungsintentionen an das Subjekt der Aneignung herantritt und so den Zögling zu einer Entscheidung zwischen den oppositären Erziehungszielen der Subjekte der Vermittlung zwingt. Auch hier soll zunächst eine vergleichende Textstudie einen Überblick über verschiedene literarische Perspektivierungen dieser triangulären personalen Konfiguration geben, bevor mit Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* ein Text fokussiert wird, der das pädagogische Dreiecksverhältnis aus Vater, geistigem Lehrer/Gott und Zögling als Schaustück konkurrierender Elternschaft inszeniert.

Abschließend werden im dritten Analyseteil der Arbeit literarische Entwürfe von Erziehung ins Zentrum des Interesses gerückt, die *Erziehungsarbeit* insofern als ein *Gemeinschaftsprojekt* verstehen, als sie zum einen unter der Kontrolle und in Absprache mit den Eltern vonstattengeht, zum anderen dabei aber ein großer Teil der inhaltlichen Vermittlung an außenstehendes Erziehungspersonal delegiert wird. Einer genaueren Betrachtung unterzogen werden also Erzählungen, die von einer Multiplikation der diversen Erziehungsinstanzen berichten, die simultan und mit einem gleichgerichteten Erziehungsziel, meist unter der Leitung und Kontrolle des Vaters, auf den Zögling (oder die Zöglinge) einwirken. Texte, die derartige Erziehungskonstellationen enthalten, bilden dabei, wie zu zeigen sein wird, wohl am ehesten den ›Normalfall‹ der (vor allem adelig-höfischen) Erziehungspraxis im Mittelalter ab. Nachdem zunächst in einer komparatistisch angelegten Analyse diverser Beispieltexte rekurrente Motive und Darstellungstendenzen herausgearbeitet werden, die der beschriebenen Erziehungskonstellation zugeordnet werden können, wird mit Jörg Wickrams *Knabenspiegel* das Erziehungskonzept eines frühneuhochdeutschen Prosaromans einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Die im Gegensatz zum restlichen Textkorpus deutlich jüngere metapädagogische Erzählung dient dabei einerseits als Kontrastfolie, vor deren Hintergrund spezifisch mittelalterliche Logiken literarischer Modellierungen von Erziehung deutlich zutage treten; sie kann an-

dererseits aber auch als Beleg für die ›longue durée‹ erzieherischer Vorstellungen und der Arbeit an ihnen bis hinein in die Frühe Neuzeit (und noch weit darüber hinaus) gelten.

Bei Textauswahl und -analyse kommen sowohl Verfahren des ›close‹ wie des ›wide readings‹²⁶ zur Anwendung. Mit Hilfe der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank wird auf Basis von Begriffen des mittelhochdeutschen Wortfelds ›Erziehung‹²⁷ ein erstes Textkorpus erstellt, das bei der Annäherung an den Gegenstand Verwendung findet. Im Zuge der weitflächigen Lektüre der Texte dieses Korpus kristallisieren sich die drei Erziehungskonstellationen heraus, die den Ausgangspunkt der Analyse bilden. Textzugriff und -vergleich sind entsprechend struktureller Natur und nicht auf eine Gattung oder einen bestimmten Zeitraum beschränkt. Im Gegensatz ist es das Ziel, einen möglichst breitgefächerten Durchstich durch die mittelhochdeutsche Epik zu setzen. Entsprechend beginnt jedes der drei Großkapitel mit der Gegenüberstellung einer Vielzahl strukturell vergleichbarer Werke. Diese Überblickslektüre wird ergänzt um als philologische Tiefenbohrungen angelegte Einzelstudien. Die Auswahl des Kernkorpus erfolgt auf Basis des zuvor durchgeführten ›wide readings‹ und stellt mit *Vorauer Novelle*, *Parzival*, *Barlaam* und *Knaben Spiegel* Texte in den Mittelpunkt, deren intergenerationeller Weitergabeprozess als besonders konfliktbeladen oder gefährdet dargestellt wird. Das Motiv hinter diesem Auswahlkriterium ist die Erwartung, dass ein hohes generationelles Gefährdungspotential auch mit einer erhöhten (impliziten oder expliziten) Thematisierung von Erziehungsprozessen einhergehen könnte. Die hohe Differenz der gewählten Werke soll dabei das Potential und die weitflächige Anwendbarkeit des gewählten theorethischen Ansatzes, der für die vorliegende Arbeit erstmals erarbeitet wurde, demonstrieren.

Mit dieser Bemerkung schließt sich auch der Kreis zu der eingangs erwähnten Episode aus der *Weltchronik* des Jans Enikel, die als mittelalterliches Beispiel für eine Katastrophenfantasie herangezogen werden kann, deren Langlebigkeit und Persistenz vor dem Hintergrund einer gerade erst abklingenden weltweiten Epidemie, die im Besonderen die alten und ältesten Mitglieder der Gesellschaft bedrohte und vulnerabel machte, aktuell schmerzhaft einsichtig ist. Die Faszination für und das Interesse an fiktionalen Gedankenspielen rund um den Ausfall einer ganzen Generation und dessen Auswirkungen auf eine Gesellschaft zeigen sich wenig überraschend auch in den Erzählformaten der jüngeren und

26 Vgl. Hallet, Methoden kulturwissenschaftlicher Ansätze, 2010, S. 293–315, besonders S. 294.

27 Siehe dazu das Kapitel zur pädagogische Generationentheorie als Analyseinstrumentarium literarischer Texte.

jüngsten Gegenwart als ungebrochen.²⁸ Die elternlose Gesellschaft, in popkulturellen Wissensformationen auch unter der Toposbezeichnung des ›Teenage Wasteland‹ gefasst,²⁹ ist nicht zuletzt seit William Goldings 1954 erschienenem Roman *Lord of the Flies* ein beliebtes, in den allermeisten Fällen in dystopischer Ausprägung zur Anwendung kommendes literarisches Szenario, von dem ausgehend über den Menschen als kulturell geformtes Wesen, seine Eingebundenheit in soziale Hierarchien, Erziehung als fundamentales Element gesellschaftlichen Erhalts und die Vulnerabilität sozialer Gefüge nachgedacht werden kann. Gesellschaften, in denen die Vertreter der vermittelnden Generation wegbrechen – sei es durch eine von außen herbeigeführte Katastrophe wie in Garth Nix' dystopischem Jugendroman *Shade's Children* (1997), oder durch umstürzlerische Aktionen der aneignenden Generation selbst (z. B. *Logan's Run* von William F. Nolan und George Clayton Johnson [1967])³⁰ –, stürzen, so legen die fiktionalen Versuchsanordnungen dieses Sozialexperiments nahe, zwangsläufig ins Chaos. Auch die Erzählung um die Herrschaftsübernahme des Kaisers Augustus bestätigt diesen unweigerlichen Verfall einer Kultur ohne Gedächtnis. Einen ebenso extensiven Imaginationsraum für das Experiment mit generationellen Konstellationen, darauf sei in diesem Zusammenhang zuletzt noch hingewiesen, eröffnet natürlich auch das diametral entgegengesetzte Katastrophenszenario eines (sich ankündigenden oder bereits hereingebrochenen) Ausfalls der aneignenden Generation, wie ihn beispielsweise die kanadische Schriftstellerin Margaret Atwood in ihrem einflussreichen Roman *The Handmaid's Tale* (1985) unter Rückgriff auf das biblische Sara-Hagar-Motiv erzählt. Darin wird eine umfassende totalitäre Umstrukturierung der amerikanischen Gesellschaft als Reflex einer von Umwelteinflüssen bedingten, weltweit grassierenden Unfruchtbarkeit dargestellt. Auch in diesem Zusammenhang tritt die Bedeutung von Erziehung deutlich vor Augen, wenn die wenigen noch fruchtbaren Frauen, aufgewachsen in einem demokratischen System, plötzlich mit dem totalen Ent-

28 Siehe beispielsweise die 2015/16 in zwei Staffeln produzierte kanadisch-US-amerikanische Science-Fiction-Serie *Between*, in der alle über 21 Jahre alten Einwohner einer Kleinstadt innerhalb kürzester Zeit an einer unbekannten Krankheit sterben (vgl. *Between*. Season 1–2. Netflix/City 2015/16).

29 Eine umfassende, medienübergreifende Sammlung von Werken, die sich des Topos' des ›Teenage Wasteland‹ bedienen, findet sich auf der Seite *TV tropes* [<https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Main/TeenageWasteland> (Stand 22.04.2023)].

30 Ein weiteres frühes Beispiel für einen literarischen Vertreter der aneignenden Generation, der sich zumindest Fantasien von der totalen Auslöschung der ihn umgebenden vermittelnden Generation hingibt, ist der junge Unruhestifter Lothar aus Jörg Wickrams *Knabenspiegel*-Spiel, wenn er von den vielfältigen Umständen fantasiert, unter denen er das erzieherisch auf ihn einzuwirken versuchende Personal gerne zu Tode kommen sehen möchte (vgl. Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 12. *Apostelspiel*. *Knaben Spiegel*. Berlin 1968. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] vv. 1179–1186).

zug ihrer Freiheitsrechte konfrontiert und zur ›Akkommodation‹ an die neuen Umstände in entsprechenden Indoktrinationsanstalten gezwungen werden.

»There is more than one kind of freedom,« said Aunt Lydia³¹. »Freedom to and freedom from. In the days of anarchy, it was freedom to. Now you are being given freedom from. Don't underrate it.«³²

Die veränderte Gesellschaftsform macht die Anpassung der Wertvorstellungen ihrer schlagartig unterprivilegierten Mitglieder, auf deren Kooperation man bis zu einem gewissen Grad angewiesen ist, notwendig, gleichzeitig ist aber auch für die ›Mägde‹ eine Aneignung der neuen Regeln des sozialen Zusammenlebens unumgänglich, bei deren Missachtung ihnen drakonische Strafen drohen. Vor der Negativfolie des gesellschaftlichen Umsturzes werden so Effekte sichtbar, die im Rahmen der geregelten intergenerationellen Weitergabe unsichtbar bleiben. Schon die Töchter der jungen Frauen, die in den Umerziehungslagern auf das neue christlich-fundamentale Gesellschaftssystem der Diktatur *Republik Gilead* eingeschworen werden, lernen selbst schließlich nie ein anderes Gesellschaftsmodell kennen, sind der auf sozialer Sanktion und Belohnung basierenden Kontinuität der Weitergabe eines spezifischen Sets von Kenntnissen, Fähigkeiten und Motiven ausgeliefert.

Ein Nachdenken über die Mechanismen der kulturellen Generationenkontinuität und ihrer Verarbeitung nicht nur, aber doch besonders in historischen literarischen Texten ermöglicht also immer auch ein Hinterfragen von Erziehungsvorstellungen, -prinzipien und -glaubenssätzen der eigenen Zeit – und damit nichts weniger als eine Reflexion über einen zentralen Mechanismus des Erhalts, aber auch des Wandels menschlicher Kultur. Die methodischen Grundlagen einer solchen Annäherung an mittelalterliches Erzählen werden nachfolgend in den Blick genommen.

31 Die Leiterin der Umerziehungsmaßnahmen, denen sich die Protagonistin nach dem Sturz der amerikanischen Regierung ausgesetzt sieht, ist als Tante Lydia anzusprechen. Zentrale Aussagen der von ihr vermittelten Ideologie werden versatzstückartig in den Bericht der Ich-Erzählerin eingebunden. Die Verwandtschaftsbezeichnung ›Tante‹, die im System der Republik Gilead ihre Funktion als Lehrerin kennzeichnet, reflektiert hier auf zynische Art und Weise die Vorstellung von der verwandtschaftsstiftenden Kraft von Erziehung, die auch in mittelalterlichen Texten häufig begegnet.

32 Margaret Atwood: *The Handmaid's Tale*. London 2005. (=Vintage Future Classics.) p. 34.

2. Methodische Vorüberlegungen

2.1. ›Generation‹ – Begriffsbestimmung und Forschungsüberblick

Interessiert man sich für die aktuellen Verwendungsweisen des Wortes ›Generation‹ in der Gegenwartssprache, liefert ein Blick in das *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* eine Aufstellung der Bedeutungen bestehend aus den fünf folgenden Einträgen:

1. »einzelnes Glied der Geschlechterfolge, bei der Großeltern, Eltern, Kinder, Enkel unterschieden werden«,
2. »in der Entwicklung einer Tier-, Pflanzenart die zum Prozess der Fortpflanzung gehörenden Tiere, Pflanzen«,
3. »Gesamtheit der Menschen ungefähr gleicher Altersstufe (mit ähnlicher sozialer Orientierung und Lebensauffassung)«,
4. »ungefähr die Lebenszeit eines Menschen umfassender Zeitraum; Menschenalter«,
5. »in der technischen Entwicklung auf einer bestimmten Stufe stehende, durch eine bestimmte Art der Konzeption u. Konstruktion gekennzeichnete Gesamtheit von Geräten o. Ä.«³³

Dabei sind die Einträge zwei, drei und fünf als speziellen Fachsprachen (Biologie, Soziologie, Technik) zugehörig markiert. Bei »Generation« handelt sich also um einen alltags- wie fachsprachlich genutzten Begriff, der »mit wechselnden Bedeutungen und in wechselnden Theorie- und Wissenskontexten«³⁴ Anwendung findet und in dessen schillernder Bedeutungsvielfalt, Ohad Parnes, Ulrike Vedder und Stefan Willer sprechen von »nicht reduzierbare[r] Vielgestaltigkeit«³⁵,

33 Art. ›Generation‹, in: DWDS, (<https://www.dwds.de/wb/Generation> [Stand 22.04.2023]); nicht berücksichtigt wird die im DWDS ebenfalls aufgeführte biologisch-fachsprachliche Verwendungsweise des Wortes, da sie im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle spielt.

34 Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 20.

35 Ebd., S. 11; zu Herkunft und Geschichte des Wortes ›Generation‹ und seiner Verwendung vgl. ebd., S. 21–39, Fietze, Historische Generationen, 2009, S. 24f.

Potential als auch Herausforderung seiner konzeptionellen Verwendung im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit liegen. Viel zitiert ist die Bemerkung in Sigrid Weigels wissenschaftsgeschichtlich orientierter Monographie über das Generationenkonzept als Schlüsselbegriff natur- wie geisteswissenschaftlicher Theoriebildung, keinen anderen Begriff würden sich »so viele und unterschiedliche Fachwissenschaften [teilen], wie den der Generation.«³⁶

Das Stichwort ›Generation‹ hat einen angestammten Platz in so verschiedenen Disziplinen wie Anthropologie, Soziologie, Biologie, Medizin, Psychologie, Geschichtswissenschaft, Pädagogik etc. – ganz abgesehen vom populären Sprachgebrauch in Feuilleton und Werbung einerseits und der Verwendung als *terminus technicus* in Labors und Werkstätten andererseits, wo die Abfolge von Experimenten und Modellen in Generationen erfaßt wird. Denn Generationen werden nicht nur erzählt, sondern auch gezählt [...].³⁷

In Anbetracht des seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts anhaltenden Booms generationentheoretischer Untersuchungen³⁸ in so unterschiedlichen Disziplinen wie den oben von Weigel genannten, haben es sich einige für den deutschsprachigen Raum inzwischen als einschlägig geltende monographische Arbeiten zur Aufgabe gemacht, sowohl die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung, die »*longue durée* des [Generationenk]onzepts«³⁹ im Detail nachzuvollziehen, als auch eine differenzierte, fachübergreifende Analyse seiner aktuellen Anwendung in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen vorzulegen.⁴⁰ Unter Rückgriff auf diese Untersuchungen soll im Folgenden ein kurzer Überblick über den Forschungsstand gegeben werden, wobei der Fokus auf den sozial- und geisteswissenschaftlichen Verwendungsweisen des Konzepts, und dabei wiederum speziell auf seiner genealogischen und pädagogischen Ausprägung, liegen wird, die das methodische Grundgerüst dieser Arbeit bilden. Obwohl also die naturwissenschaftlichen Dimensionen des Begriffs im Rahmen dieser Untersuchung nicht aufgearbeitet werden können, bleibt es trotzdem zentral, sich »Generation« als einen an der Schnittstelle von Natur und Kultur angesiedelten Begriff zu vergegenwärtigen, der sowohl als kulturelle Kategorie als auch als darauf aufbauendes wissenschaftliches Konzept grundlegend aus der Beobachtung der

36 Weigel, Genea-Logik, 2006, S. 10.

37 Ebd., S. 10; auch Riedel spricht von einem Grundterminus »der Anthropologie, Soziologie sowie der neueren Literatur-, Kunst und Geschichtswissenschaften« (Art. ›Generation‹, in: HWdPh, Bd. 3, 1974, Sp. 274).

38 Vgl. Fietze, Historische Generationen, 2009, S. 61.

39 Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht, 2003, S. 182. [Hervorhebung im Original]

40 In Auswahl seien hier genannt: Jureit, Generationenforschung, 2006; Weigel, Genea-Logik, 2006; Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008; Fietze, Historische Generationen, 2009.

»anthropologisch-biologischen Grundtatsache«⁴¹ des universalen Rhythmus menschlichen Lebens von Geburt, Heranwachsen, eigener Fortpflanzung, gesellschaftlicher Teilhabe und Tod hervorgegangen ist. Jureit/Wildt sprechen in diesem Zusammenhang von einer allen Menschen gemeinsamen »Alltagserfahrung«⁴², die sich »als zyklisches Zeitmodell und Berechnungsgröße des Menschenalters«⁴³ in der kulturellen Konzeption von individueller und kollektiv erlebter Geschichte niedergeschlagen hat. Mögen vormodernes und modernes Zeiterleben auch als grundlegend verschieden angenommen werden, worauf später noch genauer zurückzukommen sein wird, hat sich doch diese Bedeutungsdimension von »Generation« im Sinne von Abkunft, »Nachkommen-schaft«⁴⁴, Abfolge – so hat auch der Blick ins DWDS gezeigt – bis heute erhalten. Dieser diachron-genealogisch ausgerichteten Verwendungsweise von »Generation« steht eine synchron orientierte gegenüber, die allgemein als genuin moderne Prägung des Begriffs angesehen wird und den Aspekt der »Zeitgenossenschaft«⁴⁵ und der zeitgleichen Existenz als ungleichzeitig empfundener Phänomene⁴⁶ fokussiert. (Geläufig ist in diesem Zusammenhang auch die Unterscheidung in einen »vertikalen« und einen »horizontalen« Generationenbegriff.)⁴⁷

Damit sind bereits zwei der »vielfältige[n] Bedeutungsdimensionen«⁴⁸ angesprochen, die das Spannungsverhältnis ausmachen, in dem das semantische Spektrum des Konzeptes »Generation« oszilliert. Eng an diese zwei perspektivischen Richtungsachsen gekoppelt, ist eine weitere Dichotomie, die die Verwendung des Generationenbegriffs kennzeichnet: die Unterscheidung zwischen einem biologisch und einem kulturell-sozial fundierten Generationenkonzept.⁴⁹ Ist von »Generation« die Rede, kann damit einerseits das Resultat menschlicher Generativität angesprochen sein, durch das Individuen von Geburt an in einem generationell beschreibbaren Geflecht aus »soziale[n] Bezüge[n]«⁵⁰ verortet sind, andererseits eine auf Basis von »jahrgangsmäßig bzw. lebensgeschichtlich gemeinsame[n] oder gleichzeitige[n] Erfahrung[en]«⁵¹ zustande kommende Ver-

41 Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 38.

42 Jureit/Wildt, Generationen, 2005, S. 7.

43 Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 10.

44 Ebd., S. 25.

45 Ebd.

46 Berühmt in diesem Zusammenhang ist die vom Kunsthistoriker Wilhelm Pinder geprägte Formulierung von der »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen« (vgl. Das Problem der Generation, 1928, S. 1).

47 Vgl. Nagengast/Schuh, Natur vs. Kultur, 2008, S. 11–14.

48 Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht, 2003, S. 179.

49 Vgl. Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 64.

50 Ebd.

51 Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht, 2003, S. 180.

gemeinschaftungsform – über deren reale Existenz oder zumindest faktische gesellschaftliche Relevanz durchaus gestritten wurde. Mag das beschriebene Differenzkriterium zunächst wie eine Wiederholung des ersten wirken, – was auch nicht ganz von der Hand zu weisen ist, da gemeinhin biologisch fundierte Generationenkonzepte mit horizontal-diachronen Betrachtungsweisen und kulturell-soziale Generationenkonzepte mit vertikal-synchronen Betrachtungsweisen assoziiert werden, liegt dabei, wie sich später noch zeigen wird, trotzdem keine zwangsläufige Kongruenz vor.

Eine weitere Dimension stellt der Grad der sozialen Ausdehnung dar, die Größe der Gruppen und Einheiten, die mit dem Kollektivierungsbegriff »Generation« gefasst werden. Hierbei können sowohl mikro- als auch makrosoziale Personenverbände in den Blick treten, sowohl Einheiten, die nur wenige Individuen umfassen, zum Beispiel im Rahmen der Kleinfamilie, aber auch gesamtgesellschaftliche Phänomene können beschrieben werden (hier sei exemplarisch auf die Stichworte »Generationengerechtigkeit« und »Generationenvertrag« hingewiesen).⁵²

Außerdem ist die »Blickrichtung« des Konzepts variabel; es können sowohl intergenerationelle Prozesse, also Vorgänge zwischen verschiedenen Generationen fokussiert werden, als auch intragenerationelle, nur eine spezifische Generation betreffende Gegebenheiten.

Aus den beschriebenen Dimensionen des Begriffs ergibt sich zusammengefasst ein erstes Raster, zwischen dessen gedachten Achsen sich das Verwendungsspektrum von »Generation« aufspannt. Mit »Generation« können also, wie bereits festgestellt,

- inter- vs. intragenerationelle,
- biologisch vs. kulturell fundierte,
- synchrone vs. diachrone,
- mikro- vs. makrosoziale Phänomene thematisiert werden.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass es sich dabei keineswegs um Ausschlusskategorien handelt, sondern dass es durchaus Überblendungs- und Übergangsbereiche gibt, in denen die auf derselben Betrachtungsebene angesiedelten Bedeutungsdimensionen gleichzeitig fokussiert werden. Um das verdeutlichen zu können, ist es wichtig, auf ein weiteres zentrales Differenzkriterium zur Systematisierung der Verwendungsweisen von »Generation« zu sprechen zu kommen, das sich zu Beginn der Ausführungen bereits kurz angedeutet hat, allerdings in das entworfene Raster nicht integriert werden kann,

52 Vgl. beispielsweise Jürgen Zinnecker, *Das Problem der Generationen*, 2003, S. 45, wobei Zinnecker sogar von einem dreischichtigen Modell aus »mikro-, meso- und gesamtgesellschaftliche[n] Prozesse[n]« ausgeht.

da es auf der Metaebene des Verwendungskontextes von »Generation« anzusiedeln ist. Es handelt sich um die Unterscheidung von »Generation« als einem Alltagssprachlichen, meist nicht näher hinterfragten Begriff zur Beschreibung einer bestimmten Form sozialer Kollektivierung, die sich auf Basis von Merkmalen wie Altersgleichheit, geteilter Erfahrung und einem gemeinsamen Lebensgefühl konstituiert, und »Generation« als einer wissenschaftlichen Kategorie, die sich beispielsweise mit den Bedingungen der Herausbildung und Entwicklung solcher Vergemeinschaftungen und ihrem Potential zur Herbeiführung gesellschaftlicher Veränderungen beschäftigt. Ich folge der Terminologie von Ulrike Jureit, die diesem Umstand Rechnung trägt, indem sie zwischen »Generation« als »Selbstthematisierungsformel« und »analytischer Kategorie«⁵³ unterscheidet.

Selbstthematisierung meint in diesem Zusammenhang zum einen, dass sich jemand in Beziehung zu sich selbst setzt, diese Selbstbetrachtung reflektiert und sich zugleich einem Kollektiv zugehörig fühlt, das er für sein eigenes Selbstverständnis als relevant ansieht und durch das er sich mit anderen, die er als gleich oder zumindest ähnlich erachtet, verbunden glaubt.⁵⁴

Insofern ist »Generation« als Selbstthematisierungsformel ein Konzept, das dem Bedürfnis von Individuen nach sozialer Zugehörigkeit, persönlicher Verortung und Konstruktion von Identität nachkommt, gleichzeitig kann es aber auch genutzt werden, um als Kollektiv gesellschaftlich in Erscheinung zu treten und zu agieren.

Durch die jahrgangsbedingte Teilhabe an spezifischen historischen Ereignissen, die eine bestimmte Generation konstituiert, wird der einzelne so einerseits zum Teil einer Gruppe und andererseits zu deren gleichsam natürlichen Repräsentanten.⁵⁵

»[G]enerationelle Selbstbeschreibung[en]« treten also auch in Form von »sozialen Gruppierungen« zu Tage, die sich »als *Generationen* imaginieren und artikulieren, um auf diesem Wege bestimmte Interessen oder Bedürfnisse in die Gesamtgesellschaft zu kommunizieren«⁵⁶. Beide Prozesse, sowohl die individuelle Verortung innerhalb einer Generation als auch die generationelle Vergemeinschaftung in einem Kollektiv auf Basis »nur (geglaubter) Gemeinsamkeit«⁵⁷,

53 Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 9.

54 Ebd., S. 9; es muss in diesem Zusammenhang allerdings erwähnt werden, dass im Generationendiskurs keine Einigkeit darüber besteht, ob Generationenbildung durch einen aktiven Prozess (im Sinne eines Selbstbestimmungsakts) vonstattengehen muss, oder ob Gruppen auch passiv, also »von außen« und eventuell auch erst nachträglich, als Generationen bestimmt werden können.

55 Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht, 2003, S. 180.

56 Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 9. [Hervorhebung im Original]

57 Hier wird allgemein auf die Ausführungen Max Webers zu Kollektivbildungen zurückgegriffen, wie er sie im Rahmen seiner Überlegungen zur Entstehung ethnischer Gemein-

sind dabei selbstverständlich aufeinander bezogen und stehen in einem Verhältnis »gegenseitige[r] Wechselwirkung«⁵⁸.

Dabei stellen individuelle Selbstbeschreibungen nicht nur übergreifende Identitätsangebote mit Handlungsrelevanz bereit, sondern diese »selbstgesponnenen Bedeutungs-gewebe« [...] wirken als scheinbar feststehende Größen auch auf diejenigen wieder zurück, die an ihrer Herstellung selbst beteiligt sind.⁵⁹

»Generation« kann den sich mit ihr identifizierenden Mitgliedern orientierende Lebensentwürfe, Deutungen von historischen Ereignissen und die eigene Positionierung darin, Sinnkonstruktionen, Erklärungsmuster für das persönliche Verhalten, politische Einstellungen u.v.a.m. zur Verfügung stellen – ein Angebot, das von den sich zugehörig fühlenden Individuen aufgegriffen, »in den eigenen Deutungshaushalt«⁶⁰ integriert, abgewandelt und verinnerlicht werden kann. Zugehörigkeitsgefühl und Identifikationspotential entstehen dabei auf der Grundlage von unterstellter Gemeinsamkeit, der Vorstellung, dass bedingt durch ungefähre Gleichaltrigkeit zum selben Zeitpunkt in der persönlichen Entwicklung ähnliche Erfahrungen gemacht wurden, man also auf dieselbe Art »geprägt« worden sei und dadurch eine altersgruppenspezifische Parallelität im »Denken, Fühlen und Handeln«⁶¹ zeige. Die Eigenschaft von Generationenbildung, auf Basis von geglaubter Gemeinsamkeit vonstattenzugehen, rückt, so hat unter anderem Mark Roseman vorgeschlagen,⁶² »Generation« als Selbstthematierungsformel in die Nähe der von Benedict Anderson beschriebenen Vergemeinschaftungsform der »imagined communities«⁶³ (und zeigen damit eine gewisse Ähnlichkeit zu Strukturmustern wie »Nation« oder »Klasse«). »Das heißt zunächst einmal nur, dass es sich um keine feststehenden Entitäten handelt, denn *Generationen* gibt es nicht einfach, sondern sie werden gemacht.«⁶⁴ Dabei geht es nicht darum, »Generationen« den Status als reale Phänomene mit tatsächlicher gesellschaftlicher Relevanz und Wirkmacht abzusprechen, sondern sie als soziale Konstrukte »von bemerkenswerter Kontinuität«⁶⁵ anzuerkennen, die auf der gefühlten Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder basieren – weswegen Ulrike Jureit auch von »gefühlten Gemeinschaften«⁶⁶ spricht –, und die hinsichtlich

schaftsbeziehungen entwickelt hat (vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2010, S. 305–311, hier S. 307).

58 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 40.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 41.

62 Vgl. Roseman, *Generationen als »Imagined Communities«*, 2005, S. 180–199; vgl. ebenfalls Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 41.

63 Anderson, *Imagined Communities*, 1983.

64 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 41.

65 Ebd., S. 124.

66 Ebd., S. 17. [Hervorhebung im Original]

»Bindungsintensität, Identitätsbezug und Handlungsrelevanz«⁶⁷ erheblich variieren können. Diese hohe Flexibilität der Vergemeinschaftungsform »Generation« in Kombination mit einer immer auch mitvorhandenen genealogischen Dimension dieser Form der Kollektivbildung, schließlich schließt der Faktor Altersgleichheit auch die Aspekte Herkunft und geteilte Vergangenheit in das Konzept mit ein, macht ihr hohes identitätsstiftendes Potential als Selbstthematisierungsformel aus.

Die Frage nach der eigenen Identität ist immer auch eine Frage nach Herkunft und Tradition. Offensichtlich empfinden es viele als notwendig, sich nicht nur sozial und gesellschaftlich, sondern eben auch generativ zu verorten.⁶⁸

Das Potential, all dies leisten zu können, mag mit eine Erklärung für die anhaltende Popularität des Konzepts seit Ende des 18. Jahrhunderts⁶⁹ bieten.

Parallel zu dieser neuen, synchron ausgerichteten Vergemeinschaftungsform entwickelt sich seit dem späten 18. Jahrhundert auch das Generationenkonzept als analytische Kategorie. Dabei macht die Erforschung von »Generation« als »Kategorie kollektiver Selbstbeschreibung«⁷⁰ heute nur einen Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit »Generation« aus. In den verschiedenen Disziplinen haben sich unterschiedliche Ansätze entwickelt, das Generationenkonzept für sich in den Dienst zu nehmen. In den Geschichtswissenschaften beispielsweise wird »Generation« unter anderem zu Zwecken der Ordnung und Periodisierung von Geschichte genutzt, in der Soziologie gilt sie vorwiegend als mögliches Modell zur Erklärung gesellschaftlichen und politischen Wandels, in der Psychologie liefert das Konzept einen Ansatz zur Beschreibung »transgenerationaler Übertragungen [...] unbearbeiteter Inhalte [...] und Konflikte[...]⁷¹, in der Pädagogik wiederum wird im Bereich der Theoriebildung auf Basis des Generationenbegriffs die Definition eines transhistorischen Erziehungsbegriffs entwickelt, während empirische Ansätze sich mit den Faktoren des Gelingens oder Scheiterns der Tradierung der kulturellen Güter einer Gesellschaft von einer Generation zur nächsten beschäftigen. Damit ist nur ein kleiner Ausschnitt der vielseitigen Einsatzbereiche von »Generation« als analytischer Kategorie benannt, es sollte aber selbst an diesen wenigen Beispielen deutlich geworden sein, dass die jeweils zugrunde liegenden Verwendungsweisen des Begriffs stark differieren müssen, um so flexibel eingesetzt werden zu können. In dem Zusammenhang sei noch einmal an die oben beschriebenen Facetten des Bedeutungsspektrums von »Generation« erinnert, die dieser »beachtlichen terminolo-

67 Ebd., S. 124.

68 Ebd., S. 125.

69 Vgl. ebd., S. 124.

70 Ebd., S. 127.

71 Ebd., S. 16f.

logischen Polyvalenz«⁷² zugrunde liegen.⁷³ Das entwickelte Raster hilft zu verdeutlichen, welche verschiedenen Generationenkonzepte im Kontext der wissenschaftlichen Verwendung Anwendung finden und inwiefern sie sich unterscheiden. So können beispielsweise Versuche, historische Vorgänge generationell zu beschreiben oder zu erklären, sowohl horizontal-synchron angelegt sein und mit der Gleichzeitigkeit paralleler Generationen zu einem Zeitpunkt argumentieren, genauso können sie aber auch vertikal-diachrone Generationenabfolgen in den Blick nehmen und Geschichte über ihre Formierung und Ablöse strukturieren.⁷⁴ Beide Ansätze wären dabei intergenerationell und an der Erfassung von makrosozialen Strukturen orientiert. Im Bereich der pädagogischen Generationenforschung dagegen werden eher mikrosoziale Formationen in den Blick genommen, in dem sie sich auf die konkreten Orte der Sozialisation von Kindern und Jugendlichen konzentriert und sich (in modern-westlichen Gesellschaften) dementsprechend vor allem mit Familien und Bildungsinstitutionen beschäftigt; so auch Ulrike Jureit: »Familiale Generationenforschung fokussiert stärker interstatt intragenerationelle Beziehungen und hinterfragt auf der Mikroebene deren gesellschaftliche Relevanz.«⁷⁵ Obwohl auf mikrosoziale Strukturen fokussiert, wird hier also durchaus eine Relation mit makrosozialen Zusammenhängen gesehen. Die verschiedenen Perspektiven, die der Generationenbegriff eröffnet, schließen sich, wie bereits erwähnt, oft nicht gegenseitig aus, sondern stehen in einem direkten Zusammenhang und treten wechselseitig in den Blick. Besonders deutlich wird das anhand der Migrationsforschung, die offenlegt, wie sehr sich in der Erfassung und Ordnung von größeren Einwanderungsbewegungen in Generationen, synchrone und diachrone, biologisch und erfahrungsfundierte Generationenvorstellungen überschneiden. Die Gepflogenheit, Migrantenfamilien in Generationen einzuteilen, die Einwanderer also als erste Generation, ihre Kinder als zweite Generation etc. zu bezeichnen, legt zunächst ein deutlich biologisches Generationenverständnis zugrunde, das vom Prinzip menschlicher Generativität ausgeht. Indem durch diese Einteilung aber auch die »strukturell ähnlichen Bedingungen«⁷⁶ deutlich werden, denen sich jede dieser Generationen gegenübersteht – die erste Generation hat sich mit anderen Problemen ausein-

72 Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 8.

73 Einen frühen Versuch der terminologischen Differenzierung des analytisch gebrauchten Generationenbegriffs hat beispielsweise Thomas Schuler unternommen; er unterscheidet sieben Begriffsvarianten (vgl. Der Generationsbegriff, 1987, S. 23–41).

74 »Zum einen wird der Generationenansatz dazu genutzt, um gleichzeitig auftretende, aber konkurrierende Gesellschafts- oder Politikentwürfe an kollektive Handlungsträger zu binden, zum anderen wird geschichtlicher Wandel durch die Abfolge einander ablösender Generationen periodisiert« (Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 16, 53–61, hier S. 54).

75 Ebd., S. 62.

76 Ebd., S. 65.

anderzusetzen als die zweite und wiederum die dritte – tritt auch »Generation« als Erfahrungsgemeinschaft in den Blick.

Daraus kann auch ein Gemeinschaftsgefühl entstehen, das sich in Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und gegenüber den abweichenden Migrationserfahrungen jüngerer und älterer Einwanderer konstituiert. [...] Als generationsstiftend wäre in diesem Sinne also die gemeinsame Erfahrung anzusehen, als Migrantenkinder in einer politisch, wirtschaftlich und/oder kulturell differenten Mehrheitsgesellschaft aufzuwachsen [...].⁷⁷

Wie an den beschriebenen Beispielen deutlich geworden sein sollte, machen gerade die verschiedenen, zunächst vielleicht kontradiktorisch wirkenden Dimensionen des Generationenkonzepts eine seiner Stärken aus, indem sie »Generation« als analytischer Kategorie ermöglichen, als ein Scharnier- oder Verbindungselement zu fungieren, das Phänomene auf Ebene von Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Kontinuität und Wandel, »biographischem Zeiterleben und dem Voranschreiten der Geschichte«⁷⁸ zu verzahnen vermag. Das gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn im Folgenden noch einmal genauer auf die einzelnen Verwendungsweisen und Begriffsbildungen von »Generation« in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen eingegangen wird. Dabei folge ich der in der gegenwärtigen Theoriebildung inzwischen üblich gewordenen Vorgehensweise, grundlegend zwischen einem horizontal-synchronen und einem vertikal-diachronen Generationenbegriff zu differenzieren – wobei sich auch hier bestätigen wird, in diesem Punkt ist Johannes Brehm voll zuzustimmen, »dass diese Dichotomie nicht in völliger Konsequenz besteht oder als strikt einhaltbar gesehen werden sollte«⁷⁹.

2.1.1. Der horizontal-synchrone Generationenbegriff

2.1.1.1. Begriffsklärung

Die horizontal-synchron ausgerichtete Verwendung des Generationenbegriffs, wie sie auch »Generation« als Selbstbeschreibungsformel zugrunde liegt, dominiert seit Jahren den wissenschaftlichen Diskurs, vor allem im Bereich der Soziologie und der Geschichtswissenschaft.⁸⁰ Im Mittelpunkt der analytischen Auseinandersetzung steht und stand dabei schon immer »die Frage nach Ursachen und Wirkungsweisen gesellschaftlicher Veränderungen«⁸¹ und nach der

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 14.

⁷⁹ Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 10.

⁸⁰ Vgl. Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 180, 182.

⁸¹ Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 11.

Rolle, die generationellen Vergemeinschaftungen in diesem Zusammenhang zukommt.

Wenn die heutige Soziologie Generationsforschung *sui generis* betreibt, dann geht es um die überwiegend empirische Ermittlung lebensgeschichtlicher Erfahrungen, [...] um die Generation als Agentur des sozialen und kulturellen Wandels⁸².

Ähnlich urteilt Beate Fietze, die die Frage nach der Relation von »Generation und sozialem Wandel« als »die klassische Problemstellung«⁸³ der Generationssoziologie bezeichnet. Ausgangspunkt der Problemstellung, so Sigrid Weigel, ist dabei »Generation« als »die Einheit einer altersspezifischen Gruppe«,

[d]eren ähnliche Einstellungen, Lebensstile und Verhaltensweisen [...] auf jahrgangsmäßig bzw. lebensgeschichtlich gemeinsame oder gleichzeitige Erfahrungen zurückgeführt und zugleich über die Abgrenzung oder Differenz zu anderen Generationen definiert [werden].⁸⁴

Ulrike Jureit spricht analog dazu von einem Erklärungsansatz, der die »spezifische Ausprägung des Denkens, Fühlens und Handelns« einer Gruppe durch Rückbindung an »ähnlich gelagerte Sozialisations- und Prägungszusammenhänge« begründet, betont aber zusätzlich den Aspekt der »gefühlte[n] Verbundenheit«, der so »zwischen Angehörigen verwandter Jahrgänge«⁸⁵ entstehen könne. Auch Nagengast/Schuh rekurrieren in ihrer Bestimmung des horizontal-synchronen Generationenbegriffs auf eine vorgestellte Vergemeinschaftungsform, wenn sie von »Generation« als der »Bezeichnung für soziale Gruppierungen« sprechen, »die aufgrund ihres Alterszusammenhangs eine imaginierte kollektive Identität ausbilden und sich dadurch von anderen Gruppierungen absetzen«⁸⁶. Einen etwas anders gelagerten Ansatz verfolgt Heinz Kittsteiner, der, von »geschichtlichen Notwendigkeiten« und generationenübergreifenden »Grundaufgaben«⁸⁷ ausgehend, nicht in der parallelen Sozialisierung einer Altersgruppe, sondern in der »altersspezifische[n] Auseinandersetzung mit einer gesellschaftlich und politisch dominierenden Grundkonstellation«⁸⁸ den Ausgangspunkt für das Herausbilden von Generationenverbünden sieht.

Die mit dem soziologischen Generationenkonzept erfasste Form der Kollektivierung und Selbstbeschreibung wird dabei allgemein hin gerne als ein genuin modernes Phänomen beschrieben, wobei zwei Hauptargumentationspunkte ins

82 Weigel, *Genea-Logik*, 2006, S. 110.

83 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 68.

84 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 180.

85 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 7f.

86 Nagengast/Schuh, *Natur vs. Kultur*, 2008, S. 20.

87 Kittsteiner, *Die Generationen der ›Heroischen Moderne‹*, 2005, S. 202f. [Hervorhebung im Original]

88 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 57.

Feld geführt werden, um diesen Anspruch zu begründen. Zum einen wird auf Ebene der Wortsemantik argumentiert, also auf die nicht gebräuchliche Verwendung von »Generation« mit der beschriebenen Bedeutung in der Vormoderne hingewiesen. Zum anderen wird, meist in Rückbezug auf Reinhart Koselleck, von einer sich im Übergang zur Frühen Neuzeit entwickelnden, gänzlich neuen Wahrnehmung von Zeit ausgegangen, die als notwendige Voraussetzung für ein horizontal-synchrones Generationenverständnis angesehen wird. Koselleck geht dabei von einer Verschiebung des Verhältnisses von »Erfahrungsraum und Erwartungshorizont«⁸⁹ im Zuge der Neuzeit aus, die zu einer Entkoppelung der zuvor eng verzahnten Kategorien »Erfahrung« und »Erwartung« führte.

Neu war, daß sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösen, was alle bisherigen Erwartungen geboten hatten. Und was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten.⁹⁰

Im Zuge dieser Entwicklung sei die in Antike und Mittelalter vorherrschende »Vorstellung eines an den genealogischen Ursprung zurückgebundenen, zyklischen Zeitlaufs«, die eine Wiederholung des ewig Gleichen annahm, von »linearen Entwicklungsmodelle[n]«⁹¹ von Zeit abgelöst worden. »Erfahrung der Vergangenheit und Erwartung der Zukunft korrespondierten [...] nicht mehr«⁹², was auf gesellschaftlicher Ebene zur Entwicklung eines »lineare[n] Fortschrittsmodell[s]«, »auf der Ebene des Individuums« zu dem »Konzept biographischer Entwicklung«⁹³ geführt habe. Der Mensch verstehe sich zunehmend nicht länger als Bestandteil einer göttlich geordneten, einem Heilsplan folgenden und auf das Jenseits hin ausgerichteten Welt, sondern beginnt sich selbst als für die Gestaltung und Verbesserung seiner eigenen und der kollektiven Zukunft verantwortlich zu sehen. Damit einher gehe auch die Individualisierung geschichtlicher Erfahrung als einer jeweils »besondere[n], unwiederholbare[n], einmalige[n] Zeit«⁹⁴:

Vor diesem Hintergrund änderte sich die Generationserfahrung grundlegend, denn durch Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Ereignisse wuchs der *geschichtlichen Zeit eine erfahrungsstiftende Qualität* zu, die seither die Generationen voneinander trennt.⁹⁵

89 Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 1989, S. 354.

90 Ebd., S. 364.

91 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 29.

92 Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 1979, S. 365.

93 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 29.

94 Ebd., S. 31.

95 Ebd., S. 32. [Hervorhebung im Original]

Erst auf Basis dieser veränderten Zeiterfahrung, so die Argumentation von Beate Fietze, wurde die Bildung horizontal-synchroner Generationenverbände überhaupt möglich, da die Wahrnehmung der eigenen geschichtlichen Zeit, der jeweiligen historischen Gegebenheiten als einmalig und nie dagewesen, Voraussetzung für die Differenzenerfahrung ist, die für die Ausbildung generationeller Gruppierungen notwendig sei.

Den grundsätzlich durchaus einleuchtenden Betrachtungen Kosellecks und den an sie anknüpfenden generationentheoretischen Ableitungen soll und kann an dieser Stelle keine umfassende Auseinandersetzung aus mediävistischer Perspektive gewidmet werden, da die Anwendung soziologischer Generationenkonzepte auf mittelalterliche Texte kein Anliegen der vorliegenden Arbeit ist. Es sei aber zum einen auf die kritische Auseinandersetzung mit dem Modernitätsanspruch des soziologischen Generationenkonzepts bei Nagengast/Schuh hingewiesen, die sehr wohl für die Möglichkeit eines gewinnbringenden Einsatzes »soziologischer Generationenkonzepte [...] in der Vormoderne«⁹⁶ plädieren, und zum anderen immerhin zu bedenken gegeben, ob der vollkommene Dualismus von vormoderner, zyklischer und moderner, linearer Zeiterfahrung wirklich in der beschriebenen Totalität veranschlagt werden sollte, oder ob sich nicht eher zu allen Zeiten beide Formen der Zeiterfahrung (wenn auch in sehr unterschiedlichem Mischverhältnis) finden lassen können.⁹⁷ Schließlich ist beispielsweise die »Ewige Wiederkunft des Gleichen«⁹⁸ ein zentraler Gedanke noch in der Philosophie Friedrich Nietzsches und beinhalten auch modernste Gesellschaften Elemente der bei Koselleck als spezifisch vormodern veranschlagten Vorstellungen einer göttlich geordneten, jenseitsorientierten Welt. Genauso ist das für die Vormoderne veranschlagte, von Beate Kellner als auf zyklischer Kontinuität basierend beschriebene Zeitverständnis mit Ambivalenzen und

96 Nagengast/Schuh, *Natur vs. Kultur*, 2008, S. 24–29, hier S. 29; immerhin die Möglichkeit synchroner Generationenbildung auch in vormodernen historischen Epochen sieht Zinnecker, *Das Problem der Generationen*, 2003, S. 46.

97 Gegen die Annahme einer Koexistenz zyklischer und linearer Zeitwahrnehmung im genealogisch geprägten Mittelalter spricht sich Peter Czerwinski aus (vgl. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung, 1993, S. 259–320); eine Relativierung seiner Position findet sich bei Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 79; interessant in diesem Zusammenhang auch der Beitrag von Silvan Wagner, der dem späthöfischen Märe *Helmbrecht* (13. Jahrhundert) deutliche Züge eines »modern-evolutiven« Zeitverständnisses attestiert (Nichts Neues unter der Sonne?, 2008, S. 67–94, hier S. 74) und Horst Brunners Ausführungen zu Wolframs *Parzival* als einem Roman, der mit Vorstellungen »historische[r] Differenzen«, »historischen Wandel[s]« und »kultureller Differenzen« zwischen zwei Generationen operiert (*Artus der wise höfische man*, 2008, S. 39).

98 Grundlegend dargelegt erstmals in Fröhliche Wissenschaft, 4. Buch, Aph. 341; vgl. dazu einführend Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft*, 1956, S. 161–178; für eine umfassende Aufarbeitung zyklischer Zeitvorstellung sowohl vor Nietzsche, vor allem aber in dessen Rezeption vgl. Harders, *Der gerade Kreis*, 2007.

Brüchen durchsetzt⁹⁹ – ist es doch gerade das Spannungsverhältnis von exorbitantem Anfang und sich daraus ableitender Kontinuität, das die paradoxe mittelalterliche Denkform »Genealogie« so speziell auszeichnet. Dazu aber an anderer Stelle mehr – im folgenden Abschnitt soll nun ein kurzer Überblick über die den horizontal-synchronen Generationenbegriff bestimmende Forschungsdiskussion gegeben werden.

2.1.1.2. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Die Anfänge der modernen wissenschaftlich-analytischen Begriffskonzeptualisierung und Theoriebildung von »Generation« reichen bis ins 18. Jahrhundert zurück – schon Immanuel Kant argumentiert sein Konzept des universalen gesellschaftlichen Fortschrittes mit dem Generationenbegriff¹⁰⁰ –, sie gewinnen im 19. Jahrhundert zunächst im Kontext von »positivistisch-biologistische[n]«¹⁰¹ Ansätzen zunehmend an Bedeutung, deren Interesse vor allem der Möglichkeit gilt, den »zeitlichen Abstand zwischen zwei Generationen in quantitativer Weise zu bestimmen [...] und dadurch die Wirkdauer einer Generation«¹⁰² festsetzen zu können, und erreichen ihren Höhepunkt mit Karl Mannheims 1928 erschienenem Beitrag, der sich im Rahmen einer »formal soziologische[n]« Analyse dem »Problem der Generationen«¹⁰³ annimmt und damit bis heute die synchrone Generationentheorie maßgeblich geprägt hat. Mannheim setzt sich in seinen Ausführungen explizit von dem von ihm als speziell französische Strömung klassifizierten positivistischen Ansatz ab, den er beispielsweise durch die Philosophen Auguste Comte und François Mentré vertreten sieht und die »ihre Beobachtungen einer schubweisen politischen wie sozialen Veränderung der modernen Gesellschaft auf das Heranwachsen neuer Generationen« zurückführten, »deren Intervall von den Statistikern des 19. Jahrhunderts auf rund 30 Jahre festgelegt wurde«¹⁰⁴. Sie stehen damit exemplarisch¹⁰⁵ für das bis zum

99 Vgl. Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 125–127.

100 »Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäfte zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der sie das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatte, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können.« (Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, 1968, S. 20).

101 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 7.

102 Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 12.

103 Mannheim, Wissenssoziologie, 1970, S. 509–565, hier S. 524.

104 Jureit/Wildt, Generationen, 2005, S. 7; vgl. dazu auch Fietze, 2009, S. 32ff. Dabei handelt es natürlich keineswegs um eine im Kontext des Generationendiskurses neue Zeitspanne. Schon Herodot hatte »im Zusammenhang eines ersten Periodisierungsversuchs der ge-

Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschende, quantitativ orientierte Generationenkonzept, das gesellschaftlichen Fortschritt naturalisiert, indem er direkt an die Abfolge der Generationen gekoppelt gesehen wird:

Für die Darstellung und Analyse des geschichtlichen Wandels wird zwar nach antikem Vorbild die Kategorie des Lebensalters in Anspruch genommen; im Gegensatz zur Vormoderne dient die Aneinanderreihung der Lebensspannen nun jedoch nicht mehr der Rückbindung an den genealogischen Ursprung. Generationen im Sinne der Lebensalter werden stattdessen auf einem Zeitstrahl nacheinander aufgereiht, der – Generation für Generation – in eine auf die Vervollkommenung des gesellschaftlichen Zusammenlebens ausgerichtete Zukunft führt.¹⁰⁶

Einen deutlichen Schritt über den rein quantitativen Ansatz hinaus und damit schon ein gutes Stück in die Richtung eines qualitativen Generationenbegriffs¹⁰⁷ gehen die Darlegungen Wilhelm Diltheys, der das wissenschaftlich-analytische Konzept von »Generation« um eine kulturelle Komponente bereichert, indem er den Faktor »Prägung durch gemeinsame Erfahrung« in seine Überlegungen integriert und also »die erfahrungsstiftende Qualität der historischen Zeit in seine Geschichts- und Generationsbetrachtungen«¹⁰⁸ miteinbezieht.

Generation ist alsdann eine Bezeichnung für ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit von Individuen; diejenigen, welche gewissermaßen nebeneinander emporwuchsen, d. h. ein gemeinsames Kindesalter hatten, ein gemeinsames Jünglingsalter, deren Zeitraum männlicher Kraft teilweise zusammenfiel, bezeichnen wir als dieselbe Generation. Hieraus ergibt sich dann die Verknüpfung solcher Personen durch ein tieferes Verhältnis. Diejenigen, welche in den Jahren der Empfänglichkeit dieselben leitenden Einwirkungen erfahren, machen zusammen eine Generation aus.¹⁰⁹

schichtlichen Zeit« ein Jahrhundert in drei Menschenalter unterteilt und damit die Spanne einer Generation auf 33 Jahre festgelegt (Art. »Generation«, in: HWdPh, Bd. 3, 1974, Sp. 274).

105 Zu den weiteren Vertretern eines quantifizierenden Generationenansatzes gehören unter anderem Guiseppe Ferrari, Ottokar Lorenz und Gustav Rümelin (vgl. Mannheim, Wissenssoziologie, 1970, S. 510–514, inklusive eines kurzen Überblicks über die verschiedenen positivistischen Ansätze); für eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Versuchen, eine generalisierbare Gesetzmäßigkeit geschichtlicher Rhythmik zu finden, vgl. Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 7f.

106 Fietze, Historische Generationen, 2009, S. 34.

107 Das Gegensatzpaar wird ganz unterschiedlich bezeichnet; Karl Mannheim spricht von einem »positivistischen« und einem »romantisch-historischen« Zugriff auf die Generationenfrage (vgl. Wissenssoziologie, 1970, S. 509), Manfred Riedel von einem »biologisch-naturalen« und einem »historisch-hermeneutischen« (Art. »Generation«, in: HWdPh, Bd. 3, 1974, Sp. 276). Helmut Fogt wiederum unterscheidet einen »positivistisch-biologischen« und einen »historisch-lebensphilosophischen« Ansatz (Politische Generationen, 1982, S. 7). Häufig wird aber auch einfach zwischen einem quantitativen und einem qualitativen Ansatz unterschieden (vgl. beispielsweise Fietze, Historische Generationen, 2009, S. 32–38).

108 Ebd., S. 37.

109 Dilthey, Über das Studium der Geschichte, 1968, S. 37.

Gesellschaftlicher Wandel ist bei Dilthey damit nicht mehr allein das Ergebnis der natürlichen Rhythmik generationeller Ablöse, sondern ist auf die zu einem parallelen Lebensabschnitt geteilte Beeinflussung durch die vorherrschende »intellektuelle Kultur«¹¹⁰ und gegenwärtigen gesellschaftlichen und historischen Umstände zurückzuführen. Während Dilthey also das Kriterium der »Gleichzeitigkeit«¹¹¹ für das Entstehen von generationellen Zusammenhängen besonders stark macht, bringt der Kunsthistoriker Wilhelm Pinder den für den Generationendiskurs ebenso zentralen Gedanken der dadurch – synchron betrachtet – entstehenden »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen«¹¹², Pinder bemüht in diesem Zusammenhang auch das Bild der »Polyphonie«¹¹³, in die Diskussion mit ein.

Und in diesem Augenblicke ist eben jene Vorstellung schon da, deren Vorherrschaft hier der Krieg erklärt werden soll: die Idee der alleingültigen, »einheitlichen Zeit« mit ihrem einheitlichen »Fortschritt«; der zwingenden »Gegenwart«, die über die Existenzen hinrolle und hinrollen solle [...] – über Existenzen, deren Sinn mit darin liegt, daß sie verschieden alt und also alle noch an anderen, verschiedenen »Gegenwarten« beteiligt sind.¹¹⁴

Pinder macht, ausgehend von gleichzeitig existierenden und sich gegenseitig ablösenden Stilrichtungen in der Kunst, also auf das »*Nebeneinander* unterschiedlicher Generationen«¹¹⁵ zur selben Zeit aufmerksam und rückt damit neben der von Dilthey beschriebenen »jahrgangsmäßig bzw. lebensgeschichtlich gemeinsame[n] oder gleichzeitige[n] Erfahrungen« die Wichtigkeit der »Abgrenzung oder Differenz zu anderen Generationen«¹¹⁶ ins Blickfeld der Theoriebildung. Karl Mannheims Verdienst ist es, »Pinders Vorstellung der Kopräsenz unterschiedlicher Generationen [...] mit Diltheys Einsicht in die zeitgeschichtliche Abhängigkeit der Generationsbildung«¹¹⁷ zu verknüpfen. Sein erklärtes Ziel war es dabei, im Zuge einer »formal soziologischen Klärung die elementarsten Tatbestände am Generationenphänomen«¹¹⁸ zu entwickeln und damit generationenbasierte Forschung anderer Disziplinen, vor allem aus dem Bereich der Geschichtswissenschaften, erst zu ermöglichen. Zu diesem Zweck arbeitet Mannheim die »Fundamentalstrukturen«¹¹⁹ des Generationenphänomens heraus, indem er ein dreistu-

110 Ebd., S. 37.

111 Ebd.

112 Pinder, *Das Problem der Generation*, 1928, S. 1.

113 Ebd., S. 2.

114 Ebd., S. 3.

115 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 40. [Hervorhebung im Original]

116 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 180.

117 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 40.

118 Mannheim, *Wissenssoziologie*, 1970, S. 524.

119 Ebd.

figes terminologisches Gerüst entwickelt und die Ausbildung von Generationen in die Stadien »Generationslagerung«, »Generationszusammenhang« und »Generationseinheit«¹²⁰ gliedert – wobei die jeweils vorausgehenden Stadien unter bestimmten Bedingungen immer das Potential zur Ausformung der nächsten Stufe in sich enthalten.

Unter der Generationslagerung versteht Mannheim dabei eine sich aus natürlichen und gesellschaftlich-historischen Faktoren ergebende Verortung von Individuen im historischen Raum, die er der Klassenlagerung, der »schicksalsmäßig[] verwandte[n] Lagerung bestimmter Individuen im ökonomisch-machtmäßigen Gefüge der jeweiligen Gesellschaft«¹²¹ vergleichbar sieht. Ebenso sei man »[d]urch die Zugehörigkeit [...] zu ein und demselben ›Geburtsjahrgänge‹ unweigerlich »im historischen Strome des gesellschaftlichen Geschehens verwandt gelagert«¹²². Auch Mannheims Generationentheorie ist also natürlich-biologisch fundiert, erschöpft sich aber nicht darin. Die »Naturgegebenheiten«¹²³ des generationellen Wandels geben die Rahmenbedingungen vor, innerhalb derer auf Basis gesellschaftlicher Gegebenheiten eine Generationslagerung entstehe. Diese Rahmenbedingungen beschreibt Mannheim grundlegend als »das stete Neueinsetzen neuer Kulturträger«, »den Abgang der früheren Kulturträger«, »die Tatsache, daß die Träger eines jeweiligen Generationszusammenhangs nur an einem zeitlich begrenzten Abschnitt des Geschichtsprozesses partizipieren«, »die Notwendigkeit des steten Tradierens (Übertragens) der akkumulierten Kulturgüter« und »die Kontinuierlichkeit des Generationswechsels«¹²⁴.

Die Naturalfaktoren [...] stellen den fundamentalsten Spielraum historischsozialen Geschehens dar. *Aber gerade weil sie Konstanten, also als solche immer vorhanden sind, kann aus ihnen der Wandel in seiner jeweiligen Besonderheit nicht erklärt werden.*¹²⁵

Erst der »gemeinsame historisch-soziale[] Lebensraum«, die »Möglichkeit an denselben Ereignissen, Lebensgehalten usw. zu partizipieren und noch mehr, von derselben Art der Bewußtseinsschichtung aus dies zu tun«¹²⁶, verleiht einer ge-

120 Ebd., S. 541.

121 Ebd., S. 525.

122 Ebd., S. 527; was Mannheim als »Generationslagerung« benennt, wird in der Statistik auch mit dem Begriff der »Kohorte« bezeichnet und meint dort eine »Größe der Erfassung von Gleichaltrigkeit nach dem Kriterium des Geburtsjahrgangs« (Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 13).

123 Mannheim, Wissenssoziologie, 1970, S. 529. [Hervorhebung im Original]

124 Ebd., S. 530.

125 Ebd., S. 555. [Hervorhebung im Original]

126 Ebd., S. 536.

meinsamen Generationslagerung das Potential auch einen Generationszusammenhang auszubilden.¹²⁷

Auch der Generationszusammenhang beschreibt dabei noch keine konkrete Gruppe, da weder ein Bewusstsein der zugehörigen Individuen für ihn noch eine tatsächliche Nähe zu anderen Mitgliedern bestehen muss. Der Generationszusammenhang geht über die Generationslagerung aber insoweit hinaus, als er nicht nur die bloße »Präsenz« identischer Jahrgänge in einem gemeinsamen gesellschaftlichen und sozialen Lebensraum umfasst, sondern die ihm zuzurechnenden Mitglieder darüber hinaus in irgendeiner Form in »konkrete[r] Verbindung« stehen müssen. »Diese Verbundenheit«, so Mannheim, »könnte man kurzweg eine *Partizipation* an den *gemeinsamen Schicksalen* dieser historisch-sozialen Einheit bezeichnen«¹²⁸. Er spricht deshalb auch von »Schicksalsgemeinschaften«¹²⁹. Sie bilden den »Nährboden« auf dem sich wiederum konkrete Generationseinheiten ausformen können.¹³⁰ Diese zeichnen sich im Gegensatz zur »losen Partizipation« der Individuen am gemeinsamen Generationszusammenhang durch ein »einheitliches Reagieren, ein im verwandten Sinne geformtes Mitschwingen und Gestalten«¹³¹ aus, durch die häufig in konkreten Gruppen stattfindende Ausformung von »Grundintentionen«¹³², die eine solche Strahlkraft besitzen, dass sie über die Gruppe hinausgehendes Identifikationspotential für sich im selben Generationszusammenhang befindliche Individuen zu entwickeln vermögen. Die so entstehenden Personenverbände können sich dabei bewusst als solche erkennen und selbst thematisieren, sie müssen es aber durchaus nicht.¹³³

Dass nicht aus jeder Generationslagerung ein Generationszusammenhang entsteht, bringt Mannheim mit der jeweiligen »Geschwindigkeit der gesellschaftlichen Dynamik«¹³⁴ in Verbindung. Nur

127 Der Zeit der Jugend schreibt Mannheim dabei eine besondere Bedeutung zu, da in dieser Phase Eindrücke eine besondere Wirkmacht entfalten und sich das »natürliche Weltbild« erst ausprägen (Wissenssoziologie, 1970, S. 536 f., hier S. 536); er lehnt allerdings die Annahme einiger Generationstheoretiker ab, dass den jeweiligen Lebensabschnitten eine bestimmte weltanschauliche Ausrichtung vorgegeben sei. »Es ist nichts unrichtiger, als zu meinen [...], daß die Jugend progressiv und das Alter eo ipso konservativ sei« (ebd., S. 535, Anm. 31).

128 Ebd., S. 542. [Hervorhebung im Original]

129 Ebd., S. 547.

130 Nach Mannheim ist es dabei durchaus möglich, dass sich aus demselben Generationenzusammenhang mehrere, sich manchmal auch konträr entgegengesetzte und einander bekämpfende Generationseinheiten herausbilden (vgl. ebd., S. 547).

131 Ebd., S. 547.

132 Ebd., S. 548.

133 Vgl. ebd., S. 550.

134 Ebd.

[w]enn gesellschaftlich-geistige Umwälzungen ein Tempo einschlagen, das den Wandel der Einstellungen dermaßen beschleunigt, daß das latente kontinuierliche Abwandeln der hergebrachten Erlebnis-, Denk- und Gestaltungsformen nicht mehr möglich wird, dann kristallisieren sich irgendwo die neuen Ansatzpunkte zu einem als neu sich abhebenden Impuls und zu einer neuen gestaltgebenden Einheit.¹³⁵

Damit bestimmt Mannheim aber auch das Verhältnis von sozialem Wandel und Generationenbildung neu. Das monokausale Erklärungsmodell einer Ursache-Wirkungs-Beziehung, der zufolge neue Generationen gesellschaftlichen Wandel herbeiführen, ist bei ihm zugunsten eines komplexen Geflechts verschiedener Wirkmechanismen und Wechselwirkungen aufgegeben. Beschleunigter gesellschaftlicher Wandel, die »geteilte Erfahrung [...] historischer Zäsuren«¹³⁶ führen zur Ausbildung generationeller Zusammenhänge, zur Neuausrichtung des »Zeitgeistes«¹³⁷ und Artikulation der Determinanten dieser Neuausrichtung durch die »Kollektivträger«¹³⁸ eines Generationszusammenhangs, die so »wiederum aktiv auf die Entwicklung der Gesellschaft zurück[wirken] und damit selbst als ein eigenständiger sozialer Faktor des sozialen Wandels«¹³⁹, aber eben nur als einer unter vielen, fungieren.

Mannheims Theorieentwurf wird zwar auch knapp hundert Jahre nach seiner Veröffentlichung noch als der »kanonische Referenztext«¹⁴⁰ des soziologischen Generationendiskurses gesehen, ist dabei aber nicht gänzlich frei von Kritik geblieben. Mannheims Überlegungen seien, so Brehm, dabei vor dem Hintergrund der »kultur-, mentalitäts- und generell zeitgeschichtlichen«¹⁴¹ Gegebenheiten des frühen 20. Jahrhunderts zu betrachten. Dementsprechend sind Mannheims Generationseinheiten ausschließlich männlich¹⁴² und auf »soziale Eliten«¹⁴³ hin fokussiert konzeptualisiert. Bemängelt wurde außerdem die Über-

135 Ebd.

136 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 42.

137 Ebd., S. 556.

138 Ebd., S. 549.

139 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 42.

140 Zinnecker, *Das Problem der Generationen*, 2003, S. 33.

141 Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 15.

142 Vgl. Benninghaus, *Das Geschlecht der Generation*, 2005, S. 130f; Benninghaus formuliert weniger eine Kritik, als sie aufzeigt, dass Mannheims »stillschweigende Gleichsetzung von ›Generation‹ mit männlichen Kohorten« (S. 130) prototypisch für die Generationen-debatte seiner Zeit (sowohl im Sinne der Selbstzuschreibung als auch als wissenschaftlich-analytische Kategorie) ist und sieht das also vorwiegend männlich artikulierte Generationenbewusstsein als einen vielversprechenden neuen Aspekt bei der Erforschung historischer Maskulinität.

143 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 34f.; vgl. auch Zinnecker, *Das Problem der Generationen*, 2003, S. 46f.

betonung der Bedeutung der Jugendphase bei der Identitätsbildung¹⁴⁴ sowie die Durchmischung biologisch-naturaler und kultureller Faktoren bei der Konzeption der Kategorie »Generation«, die nach Manfred Riedel nur »ungenügend unterschieden«¹⁴⁵ seien. Bei aller Kritik und Korrekturen besteht im generationstheoretischen Diskurs aber Einigkeit darüber, dass die »Generationssoziologie trotz vielfältiger Auffächerung der Perspektiven und theoretische[r] Fortschritte in Teilgebieten konzeptionell noch nicht wesentlich über Mannheim hinausgekommen«¹⁴⁶ ist.

2.1.2. Der vertikal-diachrone Generationenbegriff

2.1.2.1. Begriffsklärung

»Generation« in der vertikal-diachronen Verwendung des Wortes nimmt das »Verhältnis zwischen den Generationen«, »die Abfolge von Generationen«¹⁴⁷ in den Blick, befasst sich mit dem »Verhältnis verschiedener Altersgruppen innerhalb des sozialen Verbandes«¹⁴⁸, und ist als solches »in den biologischen Grundgegebenheiten der menschlichen Fortpflanzung«¹⁴⁹, »im Tatbestand von Alterung, Sterblichkeit und sexueller Reproduktion«¹⁵⁰ verankert. Sigrid Weigel, die sich der diachron ausgerichteten Bedeutungsdimension von »Generation« ausgehend von Aristoteles' Bestimmung des griechischen Wortes *genos* in seiner Metaphysik nähert,¹⁵¹ spricht von einem »Gattungsbegriff«¹⁵² insofern, als »Generation« sowohl ein »Glied in der Kette der Gattungswesen« als auch die kontinuierliche »Fortzeugung« der Gattung an sich bezeichnet. »Im Kontinuum von Ursprung und Aneinanderreihung betrifft die Generation also den Bestand der Gattung in der Dimension der Zeit.«¹⁵³ Übereinstimmend erklärt Ulrike Jureit, dass »[b]egriffsgeschichtlich *Generation* insbesondere mit Gattung, Geschlecht und vor allem auch mit Genealogie assoziiert« sei, und sie führt weiter aus: »Demnach entwickelt sich die Gattung Mensch durch die Abfolge von Genera-

144 Vgl. Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 26–28; aus der Perspektive der Lebensalterforschung vgl. Böhnisch, *Das Generationenproblem*, 1998, S. 67–79; anders dagegen Zinnecker, *Das Problem der Generationen*, 2003, S. 39f.

145 Art. »Generation«, in: HWdPh, Bd. 3, 1974, Sp. 276; vgl. auch Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 31f.

146 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 67.

147 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 179.

148 Nagengast/Schuh, *Natur vs. Kultur*, 2008, S. 11.

149 Heck/Jahn, *Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, 2000, S. 3.

150 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 179.

151 Vgl. dazu auch Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 122.

152 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 189.

153 Ebd., S. 190.

tionen, diese garantieren den Fortgang der Geschichte.«¹⁵⁴ Beate Fietze spricht vom vertikal-diachronen Generationenbegriff als dem »genealogischen Prinzip«¹⁵⁵, das in den drei Begriffstypen »Abstammung«, »Zeitgenossenschaft« und »Lebensalter«¹⁵⁶ zum Ausdruck komme.

Mit »Genealogie« ist damit ein weiteres wichtiges Stichwort in der Aufarbeitung der analytischen Kategorie »Generation« benannt; tatsächlich wird der vertikal-diachrone Generationenbegriff nicht selten auch als genealogischer Generationenbegriff bezeichnet,¹⁵⁷ da »Genealogie« als ein »Abstammungs- und Herkunftsbegriff, mit dem sich Individuen und Gruppen durch Bezugnahme auf generationell periodisierte Vergangenheit selbst verorten und verorten lassen«¹⁵⁸, ein kongruentes Bedeutungsspektrum abdeckt. Es handelt sich allerdings ebenfalls um eine Bezeichnung einerseits für die Geschichtswissenschaft der »Herkunfts-, Sippen- und Geschlechterkunde«¹⁵⁹, sowie andererseits die »mündliche oder schriftliche Form der Mitteilung über Verwandtschafts- und Herkunftsverhältnisse einer Person oder eines Personenverbandes«¹⁶⁰. Wenn im Folgenden von »Genealogie« gesprochen wird, darauf sei an dieser Stelle explizit hingewiesen, ist damit aber immer eine »Denkform« im Sinne des »Modell[s] von der verwandtschaftlichen Abstammung«¹⁶¹ bezeichnet, die – in verschiedenen Ausprägungen und Funktionen¹⁶² – bereits in Antike und Mittelalter hohe Wirkkraft besaß und als eine »Urform des Weltverstehens«¹⁶³, ein Muster der Strukturierung und »Ordnung der Welt«¹⁶⁴ gelten kann.

Name u[nd] Herkunft bestimmen den Menschen. Sobald der Mensch sich seiner geschichtlichen Bedingtheit bewußt wird, fragt er nach dem Woher seiner selbst u[nd] der Welt. Die G[enealogie] dürfte so den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung darstellen. Mit Hilfe der G[enealogie] verstand man sich u[nd] die sichtbare Welt als Ergebnis einer endlichen Zahl von Zeugungen u[nd] führte so die

154 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 30. [Hervorhebung im Original]

155 Fietze, *Historische Generationen*, 2009, S. 24.

156 Ebd., S. 27.

157 Vgl. beispielsweise Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 19.

158 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 30. [Hervorhebung im Original]

159 Marquard, *Genealogie*, 1974, Sp. 268; vgl. ausführlicher Art. »Genealogie«, in: RAC, Bd. 9, 1976, Sp. 1147.

160 Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 19f.; dabei stellt der Stammbaum wohl »das dominante Repräsentationsschema« solcher Mitteilungsformen dar (Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 191).

161 Heck/Jahn, *Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, 2000, S. 1.

162 Siehe beispielsweise die Unterschiede germanischer, griechischer und römischer Genealogien und ihrer Funktionen in Art. »Genealogie«, in: RGA, Bd. 11, 1998, S. 36f.

163 Art. »Genealogie«, in: RAC, Bd. 9, 1976, Sp. 1147.

164 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 46.

Vielheit der Dinge u[nd] Wesen auf die göttliche Einheit, die Quelle des Zeugens, zurück.¹⁶⁵

Die Denkform »Genealogie« ist, je nach Ausprägung, in der Lage, ganz Unterschiedliches zu leisten – sie kann Vergangenheit strukturieren, Gegenwart legitimieren,¹⁶⁶ Unverbundenes verbinden,¹⁶⁷ den Anschein von Kontinuität stiften u.v.m. Ihr legitimatorisches Potential schöpft sie dabei aus dem Anschein von Natürlichkeit, bleibt sie schließlich immer an die »biologischen Grundgegebenheiten der menschlichen Fortpflanzung«¹⁶⁸ rückgekoppelt. Kilian Heck und Bernhard Jahn haben in diesem Zusammenhang aber zurecht darauf hingewiesen, dass »Genealogie« als Denkform eine »kulturelle Ordnung«¹⁶⁹ ist, die zu verschiedenen Zeiten ganz unterschiedlich instrumentalisiert wurde. Zum selben Schluss kommt auch Beate Kellner, die Genealogie als »eine zentrale Kategorie des Humanen« und deshalb »genealogische Fragestellungen im Bereich anthropologischer«¹⁷⁰ Forschung anzusiedeln sieht:

Denn auch die Stabilität gewisser genealogischer Fragestellungen und Konstruktionsprinzipien darf nicht über die Formen ihrer historischen Varianz hinwegtäuschen. Entscheidend ist es deshalb gerade, anthropologische Kategorien als kulturelle Konstrukte sichtbar zu machen, die in diskursiven Ordnungen und Rahmenbedingungen gebunden sind.¹⁷¹

Im Folgenden soll deshalb die Denkform »Genealogie«, speziell in ihrer mittelalterlichen Ausprägung, noch einer eingehenderen Betrachtung unterzogen und dabei dem Aspekt ihrer teils kontradiktorischen Implikationen besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Gerade im Mittelalter nämlich entwickelt sich Genealogie zu einer »dominante[n] mentale[n] Struktur«, die »eine zentrale Rolle in den verschiedenen Ordnungen des mittelalterlichen Wissens« einnimmt

165 Art. »Genealogie«, in: RAC, Bd. 9, 1976, Sp. 1147f.

166 Vgl. Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 42.

167 So beispielweise Meier, Die Deiokes-Episode, 2004, S. 33: »Genealogien dienen dazu, ununterbrochene Verbindungen in entfernte Vergangenheiten zu finden sowie unterschiedliche Geschehniskomplexe untereinander zu vernetzen, so daß ein differenziertes, gleichzeitig aber kohärentes Bild von Vergangenem entsteht.«

168 Heck/Jahn, Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2000, S. 3.

169 Ebd.

170 Kellner, Kontinuität der Herrschaft, 1999, S. 43; ausführlich auch Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 68–92; in kritischer Auseinandersetzung mit Kellners Überlegungen siehe den Beitrag von Manuel Braun, Stifterfamilien, Josephs-Ehen, Spitzenahnen, 2004, S. 460–466, der in einer Zusammenschau einer Reihe grundlegender Arbeiten zur mittelalterlichen Familien- und Verwandtschaftsforschung Erkenntnisse, Fallstricke und Desiderate der germanistisch-mediävistischen Auseinandersetzung mit dem Thema herausgearbeitet hat.

171 Kellner, Kontinuität der Herrschaft, 1999, S. 44.

und »als nahezu universales, interdiskursiv verwendetes Ordnungsmuster«¹⁷² fungiert. Dabei zeigt sich Genealogie als so produktiv und wirkmächtig, da in der »traditional organisierten« mittelalterlichen Gesellschaft und ihren »Wissensformen« Qualitäten wie »Wahrheit«, »Wert« und »Legitimität« durch Kontinuität, lange Dauer, Alter und schließlich die Orientierung auf den Ursprung hin verbürgt werden¹⁷³. »Genealogie« und ihre Ausformungen in Form von tabellari-schen, literarischen und bildlichen Darstellungen¹⁷⁴ hat dementsprechend in so unterschiedlichen mediävistischen Disziplinen wie Kunstgeschichte, Ethnologie, Geschichts- und Literaturwissenschaft intensive Beachtung erfahren.¹⁷⁵

2.1.2.2. Genealogie als paradoxe Denkform

»Genealogie«, etymologisch das Zählen, aber auch Erzählen von »Generatio-nen«,¹⁷⁶ verbindet Gegenwart und Ursprung und öffnet so den Raum der Ge-schichte, macht ihn »er-zähl-« und damit auch erfahr- und erinnerbar. Jan Assmann spricht von »der typischsten und ursprünglichsten Form kultureller Mnemotechnik«¹⁷⁷, Georg Scheibelreiter von der »älteste[n] Form geschicht-l[i]cher Reflexion des Menschen«¹⁷⁸. Genealogische Erzählungen berichten von Anfängen, sei es einzelner Geschlechter oder des Menschengeschlechts insge-samt,¹⁷⁹ sie entwerfen Kontinuitäten, indem sie Anfang und (vorläufiges) Ende mit langen Reihen von Ahnenketten überspannen, und sie konsolidieren ge-genwärtige Ordnungen, indem sie Antwort geben auf die »Fragen nach der

172 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 15.

173 Ebd., S. 92; als Beispiel verweist Kellner unter anderem auf die vielbelegte Praxis lateinischer Gelehrterdiskurse, Legitimität und Korrektheit von Aussagen durch den Rückverweis auf erwiesene Autoritäten sicherzustellen, »was sich besonders in den formelhaften Berufungen vom Typus *Aristoteles dicit*, *Augustinus dicit*, *Galenus dicit*, niederschlägt. Die jeweiligen Argumentationen erringen ihre Geltung, indem sie möglichst viele solcher Autoritäten »herbeizitierten« und indem sie dadurch im Idealfall auf eine möglichst weit in die Vergangen-heit zurückreichende Kette von Tradenten aufbauen können. Im Unterschied zu neu-zeitlichen Paradigmen der Wissensgeschichte geht es also gerade nicht darum, sich durch Originalität und Innovation vom Bisherigen abzuheben, sondern das aktuelle Wissen wird als Wiederholung des immer schon Gewußten und insofern Beglaubigten inszeniert« (Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 94 [Hervorhebung im Original]).

174 Vgl. Art. »Genealogie«, in: LexMa, Bd. 4, 2000, Sp. 1216.

175 Vgl. den umfassenden Forschungsüberblick bei Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 68–92.

176 Vgl. Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 20.

177 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 2013, S. 49.

178 Art. »Genealogie«, in: RGA, Bd. 11, 1998, S. 36.

179 Zur mythischen Qualität genealogischen Denkens vgl. Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 51–55, unter Rückbezug auf Blumenberg, Arbeit am Mythos, 1996; außerdem Heck/Jahn, Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2000, S. 5f.

Stellung des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft«¹⁸⁰ und der Identität der Gemeinschaft an sich«¹⁸¹. Im abendländisch-christlichen Kulturkreis, speziell im europäischen Mittelalter, als dessen »zentrale *ordo*-Vorgabe«¹⁸² die christliche Heilsgeschichte bekanntlich fungiert, sind es dabei vor allem »die alttestamentarischen Geschichten vom Ursprung der Menschheit und der kontinuierlichen Zeugung der Geschlechter seit Adam sowie die Genealogien Christi im Neuen Testament«, die besonderen Einfluss und Bekanntheit erlangt haben. Sie stellen den formalen, oft aber auch inhaltlichen »Rahmen« bzw. die »Matrix« der verschiedenen »genealogischen Darstellungsformen«, handelt es sich doch um die biblisch beglaubigte Genealogie der Menschheitsgeschichte.¹⁸³ »Auf ihre universale Dimension hin sind die einzelnen und partikularen genealogischen Geschichten immer wieder perspektiviert.«¹⁸⁴ Neben der biblischen Geschichte haben aber auch die genealogischen Erzählungen der griechischen und römischen Antike, wie sie beispielsweise in Hesiods *Theogonie* und in den Epen Homers überliefert sind, intensive Rezeption und Ansippungsbestrebungen erfahren.¹⁸⁵ Sigrid Weigel hat auf Basis der Analyse dieser zentralen genealogischen Texte zwei narrative Tendenzen herausgearbeitet, die sie für strukturbildend hält. Entweder werde »aus der Perspektive des Anfangs bzw. der Schöpfung erzählt«, wie beispielsweise in den Geschlechtsregistern aus der Genesis, dann, so Weigel, gerieten »die Generationen vor allem hinsichtlich ihrer Gattung generierenden Rolle in den Blick«. Genealogien könnten aber auch rückwärtsgewandt, also auf »vorausgegangene Generationen« zurückblickend, erzählen, so zum Beispiel der Stammbaum Jesu, wie er im Lukasevangelium dargestellt wird, und damit vor allem »die Frage der Tradition (Überlieferung)«, »mit anderen Worten das Gedächtnis«¹⁸⁶ in den Vordergrund stellen.

Dass die von Weigel unterschiedenen Perspektiven keineswegs einer so rigorosen Unterscheidung unterliegen, wie ihre Ausführungen nahezulegen scheinen, darauf hat Johannes Brehm unter Verweis auf Herrschergenealogien hingewiesen, die zum Zwecke der Legitimierung ihres dynastischen Anspruchs

180 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 15.

181 Vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 2013, S. 142; er spricht von Genealogien als einer Form sogenannter »formativer Texte« [Hervorhebung im Original], in denen Gemeinschaften »identitätssichernde[s] Wissen« speichern und damit auf die Frage nach dem »Wer sind wir?« antworten.

182 Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 43.

183 Zur Herkunft Jesu und den komplexen Implikationen seiner sich überlagernden göttlichen und menschlichen Abkunft vgl. Koschorke, Die Heilige Familie, 2001, S. 18–24; einen Überblick über die Rezeption, spätere Umdeutung und Vereinnahmung der Genealogien Jesu und Mariens zu Zwecken der adeligen Selbstlegitimation bietet Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 46–61.

184 Ebd., S. 46.

185 Vgl. Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 46.

186 Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht, 2003, S. 190.

häufig zu jenen »genealogischen Systembildungen« gehörten, die auf »eine[r] Kombination beider Blickrichtungen«¹⁸⁷ ausgelegt seien. Hier könnten mit den Erzählungen von herausragenden Spitzennahmen¹⁸⁸ sowohl die Anfänge, der Ursprung eines Geschlechts in den Blick treten als auch die lineare Kontinuität seiner Nachkommenschaft über die Generationen hinweg, auch im Sinne einer Memoria, hervorgehoben werden.

Gerade für die mittelalterliche Ausprägung der Denkform »Genealogie« ist das ein wichtiger Hinweis, da Legitimation der »jeweils aktuell wirksamen Macht- und Herrschaftsverhältnisse«¹⁸⁹ als eine der zentralen Funktionen mittelalterlicher Genealogien gelten kann. So urteilt auch Beate Kellner, dass »die Frage nach der Genealogie in das Zentrum mittelalterlicher Legitimation und Selbstdarstellung von Macht, Herrschaft und von Ansehen überhaupt«¹⁹⁰ ziele. Gerade der Umgang mit dem heiklen Verhältnis von Ursprung und Kontinuität im Zusammenhang dynastischer Legitimationsstrategien und adeligen Anspruchdenkens – darauf wird noch genauer einzugehen sein – stellt eine wesentliche Problemstellung genealogischer Selbstverortungsversuche dar. Grundsätzlich kann aber zunächst festgestellt werden, dass ein wichtiges Versatzstück der »kultureller Kodierung«¹⁹¹ mittelalterlichen genealogischen Denkens einer »Logik des Blutes« folgt, der entsprechend sich der Anspruch auf Herrschaft über eine möglichst kontinuierliche und weit in die Vergangenheit zurückreichende verwandtschaftliche Weitergabe herrschaftlicher Qualitäten garantiert.¹⁹² »Im

187 Brehm, Generationenbeziehungen, 2013, S. 23.

188 Vgl. bspw. Heck/Jahn, Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2000, S. 4; Parnes/Vedder/Willer, Das Konzept der Generation, 2008, S. 42.

189 Ebd., S. 41.

190 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 104.

191 Kellner, Kontinuität der Herrschaft, 1999, S. 53.

192 Hinter den Schlagwörtern »Verwandtschaft« und »Familie« stehen aus mediävistischer Perspektive »begriffliche] Ordnungssystem[e] zur Definition sozialer Beziehungen« (Art. »Verwandtschaft«, in: LexMa, Bd. 8, 1997, Sp. 1596), deren extensive, vielschichtige wissenschaftliche Diskussion schon allein in den Umfängen der entsprechenden Forschungsberichte zum Ausdruck kommt (zu Familie vgl. Peters, Dynastengeschichte, 1999, S. 7–74, zu Verwandtschaft vgl. Jussen, Perspektiven der Verwandtschaftsforschung, 2009, S. 276–324); Konsens besteht heute darüber, dass mittelalterliche Vorstellungen von Verwandtschaft weder ausschließlich noch zureichend durch biologische Zusammenhänge zu fundieren sind (so werden z. B. außereheliche Kinder häufig nicht als verwandt betrachtet), sondern Konzepte rechtlicher oder geistlicher Verwandtschaft (z. B. Adoption, Patenschaft, Taufe) ebenso stark zum Tragen kommen (was beispielsweise durch die Klassifizierung von Eheschließungen von durch Patenschaft verbundenen Personen als Inzest augenscheinlich wird). Die in diesem Zusammenhang in der älteren Forschung getroffene Unterscheidung von »echter« und »künstlicher« Verwandtschaft sowie die Hierarchisierung von leiblicher über andere Formen von Verwandtschaft ist dabei vollständig aufgegeben worden. (Man denke in diesem Zusammenhang an Wolframs *Willehalm*, in dem die Söhne des Königs zugunsten des Patensohnes enterbt werden.) Verwandtschaft wird nicht länger als natürlich gegeben betrachtet, sondern als eine »soziale Konstruktion«, etwas das »sich ereignet« und

Mittelalter [...] lebte die Überzeugung, kraft Geblüts Macht zu erhalten, kraft edleren Geblüts größere Macht, kraft königlichen Geblüts königliche Macht.«¹⁹³
Denn

auch nur im »Ereignis« (im weitesten Sinne) sichtbar wird. Dadurch wird der Fokus »verstärkt auf die materiellen und symb[olischen] Transaktionen« (Art. »Verwandschaft«, in: LexMa, Bd. 8, 1997, Sp. 1597 [Hervorhebung im Original]) gelenkt, die Verwandschaft konstituieren und so Gruppen als verwandtschaftlich oder nicht verwandtschaftlich gedachte Gemeinschaften (z. B.: Hörigenverband einer Grundherrschaft) distinguieren. Daran anknüpfend ist zu hinterfragen, welche Aufgaben der gesellschaftlichen Reproduktion (Übertragung von Besitz und Status, Fürsorge, Erziehung, Initiation etc.) eine Gemeinschaft in verwandtschaftliche Strukturen implementiert und welche ausgelagert werden. (Ein Beispiel einer solche »Auslagerung« stellt das mittelalterliche Ammenwesen dar, das die Ernährung der Säuglinge durch eine erwerbsmäßig stillende Frau anstelle der leiblichen Mutter vorsieht.) Ebenfalls problematisch ist die Rückprojektion des in seiner heutigen Verwendung erst seit dem 16. Jahrhundert belegten und sich ab dem 18. Jahrhundert verbreitenden Begriffs »Familie« (vgl. Art. »Familie«, in: LexMa, Bd. 4, 1989, Sp. 2579); das mittellateinische Wort »familia« wird im Mittelalter nur ganz selten auf soziale Formationen angewendet, die wir heute als Kern- oder Kleinfamilie bezeichnen würden, sondern meint meistens den »Verband der von einem Herrn abhängigen Personen« (Schuler, Familien im Mittelalter, 1982, S. 29; zur Stellung des *pater familias* nach römischem und kanonischem Recht vgl. Art. »Familie«, in: LexMa, Bd. 4, 1989, Sp. 257–260); ein alt- oder mittelhochdeutsches Äquivalent gab es nicht, durchaus aber Bezeichnungen für verschiedene Personengruppen, die in das Bedeutungsspektrum von »Familie« fallen (z. B. mhd. *geslehte*, *sippel*, *sippe-bluot*, oder die Formel *wip unde kint*). Thomas Schuler hat ausgehend von einer das 9. bis. 16. Jahrhundert umfassenden Quellenstudie die im Mittelalter vorherrschenden »vier Dimensionen von Familie« herausgearbeitet, »die sich auch mit modernen sozialwissenschaftlichen Kategorien fassen lassen«. Er unterscheidet Abstammungsfamilie (als Bezeichnung für »diejenigen männlichen wie weiblichen Vorfahren [...], die für eine Person als Ahnen von rechtlicher und sozialer Bedeutung sind«), Verwandschaftsfamilie (und damit »diejenigen Personen, die aufgrund ihrer agnatischen oder cognatischen Verbindungen das Schicksal eines Menschen beeinflussen können«), Zeugungsfamilie (als männlich perspektivierter Ausdruck für »ein Ehepaar sowie alle aus dieser Verbindung entsprungenen Söhne und Töchter) und Haushaltsfamilie (als Kollektivbegriff für die unter der Vormundschaft des Herren in einem Haushalt lebenden Personen); wer dabei zur Abstammungs- und Verwandschaftsfamilie zugerechnet wird, so betont auch Schuler in Anknüpfung an die Diskussion mittelalterlicher Verwandschaftsvorstellungen, ist nicht an biologische, sondern soziale Kriterien geknüpft (Schuler, Familien im Mittelalter, 1982, S. 30). Wichtig erscheint außerdem der Hinweis, dass es sich bei keinem der beschriebenen Familientypen um eine spezifisch mittelalterliche Ausprägung handelt, sondern um kultur- und epochenüberspannende Kollektivierungsformen, deren Wandel Schuler weniger mit den Epochengrenzen der Politik- und Geistesgeschichte verknüpft sieht, als mit deutlich später anzusetzenden wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Prozessen: »Die entscheidenden Veränderungen des Haushalts in Europa beruhen jedenfalls auf der Trennung von Wohnstätte und Arbeitsplatz, und diese beginnt in Mitteleuropa mit der Industrialisierung, also durchgreifend im 19. Jahrhundert« (Schuler, Familien im Mittelalter, 1982, S. 56; für eine Einordnung und Ergänzung von Schuler vgl. Mecklenburg, Väter und Söhne, 2006, S. 25–27, 30).

193 Schmid, Geblüt, 1961, S. 10.

[d]as Heil ist wie das Recht und die Herrschaft nach mittelalterlichem Verständnis kein Abstraktum, das irgendwie losgelöst vom Körper bestünde, sondern es inkorporiert sich gewissermaßen im jeweiligen Herrscher. Im Nachfahren wird das Heil vergangener Generationen vergegenwärtigt.¹⁹⁴

Die herausragenden Fähigkeiten und Attribute der vorausgegangenen Generationen bewahren sich im und werden weitergegeben über das Blut, aus dessen durch Erhitzung entstehendem Schaum der hämatogenen Samenlehre nach, die gemeinhin als medizinische Grundlage dieser Verknüpfung der Vorstellungen von Geburts- und Tugendadel angesehen wird,¹⁹⁵ der männliche Samen entsteht.¹⁹⁶ Armin Schulz fasst dieses Konzept einer Verschränkung von Vererbung, Adel und Ethos wie folgt zusammen:

›Adelig sein‹ bedeutet ganz selbstverständlich, jederzeit einem elaborierten Verhaltenscodex Genüge zu leisten [...]. Ebenso selbstverständlich bedeutet ›adelig sein‹ aber auch, daß man zu solchem Verhalten und zur Herrschaft über diejenigen, die sich nicht so verhalten können oder wollen, durch die eigene Geburt vorbestimmt ist, in dem Sinne, daß man die vortrefflichen Eigenschaften der Väter und der Vorväter leiblich implantiert bekommen hat: weil man mit ihnen zusammen nur einen großen Sippenkörper bildet, der weit in die Vergangenheit zurückreicht.¹⁹⁷

Diese Vorstellung geht so weit, dass Vorfahre und Erbe als eine tatsächliche Einheit zu denken sind. Der Erbe ist als lebendige Repräsentation des Vorfahren

194 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 104.

195 Vgl. Schulz, Erzähltheorie, 2012, S. 98.

196 Die grundlegend von Aristoteles entwickelte Vorstellung des blutbasierten männlichen Samens wird in Galens Schrift *De Semine*, die die mittelalterliche Zeugungs- und Fortpflanzungslehre besonders beeinflusst hat, auf Basis neuer anatomischer Erkenntnisse durch die Entdeckung eines weiblichen Samens ergänzt (vgl. Galen: *On Semen*. Edition, Translation and Commentary by Phillip de Lacy. Berlin 1992. [=Corpus medicorum Graecorum. 5,3,1.]). (Schon Hippokrates hatte eine Zweisamentheorie vertreten, erst Galen konnte sie aber empirisch untermauern.) Der weibliche Samen ist Galen zufolge zwar an der Keimbildung beteiligt, spielt aber eine deutlich geringere Rolle als der männliche (vgl. Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehren, 1950, S. 1401–1417); sowohl die Ein- als auch die Zweisamentheorie (und die verschiedenen Einschätzungen der Bedeutung der Frau bei der Zeugung) werden in die mittelalterliche Empfängnislehre übernommen (ausführlich zu den verschiedenen Positionen vertreten von Hildegard von Bingen, Albertus Magnus, Thomas von Cantimpré vgl. Toepfer, Kinderlosigkeit, 2020, S. 56–58). Nach Armin Schulz muss die Zweisamentheorie aber in das »kollektive Imaginäre der mittelalterlichen Feudalgesellschaft« Eingang gefunden haben, da es sonst nicht nachvollziehbar sei, wieso die (hier wörtlich gemeinte) Ebenbürtigkeit der Fortpflanzungspartner, so die Frau nur als ein *vas debitum* zu fungieren habe, wie es beispielsweise Hildegard von Bingen und Thomas von Aquin vertraten, eine so große Rolle spiele (vgl. Schulz, Erzähltheorie, 2012, S. 98); zur Bewertung der Frau aus dem Blickwinkel von Christentum und aristotelischer Naturlehre vgl. Bumke, Höfische Kultur, 2005, S. 454–457.

197 Schulz, Erzähltheorie, 2012, S. 97; vgl. auch Pörksen/Pörksen, Die ›Geburt‹ des Helden, 1980, S. 279.

zu verstehen sowie er seinerseits bereits in seinem Vorfahren angelegt gewesen ist. »Insofern ist der einzelne durch seine genealogische Einbindung stets auch über den gegenwärtigen Augenblick hinausgehoben: Er verkörpert Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eines Geschlechts zugleich.«¹⁹⁸ In der mittelhochdeutschen Literatur findet sich diese Auffassung häufig in Form von Reflexionen über die Einheit von Vätern und Söhnen realisiert.¹⁹⁹ So erklärt beispielsweise in Wolframs von Eschenbach *Parzival* Feirefiz nach dem Kampf mit seinem Halbbruder, er selbst, sein Vater Gahmuret und der Bruder seien drei einzelne Ausführungen ein und desselben Wesens und die beiden hätten eigentlich jeweils gegen sich selbst gekämpft.²⁰⁰ Es ist Beate Kellner also sicher zuzustimmen, wenn sie mittelalterliches genealogisches Denken als in einem Spannungsfeld zwischen einer linearen, »auf der Zeitachse organisiert[en]«²⁰¹, und einer zyklischen, das ewig Gleiche wiederholenden, Zeitvorstellung stehend einzuordnen sieht.²⁰² Dafür spricht auch noch eine weitere Logik der genealogisch fundierten Herrschaftslegitimation, der zufolge nicht (allein) Verwandtschaft, sondern auch Ämter und Institutionen an sich »Unsterblichkeit«²⁰³ (im Sinne der »Formel ›Identität trotz Wechsel«²⁰⁴) garantieren, indem »transpersonale Kontinuität«²⁰⁵ an das »Prinzip der Amtssukzession, die Kette der Vorgänger«²⁰⁶ gekoppelt wird.

198 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 125.

199 Elke Koch spricht in diesem Zusammenhang vom »identitätsstiftenden Status der Blutsverwandtschaft« und von »Einleibigkeit« der Verwandten – eine Vorstellung, die sie besonders für Wolframs von Eschenbach *Willehalm* herausgearbeitet hat (vgl. Trauer und Identität, 2006, S. 115).

200 *Will ich der warheit grifen zuo, / beidiu mîn vater unde ouch duo / und ich, wir wären gar al ein, / doch ez an drien stücken schein* (Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival-Interpretation von Bernd Schirok. 2. Aufl. Berlin, New York 2003, vv. 752,7–10. Sigle: P); der Vater als *principium generationis* findet sich dabei schon in der antiken Zeugungslehre und findet sich lateinischen Schriftgut des Mittelalters, so beispielsweise bei Bartholomaeus Anglicus: »Pater est principium generationis. Naturaliter enim desiderat pater suam speciem multiplicare in filiis, ut naturam quam non potest servare, in se custodiat in sua prole, ut dicit Constant« (De rerum proprietatibus. Frankfurt [a. M.] 1601. Neudruck Frankfurt [a. M.] 1964, S. 247 [VI, 14]; vgl. außerdem Friedrich, Die Ordnung der Natur, 2001, S. 76).

201 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 125.

202 Damit relativiert Beate Kellner auch die oben bereits angesprochene Auffassung, wie sie unter anderem von Peter Czerwinski (vgl. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung, 1993, S. 259–265) oder Beate Fietze (vgl. Historische Generationen, 2009, S. 27–30) vertreten wird, dass genealogisches (und damit vormodernes) Denken ausschließlich zyklisch orientiert sei.

203 Melville, Vorfahren und Vorgänger, 1987, S. 249.

204 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 122.

205 Ebd., S. 120; vgl. in diesem Zusammenhang auch grundlegend Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, 1990.

206 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 120.

Wie Beate Kellner anhand der Genealogie des *Buchs von Bern* beispielhaft gezeigt hat,²⁰⁷ das in einer fiktiven, über sieben Generationen reichenden Ahnenkette eine Linie der Herrscher des *Roemisch lant* von Dietwart bis Dietrich von Bern nachzeichnet, können Brüche in der Blutlinie durch dieses Prinzip überschrieben werden. Wolfdietrich folgt dem kinder- und würdelos verstorbenen Otnit²⁰⁸ nach, indem er dessen Frau heiratet, das Herrscheramt übernimmt und die von Otnit versäumte Aufgabe des Drachenkampfs erfüllt. Dass er nicht von der begonnenen Blutlinie abstammt, spielt dabei keine Rolle. Die erfolgreiche Übernahme des Amtes, die Institution an sich, stiftet die Kontinuität, die über die verwandtschaftliche Verbindung abgerissen war.

Die beschriebene Vorstellung einer transpersonalen Kontinuität von Ämtern und Institutionen hat sich zwar erst in der spätmittelalterlichen Korporationslehre voll herausgebildet, wurde aber unter Rückgriff auf Aristoteles' Ausführungen über die »Ewigkeit der Welt« bereits seit dem Hochmittelalter diskutiert.²⁰⁹ Gert Melville hat in seinen Ausführungen zu Genealogien als Herrschaftslegitimation »die Bedingungen einer überzeitlichen Verfaßtheit menschlicher Einrichtungen oder [...] des überzeitlichen Konnexes zwischen menschlichen Individuen im Flusse der Zeit« als den »Ausgangspunkt der Reflexionen«²¹⁰ herausgestellt:

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.²¹¹

Bei der Konstruktion einer Genealogie war die Herstellung der Kongruenz beider Prinzipien, der Logik des Blutes und der Amtssukzession, dabei natürlich besonders erstrebenswert. Eine ideale Genealogie, so Kellner, »versucht den Nachweis zu führen, daß die Vorfahren« mit den »Vorgängern«²¹² deckungsgleich sind. Das gleichzeitige Bestehen beider Logiken wirkt dabei dem einem

207 Vgl. Kellner, Kontinuität der Herrschaft, 1999, S. 47–51.

208 Er ist in die mediävistische Literaturgeschichte eingegangen als der einzige Held, der sozusagen als »Dosenfutter« sein Ende findet, wird er doch schlafend von einem Drachen verschleppt und von dessen Jungen aus seiner Rüstung gesaugt; ausführlich zur Ortnit-Figur und seinem Scheitern vgl. Miklautsch, Väter und Söhne, 1997, S. 162f.

209 Vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, 1990, S. 279–443; in Anschluss an Kantorowicz vgl. Kellner, Kontinuität der Herrschaft, 1999, S. 51.

210 Melville, Vorfahren und Vorgänger, 1987, S. 249.

211 Ebd., S. 249f.

212 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 107.

rein auf Verwandtschaftlichkeit basierenden Legitimationsprinzip inhärenten Problem entgegen, dass vor dem Hintergrund des christlichen Weltbilds, der Schöpfung durch den einen und einzigen Gott und damit der Abstammung aller Menschen vom singulären Urvater Adam, letztlich alle Menschen verwandt sind. Die Gesetze der Auszeichnung einzelner Personen und Personengruppe durch ihre Blutlinie drohen damit von ihrer eigenen Logik obstruiert zu werden.²¹³ »Die große, die universale Geschichte vom Ursprung der Welt und der Menschheit konfligiert mit den partikularen Erzählungen vom Ursprung einzelner Gruppen.«²¹⁴ Eine prominente Strategie, mit dieser Aporie umzugehen, liegt in der Fingierung einer künstlichen Zäsur, der Inszenierung eines neuen Anfangs in der Geschlechterreihe durch eine exorbitante Gründergestalt. Diese wird aus der Logik der universalen Verwandtschaft herausgehoben, indem sie in irgendeiner Form »an den Raum der Transzendenz«²¹⁵ angeschlossen wird. Auch hier gibt es eine Bandbreite an verschiedenen Möglichkeiten, wie Beate Kellner gezeigt hat: »Der ›Spitzenahn‹ kann ein Halbgott, ein Heros [...], ein Heiliger (z. B. Karl der Große oder der heilige Arnulf) oder auch ein Gralsgesandter (Lohengrin) oder ein Dämon (Melusine) sein.«²¹⁶ Zentral ist, dass der Gründungsakt durch den Spitzenahn außerhalb der normalen, menschlichen Ordnung angesiedelt ist, und so, im Guten wie manchmal auch im Schlechten, ›Außerordentlichkeit‹ begründen kann.

Indem der Gründer aus den bloß horizontalen genealogischen Verbindungen der Menschenwelt gelöst und gewissermaßen vertikal in die Nähe des Göttlichen gerückt ist, wird er mit besonderem mythischen Heil ausgestattet, von dem – durch die Übertragung im Geblüt – auch seine Nachkommen zehren können.²¹⁷

213 Dass gerade das Neue Testament und in seiner Rezeption die frühen christlichen Autoren auch stark paritätische, »die physische G[enealogie]« abwertende Tendenzen aufweisen, zeigt Speyer: »Jeder Mensch steht als einzelner unmittelbar zu Gott u[nd] wirkt unabhängig von der Kette seiner Vorfahren sein ewiges Heil oder Unheil [...]. Die physische Zeugung u[nd] Abstammung wird so durch die pneumatische Zeugung u[nd] Abstammung überboten« (Art. ›Genealogie‹, in: RAC, Bd. 9, 1976, Sp. 1214–1218, hier S. 1215f.); siehe dazu auch Albrecht Koschorke, der die radikal anti-familiale (›familial‹ im Sinne des Verwandtschaftsverbundes) Ausrichtung des Neuen Testaments herausgearbeitet hat. Jesus wendet sich ab »von der Sphäre der familialen Reproduktion«, substituiert sie stattdessen durch »Gottesbindung und Jüngerschaft«, die alle »verwandtschaftlichen Loyalitäten« außer Kraft setzt (Die Heilige Familie, 2001, S. 25–29, hier S. 29).

214 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 108; ein Text, der mit dieser Vorstellung einer »Weltfamilie« und ihren weitreichenden Implikationen spielt, ist Wolframs *Parzival*, dessen ausuferndes Personal, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in drei Verwandtschaftsverbänden organisiert ist, die sich über verschiedene Verbindungen alle als miteinander verwandt herausstellen (vgl. Brinker-von der Heyde, Familienmodelle, 2004, S. 18f.).

215 Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 110.

216 Ebd., S. 110.

217 Kellner, Genealogien, 2007, S. 350.

Ist der exorbitante Anfang gesetzt, die Linie in ihrer Herausgehobenheit aus den gewöhnlichen Zusammenhängen begründet, muss die dafür in Kauf genommene Störung der Ordnung durch die Stabilisierung in der Tradition wieder überschrieben werden. Das kann durch die Koppelung an eine »möglichst lange[] und möglichst lückenlose[] Kette der genealogischen Glieder«²¹⁸ erreicht werden, die einen Anschein anhaltender und fortgesetzter Kontinuität stiftet.

Hier ist aber nun erneut die kontradiktorische Qualität der Denkfigur »Genealogie«, wie sie in der prozesshaften Verbindung von Kontinuität und Bruch beschrieben wurde, offengelegt. Jan-Dirk Müller hat es in seinem Beitrag zur Problemkonstellation »Herkommen« in der mittelhochdeutschen Literatur wie folgt auf den Punkt gebracht:

Genealogie begründet Legitimität mittels eines ausgezeichneten Herkommens und muß zugleich Legitimität immer wieder durch herausragende Taten erneuern. Die genealogische Ordnung muß in ihrer Gründung zulassen, was sie zur Zeit ihrer Geltung negiert, den exzeptionellen Anfang.²¹⁹

Nach Müller sind genealogische Erzählungen dementsprechend paradox, »sie kreisen um die Pole ›Dauer‹ und ›Störung‹«²²⁰ und können ihre kontradiktorischen Implikationen nur jeweils prozesshaft in einen Ausgleich bringen. Dass gerade die Widersprüchlichkeit der in der Denkform »Genealogie« wirkenden Logiken sie zu einer narrativ produktiven Problemkonstellation in der mittelalterlichen Literatur gemacht hat, wird an anderer Stelle noch vertiefend zu thematisieren sein.

Zum Abschluss der Ausführungen über die spezifisch mittelalterliche Kodierung von Genealogie sei noch angemerkt, dass die Anwendung genealogischer Prinzipien in der mittelalterlichen Kultur keineswegs auf personelle und gemeinschaftliche Selbstverortungen beschränkt geblieben ist. Howard Bloch spricht vielmehr von einer allgegenwärtigen »association operative at all levels of culture« und »as close as one may come to a ›mental structure‹ of the age«²²¹. Beate Kellner bezeichnet Genealogie in Anlehnung an Bloch »als zentrales, die verschiedenen Textsorten und Diskurse kreuzendes mittelalterliches Ordnungsmuster«²²². Nicht nur wurden genealogische Prinzipien auf nicht-verwandtschaftliche Personenverbände wie Orden, Zünfte oder Gilden übertragen, sondern auch auf Begriffe, Sprachen und Völker²²³ – Bereiche also, in deren

218 Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 110.

219 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 72.

220 Ebd., S. 46.

221 Bloch, *Etymologies*, 1983, p. 34.

222 Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 91.

223 Vgl. Bloch, *Etymologies*, 1983 und in Anschluss an ihn Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 31–46.

Organisation verschiedene »Arten von Herleitungen und hierarchisierbaren Abhängigkeiten«²²⁴ hergestellt werden können. Nicht zuletzt in der Dichtung, mündlich wie schriftlich, fungiert Genealogie als wichtiges inter- wie intratextuelles Organisationsmodell. Genealogische Zusammenhänge können geradezu als das einem Text zugrunde liegende Strukturprinzip fungieren, wie Karl Bertau und in seiner Nachfolge Elisabeth Schmid und Werner Delabar anhand der Romane Wolframs von Eschenbach herausgearbeitet haben.²²⁵ Aber auch textübergreifend werden verschiedene, unabhängig voneinander entstehende Erzählungen in einen gemeinsamen »Erzählkosmos« eingeordnet, »indem zwischen den Protagonisten verwandtschaftliche Beziehungen behauptet werden«²²⁶.²²⁷ Auch in diesem Zusammenhang hat Beate Kellner anhand des *Buchs von Bern* gezeigt, wie der Text sich über die verwandtschaftlichen Beziehungen der Figur Dietrichs mit den Erzählkreisen um König Rother, die Nibelungen, Woldietrich und Ortnit vernetzt.²²⁸

Genealogie funktioniert als Intertextualitätsmodell. Im Zusammenhang damit verdient kommunikationstheoretisch die Inszenierung der Herkunft und Geschichte von schriftlichen Texten bzw. von mündlichen Erzählungen in Form von Genealogien Beachtung: Tradition zeigt sich als Generationenkette, die das Wissen durch seine genealogische Weitergabe stabil zu halten in der Lage ist.²²⁹

Erzählungen sippen sich zu diesem Zweck aber nicht nur an andere Erzählungen, sondern auch an historische Figuren oder Geschlechter an. Besonders beliebt ist auch hier Karl der Große, der auch abseits der Karlsepiek gerne als realhistorische Gewährsperson verwendet wird. Auf diese Weise wird der »geschichtliche Raum [...] durch die genealogische Anbindung auf die Phantasieräume der höfischen oder heroischen Epik geöffnet«²³⁰ und verschafft sich so zusätzliche Geltung.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass »Genealogie« im Mittelalter als eine ausgesprochen wirkmächtige und in diversen Kontexten Anwendung findende mentale Struktur und Denkform gelten kann, deren Bedeutung vor allem »in der Stiftung und Bekräftigung geistlicher wie weltlicher Ordnungszusammenhänge«²³¹ liegt. Germanistisch-mediävistische Arbeiten, die sich, wie die

224 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 47.

225 Vgl. Bertau, *Wolfram von Eschenbach*, 1983; Schmid, *Familiengeschichten*, 1986; Delabar, *Erkantiu sippe*, 1990.

226 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 47; auch das Wiederaufgreifen von Namen, Gegenständen, Ortsbezeichnungen kann einen ähnlichen Effekt zeitigen.

227 Vgl. Kellner, *Kontinuität der Herrschaft*, 1999, S. 56; Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 32; Dorothea Kullmann, *Verwandtschaft in epischer Dichtung*, 1992; Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 48; Lange, *Nibelungische Intertextualität*, 2009.

228 Vgl. Kellner, *Kontinuität der Herrschaft*, 1999, S. 56.

229 Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 32.

230 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 47.

231 Parnes/Vedder/Willer, *Das Konzept der Generation*, 2008, S. 42.

vorliegende, für Fragen nach dem Faktor ›Erziehung‹ in der intergenerationellen Kontinuität interessieren, tun also sicher gut daran, ein geschärftes Wahrnehmungsvermögen für genealogische Begründungsmechanismen innerhalb der untersuchten Texte zu entwickeln.

2.1.3. Der pädagogisch-familiensoziologische Generationenbegriff

Der abschließend zu behandelnde pädagogische, oft in einer familiensoziologischen Dimension verwendete Generationenbegriff kann als Schnittfläche der bisher beschriebenen horizontalen und vertikalen Generationsvorstellungen gesehen werden, wurzelt er doch einerseits wie der genealogische Generationenbegriff in der biologischen Grundtatsache menschlicher Fortpflanzung und der daraus resultierenden generationellen Abfolge in der Zeit, richtet seinen Blick aber andererseits besonders auf das synchron existierende »Verhältnis verschiedener Altersgruppen innerhalb des sozialen Verbandes«²³². Dabei liegt sein besonderer Fokus auf der schon von Karl Mannheim bestimmten »Notwendigkeit des steten Tradierens (Übertragens) der akkumulierten Kulturgüter«²³³ zum Zwecke des gesellschaftlichen Erhalts, genauer den verschiedenen Aspekten dieses historisch und kulturell variablen Übertragungsvorgangs, der allgemein auch unter der Bezeichnung »Erziehung« gefasst werden kann.

»Durch Erziehung gelingt es Gesellschaften, sich selbst zu erhalten und weiterzuentwickeln, obwohl ihre Mitglieder je einzeln nach begrenzter Lebenszeit sterben müssen.«²³⁴

Eine Besonderheit dieses Zugriffs ist dabei die Annahme von gemeinhin nicht drei, sondern nur zwei parallel existierenden pädagogischen Generationen, wie sie Friedrich Schleiermacher in seiner 1849 posthum aus seinen Vorlesungen herausgegebenen »Erziehungslehre« plausibel gemacht hat.²³⁵ Schleiermachers »duale[s] Konzept«²³⁶ unterscheidet eine ältere und eine jüngere Generation, die heute auch oft als »vermittelnde und aneignende Generation«²³⁷ gefasst werden. Sigrid Weigel fasst Schleiermachers bis heute maßgeblichen Entwurf wie folgt zusammen:

Das Paradigma ›ältere versus jüngere Generation‹ wird in diesem Text über einen Blickwechsel von der Genealogie zur Gleichzeitigkeit verschiedener Lebensalter ge-

232 Nagengast/Schuh, *Natur vs. Kultur*, 2008, S. 11.

233 Mannheim, *Wissenssoziologie*, 1970, S. 530.

234 Liebau, *Generation*, 1997, S. 15.

235 Vgl. Schleiermacher, *Erziehungslehre*, 1849.

236 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 202.

237 Liebau, *Generation*, 1997, S. 20.

wonnen, wobei über die Kategorie der Gleichzeitigkeit hier gerade nicht die jahrgangsbedingte Einheit einer Gruppe, sondern der altersbedingte Unterschied zwischen den gleichzeitig lebenden Generationen definiert wird.²³⁸

Schleiermachers Ansatz hat zuletzt um die Jahrtausendwende wieder verstärkte Aufmerksamkeit und mit Wolfgang Sünkels Entwurf einer auf dem Generationenverhältnis basierenden allgemeinen pädagogischen Theorie²³⁹ auch erneute Aufnahme und Weiterentwicklung erfahren. Als Anlass für die verstärkten theoretischen und empirisch-praktischen Auseinandersetzungen mit pädagogischen Generationen ab Mitte der neunziger Jahre, im Zuge derer eine größere Anzahl von Sammelbänden entstanden ist,²⁴⁰ wurden die kumulierenden Effekte sich in Konsequenz der ständigen Zunahme der allgemeinen Lebenserwartung ändernden gesellschaftlichen Strukturen, auch der »Generationenbeziehungen und Generationsverhältnisse[]«²⁴¹, gesehen. Eckart Liebau, der die »Frage nach dem Verhältnis der Generationen zueinander und ihre[n] Umgang miteinander«²⁴² als das Zentrum der Pädagogik überhaupt und dementsprechend »Generation« als »zentrale pädagogische Kategorie«²⁴³ ansieht, hat sich in mehreren Beiträgen um die Schaffung der wissenschaftlichen Grundlagen für den »unabhängbaren gesellschaftlichen Diskurs über die Zukunft des Zusammenlebens der Generationen«²⁴⁴ bemüht. Er bestimmt den pädagogischen Generationenbegriff als eine »pädagogisch-anthropologische Grundkategorie« gesellschaftlichen Lebens, »in der es um ein Grundverhältnis der Erziehung, das Verhältnis zwischen vermittelnder und aneignender Generation, geht«²⁴⁵. Dieses Verhältnis der Generationen erscheint dabei »historisch und sozial äußerst variabel«²⁴⁶. Dennoch ist »[m]enschliches Leben [...] immer in Generationenverhältnisse eingebettet; Erziehung, Lernen, Bildung finden immer in Generationenverhältnissen statt«²⁴⁷. Da Erziehung nun aber ein zentrales Element des Erhalts von Gesellschaften ist, »muß auch jede Gesellschaft das Verhältnis der Altersgruppen zu-

238 Weigel, *Generation, Genealogie, Geschlecht*, 2003, S. 202; dazu auch Winkler, *Friedrich Schleiermacher revisited*, 1998, S. 115–138.

239 Vgl. Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013.

240 Lüscher/Schultheis, *Generationenbeziehungen in »postmodernen« Gesellschaften*, 1993; Liebau/Wulf, *Generation*, 1996; Liebau, *Das Generationenverhältnis*, 1997; Becker, *Generationen und sozialer Wandel*, 1997; Ecarius, *Was will die jüngere mit der älteren Generation?*, 1998; Kohli/Szydlík, *Generationen in Familie und Gesellschaft*, 2000; Schmidt, *Systemumbruch und Generationswechsel*, 2003; Lettke/Lange, *Generationen und Familien*, 2007; Mohrmann, *Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft*, 2011.

241 Ecarius, *Generation – ein Grundbegriff*, 1998, S. 7.

242 Liebau, *Vorwort*, 1997, S. 8.

243 Liebau, *Generation*, 1997, S. 15.

244 Liebau, *Vorwort*, 1997, S. 7.

245 Liebau, *Generation*, 1997, S. 20.

246 Liebau, *Vorwort*, 1997, S. 8.

247 Liebau, *Generation*, 1997, S. 15.

einander«²⁴⁸ regeln; tatsächlich lassen sich Gesellschaften, so Liebau, danach klassifizieren, welche Bedeutung sie welchen Altersgruppen beimessen und in welche hierarchische Rangfolge sie sie jeweils gesetzt sehen:

Wir finden Gesellschaften, in denen das Alter in der Hierarchie der Lebensalter obenan steht (traditionelle Gesellschaften unterschiedlichen Typs), Gesellschaften, in denen das mittlere Lebens-, das »Mannes«-Alter im Zentrum steht (z. B. die europäischen Gesellschaften der Neuzeit), Gesellschaften, in denen das Jugendalter besonders hoch geschätzt wird (moderne Gesellschaften) und schließlich neuerdings Gesellschaften, in denen es keine eindeutige Hierarchie der Lebensalter mehr gibt (postmoderne Gesellschaften).²⁴⁹

In den von Liebau beschriebenen traditionellen Gesellschaften, zu denen wohl auch die des europäischen Mittelalters zu zählen ist²⁵⁰ – hier stimmt Liebaus Beschreibung auch mit der Beate Kellners überein, wie sie in den Ausführungen zu Genealogie als Denkform dargelegt wurde –, setzt nicht Innovation, sondern die »Reproduktion des erreichten Standes der Kultur«²⁵¹ den gemeinsamen Fluchtpunkt der Erziehung.²⁵²

Ebenfalls variabel und in den Kontext des jeweiligen Betrachtungszeitraums zu stellen sind die Orte, Institutionen und sozialen Formationen, innerhalb derer die Weitergabe der akkumulierten Kulturgüter einer Gesellschaft stattfindet. Für die gegenwärtige Erforschung postmoderner Gesellschaftssysteme ist dabei eine Schwerpunktsetzung auf die »Familie als soziale[] Formation« zu beobachten, innerhalb derer wiederum der Eltern-Kind-Beziehung und ihrer Rolle im Prozess der »Tradierung gesellschaftlichen Wissens an die nachwachsende Generation«²⁵³ eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Dabei lassen sich »familiäre Generationenbeziehungen« hinsichtlich ihrer »funktionale[n]«, »affektive[n] und assoziative[n] Dimension« unterteilen:

Darunter sind zum einen Unterstützungshandlungen zu verstehen, wie beispielweise finanzielle, aber auch instrumentelle Hilfeleistungen, zum anderen geht es um die affektiven Bindungen zwischen den Familienmitgliedern, also um ihre emotionale

248 Ebd.

249 Ebd., S. 16.

250 In jüngster Zeit relativieren kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur mittelalterlichen Wahrnehmung hohen Lebensalters diese Einschätzung deutlich; vgl. u. a. Goetz, *Alt sein und alt werden*, 2008, S. 17–58; Goetz, »Debilis«, 2009, S. 21–55; Kerth, *Wolframs Greise*, 2015, S. 48–76.

251 Liebau, *Generation*, 1997, S. 16; vgl. auch Kugler, *Generation und Lebenserwartung*, 1997, S. 39–51.

252 Margaret Mead spricht in diesem Zusammenhang von »postfigurativen Gesellschaften«, deren Erziehungsstrukturen sie vorwiegend zyklisch angelegt sieht. Die Gegenwart der Erwachsenen ist die zukünftige Gegenwart der Kinder, Autorität leitet sich vorwiegend aus der Vergangenheit ab (vgl. *Der Konflikt der Generationen*, 1971, S. 27).

253 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 62.

Nähe. Und drittens drücken sich generationelle Beziehungen über die Art und Häufigkeit des Kontaktes aus.²⁵⁴

Gerade weil der Erziehungs- und Sozialisationsort »Familie« keine rein funktionale Einrichtung ist, sondern immer auch eine affektive und assoziative Komponente beinhaltet, ist er häufig nicht durch totale Generationenharmonie geprägt, sondern wird von Ambivalenzen²⁵⁵ überlagert und ist Austragungsort diverser Generationenkonflikte.²⁵⁶ Für den Vorgang der intergenerationellen Weitergabe im Rahmen der Familie (aber natürlich auch ganz allgemein) bedeutet das entsprechend, dass er »effektiv oder gestört sein, gelingen oder mißlingen«²⁵⁷ kann. Die Ursachen der zugrunde liegenden Problemfelder und Reibungsflächen können dabei nicht selten von der mikrostrukturellen Formation »Familie« ausgehend an gesamtgesellschaftliche Phänomene zurückgebunden werden. Der Generationenbegriff bietet sich insofern wunderbar als »Verbindungs- und Übergangselement«²⁵⁸ zwischen Familie und Gesellschaft an, indem er es möglich macht, »auf der Mikroebene gewonnene Erkenntnisse in generalisierbare Aussagen zu übersetzen«²⁵⁹ und so die Untersuchung von »soziale[n] Problemfeldern«²⁶⁰ zu unterstützen.

Gerade die Familie als Aushandlungsort des Generationendiskurses und auch als Projektionsfläche gesamtgesellschaftlicher Konfliktkonstellationen beschäftigt dabei nicht nur die wissenschaftliche Auseinandersetzung in Hinblick auf das Phänomen »Generationenbeziehung«, sondern seit jeher auch die Kunst und Literatur.²⁶¹ Gemeinhin treten hier die Väter und Mütter als Vertreter der älteren, die Söhne und Töchter als Vertreter der jüngeren Generation in Erscheinung. Peter von Matt hat in einer literarhistorischen Längsschnittstudie die Langlebigkeit des Motivs »Generationenkonflikt« von der Antike bis in die Gegenwart dokumentiert. Er beschreibt darin den »verkommenen Sohn«, die »mißratene Tochter« als die Verkörperung »elementarer Un-Ordnung oder Gegen-Ordnung« in der »Ordnung der Eltern«, d. h. überwiegend in der »Ordnung des Vaters«, und damit gleichzeitig des »in der Welt geltenden Gesetz[es]«, wobei »in der Literatur unausweichlich [die] eine [Ordnung] vor [der] anderen kapitulieren«²⁶² müsse. Ganz ähnlich urteilt Elisabeth Frenzel:

254 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 63.

255 Vgl. dazu Lüscher, *Facetten von Sozialisation*, 2007, S. 27–48; Pillemer/Müller-Johnson, *Generationenambivalenzen*, 2007, S. 130–157.

256 Vgl. Liedtke, *Über die Funktion der Generationenkonflikte*, 1996, S. 139–154.

257 Sünkel, *Generation als pädagogischer Begriff*, 1997, S. 195.

258 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 66.

259 Ebd.

260 Brehm, *Einführung*, 2011, S. 14.

261 Siehe dazu Elisabeth Frenzel zum Motiv des Vater-Sohn-Konflikts in *Motive der Weltliteratur*, 2008, S. 714–731; vgl. außerdem Nagengast/Schuh, *Natur vs. Kultur*, 2008, S. 18–20.

262 Matt, *Verkommene Söhne*, 1995, S. 23.

Die Erkenntnis, dass der Konflikt zwischen Vater und Sohn ein archaisches und in jeder Generation neu entstehendes Motiv sei, bedarf nicht der Stützung durch einen ›Ödipuskomplex‹. Es handelt sich ganz einfach um einen Machtkampf, der ausbricht, wenn die junge Generation zu Selbstständigkeit herangereift ist, die alte aber die Herrschaft noch in Händen hält und auch noch die Fähigkeit besitzt, sie auszuüben.²⁶³

Der Generationenkonflikt ist dabei, so Claudia Brinker-von der Heyde, »das Paradigma, an dem sich die Fragilität wie die Entwicklung eines Gesellschaftssystems festmachen lassen«²⁶⁴, sind dessen Akteure doch immer »Teile eines symbolisch-repräsentativen Musters, in dem sich die Ordnung des gesellschaftlichen Ganzen abbildet«²⁶⁵.

Zwei Einzelstudien, die sich speziell mit familialen Generationenkonflikten in vormodernen Texten beschäftigen, haben Johannes Brehm und Silvan Wagner vorgelegt. Sowohl Brehm, der sich mit Aristophanes' Komödie *Die Wolken* auseinandersetzt,²⁶⁶ als auch Wagner, der Wernhers dem Gartenaere Märe *Helmbrecht* näher analysiert hat,²⁶⁷ können nicht nur plausibel machen, dass die familialen Auseinandersetzungen als stellvertretend für überindividuelle intergenerationellen Verwerfungen inszeniert zu verstehen sind, sie zeigen auch, dass anhand der mikrosozialen Formation ›Familie‹ in vormodernen Texten durchaus gesamtgesellschaftliche Diskurse und Problemstellungen verhandelt werden können. So kommt Brehm beispielsweise zu dem Schluss, dass »[m]entale und kulturelle Prozesse, die sich auf der makrokosmischen Ebene der polis abspielen«, auf die »mikrokosmische Struktur des oikos« zurückwirken. »Die Familie wird dann zu einem Ort der Konfrontation«²⁶⁸. Wagner, der (natürlich unter den Vorzeichen einer gänzlich anderen Gesellschaftsstruktur) zu ähnlichen Ergebnissen kommt, sieht außerdem den Generationenbegriff im Rahmen seiner Anwendung auf literarische Texte von vielen Problemen seiner Anwendung auf realgeschichtliche Phänomene entlastet; so sei die »Differenz zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung einer Generation oder eine diffuse Grenzziehung aufgrund zu enger oder beliebig erscheinender Generationenfolge«²⁶⁹ im Rahmen fiktionaler Verhandlung aufgehoben.²⁷⁰

263 Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, 2008, S. 714.

264 Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifisch*, 2001, S. 41.

265 Matt, *Verkommene Söhne*, 1995, S. 59.

266 Vgl. Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 26f.

267 Vgl. Wagner, *Nichts Neues unter der Sonne?*, 2008, S. 67–94.

268 Brehm, *Generationenbeziehungen*, 2013, S. 27.

269 Wagner, *Nichts Neues unter der Sonne?*, 2008, S. 69f.

270 Es kann Sigrid Weigel also nicht zugestimmt werden, wenn sie konstatiert, dass sich ein »Interesse an mentalitätsmäßigen Unterschieden zwischen den Generationen« [Hervorhebung im Original] erst im 18. Jahrhunderts entwickelt haben solle (vgl. Die ›Generation‹ als symbolische Form, 1999, S. 162).

Es muss an dieser Stelle einschränkend angemerkt werden, dass vom *Helm-brecht* (und dem aus dem 9. Jahrhundert überlieferten *Hildebrandslied*)²⁷¹ abgesehen, so jedenfalls lautete lange der Konsens der germanistischen Forschung, generationelle Konfliktkonstellationen im Bereich der Familie in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters eine untergeordnete Rolle spielen.²⁷² James A. Schultz beispielsweise, dem es in seinem Beitrag allerdings vorrangig um die Negierung der Existenz einer mittelalterlichen Vorstellung von Adoleszenz geht, sieht insgesamt »hardly any instances of conflict«²⁷³ zwischen Eltern und Kindern in mittelhochdeutschen Texten. Den Umstand sieht er darin begründet, dass es der Dichtung zu dieser Zeit vor allem um die Darstellung vorbildlicher kindlicher Helden zu tun ist, die ihren Eltern Respekt und Gehorsam entgegenzubringen haben. Umgekehrt hätten die vorbildlichen Eltern ihre Kinder zu lieben und wohlwollend zu behandeln. Unter diesen Voraussetzungen gäbe es wenig Raum für Konflikte.²⁷⁴

Etwas differenzierter sieht das Claudia Brinker-von der Heyde, die zwar tendenziell das narrative Potential intergenerationelle Konflikte in der mittelalterlichen Literatur ebenfalls wenig ausgeschöpft sieht, da »in der Regel die kontinuierliche Generationenfolge, bei der als Ideal die Bewahrung des Alten und der Tradition gilt«²⁷⁵, erzählt werde, stellt aber bei der Untersuchung von mehr als dreißig mittelhochdeutschen Lehrgesprächen fest, dass in deren Kontext durchaus Generationenkonflikte virulent werden, »unterschiedliche Positionen aufeinanderprallen«²⁷⁶ können oder der vermittelte Inhalt durch die dem Gespräch nachfolgenden Handlungen und Entscheidungen des Vertreters der

271 Das *Hildebrandslied* tritt dabei vor allem in Hinblick auf das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes ins Interesse der Forschung; vgl. (in Auswahl) Rosenfeld, *Das Hildebrandlied*, 1952, S. 413–432; Vries, *Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes*, 1961, S. 248–284; Miller, *Defining and Expanding the Indo-European ›Vater-Sohn-Kampf‹-Theme*, 1994, S. 307–325; Meyer, *Auf der Suche*, 2006, S. 61–86; Schumacher, *Wortkampf der Generationen*, 2015, S. 175–183; Panjehshahi, *Vater-Sohn-Kampf*, 2017, S. 309–313.

272 Dieses Bild beginnt sich seit einem gesteigerten Interesse der Forschung an der Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts langsam zu verändern (vgl. Mecklenburg, *Väter und Söhne*, 2006, S. 17f.).

273 Schultz, *Medieval Adolescence*, 1991, p. 523; es muss allerdings dazugesagt werden, dass Schultz vorrangig Konflikte im Blick hat, die auf eine adoleszente Identitätskrise der Vertreter der jüngeren Generation zurückzuführen sind. Wo dennoch Konflikte aufträten, so Schultz, sei der Grund dafür gerade nicht die Unsicherheit, sondern im Gegenteil die unerschütterliche Sicherheit der jungen Protagonisten hinsichtlich der ihnen entsprechenden Lebensform. »Where intergenerational struggles do occur, they do not represent the psychological needs of the adolescent but rather an irreconcilable tension between conflicting cultural ideals« (ebd., p. 525); in direktem Bezug darauf ablehnend vgl. Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifisch*, 2001, S. 59.

274 Vgl. Schultz, *Medieval Adolescence*, 1991, p. 524f.

275 Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifisch*, 2001, S. 42.

276 Ebd., S. 43.

jüngeren Generation konterkariert oder zurückgewiesen werden. Gerade im Kontext der Darstellung erzieherischer Vorgänge also werden generationelle Brüche, diskrepante Positionen und Verwerfungen zwischen Alt und Jung sichtbar, auch wenn diese letztlich meist nicht zu einem vollständigen Scheitern der Generationenbeziehungen führen. Lehrgespräche, so Brinker-von der Heyde, erwecken den Eindruck, »darauf angelegt zu sein, die potentiellen Gefahren der Mehrgenerationengesellschaft zu thematisieren und die Gründe dafür aufzuzeigen«²⁷⁷.

Die vorliegende Arbeit baut auf den vorausgehenden Überlegungen und Ergebnissen auf und setzt dementsprechend nicht primär familiäre, sondern pädagogische Generationenbeziehungen und Konfliktkonstellationen in der mittelalterlichen Literatur in den Mittelpunkt der Untersuchung. Familiäre Konstellationen können dabei eine hervorgehobene Rolle spielen – treten doch gerade die Väter, so sie denn vorhanden sind,²⁷⁸ häufig als die »maßgebende Autorität für die ethische Verhaltensorientierung«²⁷⁹ und »legitimes Sprachrohr gesellschaftlicher Erwartungen«²⁸⁰ vor allem (aber nicht ausschließlich) der Söhne in Erscheinung –,²⁸¹ sie müssen es aber durchaus nicht. Unter anderem hat

277 Ebd., S. 49.

278 Auf die häufige, geradezu programmatische Abwesenheit der Väter in mittelalterlichen Kindheitserzählungen, die im Rahmen von Erziehungsgeschichten natürlich eine wichtige Rolle spielen, haben bereits Gunhild und Uwe Pörksen hingewiesen (vgl. Die ›Geburt‹ des Helden, 1980, S. 281 f.).

279 Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 231 f.

280 Mecklenburg, Väter und Söhne, 2006, S. 19.

281 Zur Vater-Sohn-Beziehung in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters liegen neben der Monographie von Ursula Storp (Väter und Söhne, 1994), die in ihren Ergebnissen allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist (vgl. Ursula Peters, Dynastengeschichte, 1999, S. 46, Anm. 116; Mecklenburg, Väter und Söhne, 2006, S. 10 f.), vor allem eine größere Zahl von Einzelstudien vor, die besonders die Themen Vater-Sohn-Kampf und Vatersuche in den Blick nehmen (vgl. den ausführlichen Forschungsüberblick in Mecklenburg, Väter und Söhne, 2006 und die im zugehörigen Sammelband zum »Abenteuer der Genealogie« veröffentlichten Beiträge; darüber hinaus sind seit 2006 eine Reihe weiterer einschlägiger Untersuchungen erschienen (in Auswahl): Schommers, Helden ohne Väter, 2010; Meyer, Genealogische Aporien, 2010, S. 201–219; Schumacher, Wortkampf der Generationen, 2015, S. 175–183; Reuvekamp-Felber, Vaterlosigkeit, 2017, S. 21–38); nur am Rande sei in diesem Zusammenhang erwähnt, dass anstelle der Vater-Sohn-Beziehung in vielen Texten, man denke beispielsweise an Gottfrieds von Straßburg *Tristan* oder Wolframs von Eschenbach *Parzival*, die Beziehung von Mutterbruder und Schwestersonn »als wichtigste und handlungsbestimmende Figuration im Zentrum des verwandtschaftlichen Personengeflechts« steht (Peters, Dynastengeschichte, 1999, S. 289); für die Epik des 13. Jahrhunderts spricht Theodor Nolte sogar von der »am häufigsten vorkommenden und am meisten verherrlichte[n] Verwandtschaftsrelation« (Das Avunkulat, 1995, S. 229); im Rahmen der mediävistischen Frauen- und Geschlechter-Forschung ist auch schon früh die Rolle der Mütter und die Mutter-Tochter-Beziehung in der mittelalterlichen Literatur ins Blickfeld des Interesses gerückt; besonders hervorzuheben sind hier die Arbeiten von Ingrid Bennewitz (Frühe Versuche über alleinerziehende Mütter, 2000, S. 8–18; Von Falkenträumen und

Michael Mecklenburg in Weiterführung der Ergebnisse der Studie von James A. Schultz darauf hingewiesen, dass in den deutschen Texten des Mittelalters den Eltern vorwiegend »die Rolle der Weitergabe« der entsprechenden Lebensform,²⁸² Schuler spricht von der »sozialen Platzierung [...] in der gesellschaftlichen Ordnung«²⁸³, zukomme, sie aber »erst in zweiter Hinsicht die der Erziehungsinstanz« zu erfüllen hätten. Diese Funktion werde häufig in die erweiterte Verwandtschaftsfamilie ausgelagert, die auch von »vielfältige[n] Formen der Adoptions- und Pflegeschaftsbeziehungen«²⁸⁴ bestimmt sein können. Unter dieser Prämisse scheint es lohnend, der vorliegenden Untersuchung ein Modell grundzulegen, das verwandtschaftliche Beziehungsgefüge nicht als »Definitions-, sondern nur Zufallsmerkmal«²⁸⁵ anerkennt, und stattdessen die überzeitliche trianguläre Struktur von Erziehungskonstellationen zentral setzt. Ein solches Modell hat Wolfgang Sünkel auf Basis der pädagogischen Generationentheorie entwickelt. Dieses soll nun zunächst vorgestellt werden, bevor die Bedingungen seiner Anwendung auf mittelhochdeutsche Texte näher diskutiert werden können.

2.1.4. Koppelung von ›Erziehung‹ und ›Generation‹ – Der transhistorische Erziehungsbegriff bei Wolfgang Sünkel

Die folgenden Ausführungen zur pädagogischen Generationentheorie basieren in der Hauptsache auf den Überlegungen Wolfgang Sünkels zu diesem Thema, wie er sie im Zuge seines Entwurfs einer allgemeinen Theorie der Erziehung in den Aufsätzen »Der pädagogische Generationenbegriff« (1996), »Generation als pädagogischer Begriff« (1997) und natürlich in seiner Monographie²⁸⁶ zu »Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis« (2013) entworfen hat.²⁸⁷ Darin sieht

Rabenmüttern, 2009, S. 37–52), Claudia Brinker-von der Heyde (Geliebte Mütter, 1996), Maria Dorninger (Mutter- und Tochterbeziehung, 2008, S. 23–54), Lydia Miklautsch (Studien zur Mutterrolle, 1991; Mutter-Tochter-Gespräche, 1994, S. 89–107) und Ann Marie Rassmussen (Bist du begehrt, 1993, S. 7–34); eine bibliographische Sammlung generell zur literaturwissenschaftlichen Familienforschung bieten Bennewitz/Kantz/Antz, Familien- und Geschlechterrollen, 2000, S. 64–96.

282 Für eine ausführliche Reflexion des Begriffs vgl. Borst, Lebensformen im Mittelalter, 2013, S. 9–27.

283 Schuler, Familien im Mittelalter, 1982, S. 41.

284 Mecklenburg, Väter und Söhne, 2006, S. 36.

285 Brehm, Einführung, 2011, S. 14.

286 Der geplante zweite Teil, der auf den Überlegungen von Band 1 aufbauen und sich laut Sünkel mit »Erziehungsprozess und Erziehungsfeld« beschäftigen sollte, ist aufgrund des Ablebens des Verfassers nicht fertiggestellt worden.

287 Für allgemeine Überlegungen zum Entwurf einer Theoretischen Pädagogik vgl. Sünkel, Voraussetzungen theoretischer Grundlagenforschung, 1995, S. 197–207; eine Reflexion von

Sünkel die »historische Abfolge der Generationen«²⁸⁸ insofern grundlegend mit dem Phänomen der Erziehung verknüpft, als diese Abfolge eine Weitergabe der zu einer bestimmten Zeit in einer sozialen Gruppe vorhandenen »Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive«²⁸⁹ notwendig macht. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, resultiert aus Sünkels Herangehensweise ein Erziehungsbegriff, der seinen Gegenstand als einen elementaren Faktor des Fortbestands menschlicher Kultur(en) erkennt und ihn dadurch sowohl als ein transhistorisch wie auch historisch greifbares Phänomen bestimmt. Beide Zugriffsweisen spielen für die vorliegende Arbeit eine wichtige Rolle. Zunächst gilt es, das überzeitliche Wesen der Erziehung herauszuarbeiten, um sie, wo sie einem in ihrer historischen Gestalt entgegentritt, überhaupt erst als solche ausmachen und bestimmen zu können – hierbei kann im Wesentlichen Sünkel gefolgt werden, der einen solchen Entwurf vorgelegt hat. In einem zweiten Schritt wird versucht, sich der historischen Gestalt der Erziehung zu nähern, also ihren Bedingungen, Formen und Vorstellungen, wie sie für den für die Untersuchung relevanten Zeitraum gegolten haben. Dazu gehört auch, die Anwendbarkeit von Sünkels Modell auf mittelalterliche fiktionale Texte zu prüfen, beziehungsweise Modifikationen und Präzisierungen vorzunehmen, die für ein solches Vorhaben notwendig sind. Sünkels Ziel ist es schließlich, eine »logische Deskription der Erziehung«²⁹⁰ und ihrer Strukturen zu leisten, also aufzudecken, »*was Erziehung ist*, was sie immer schon war und immer sein wird, welche Aufgabe sie im menschlichen Leben zu erfüllen hat und welchen Gesetzmäßigkeiten sie dabei unterliegt«²⁹¹. Sein Hauptaugenmerk richtet sich dementsprechend weniger auf praktische Fragen der Generationenkontinuität beziehungsweise ihrer Störung – also nach dem Zustandekommen von Konflikten im Rahmen intergenerationeller Weitergabe, ihren Auswirkungen auf die Generationenkontinuität und Möglichkeiten ihrer Auflösung. Hier gilt es entweder aus dem entworfenen Modell abzuleiten, was nur implizit enthalten ist, oder die Lücken anderweitig zu schließen.

Sünkels Beitrag zur Allgemeinen Pädagogik findet sich bei Hopfner, Gelegentliche Gedanken über Erziehung, 2008, S. 76–78.

288 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 63.

289 Ebd., S. 34.

290 Ebd., S. 9; die Betonung der logischen, also theoretischen, Methode zur Ableitung des Begriffs wird hier bewusst in Abgrenzung zur empirischen getroffen (vgl. ebd., S. 16).

291 Ebd. [Hervorhebung im Original]

2.1.4.1. Anthropologische Voraussetzungen des Modells

Die pädagogische Generationentheorie auf Basis von Wolfgang Sünkel kennt, in expliziter Anlehnung an Friedrich Schleiermachers Versuch einer pädagogischen Theoriebildung,²⁹² nur zwei Generationen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt x in einer Gesellschaft vorhanden sind: eine vermittelnde und eine aneignende Generation. Diese beiden sieht er verbunden durch ein dem menschlichen Dasein inhärentes Problem: Erhalt und Sicherung des »nicht-genetischen Erbes«²⁹³ (als einem Ergebnis menschlicher Kulturalität) in Anbetracht der Endlichkeit menschlicher Existenz (= Mortalität). Bewältigt werden kann dieses Problem nur durch das Zusammenwirken beider Generationen (= Sozialität): Die im Besitz des nicht-genetischen Erbes befindliche Generation vermittelt, was sie weiß, kann, will,²⁹⁴ und die sich (noch) nicht in seinem Besitz befindliche Generation eignet an. Denn die Mitglieder einer neuen Generation kommen

nicht als fertige Subjekte auf die Welt. Deshalb muss jede Generation, bevor sie das Erbe antreten kann, auf die Erbübernahme vorbereitet, muss zu den gesellschaftlichen Tätigkeiten instand gesetzt [sic!] werden und sich instand setzen [sic!], die ihr – als erwachsener – abverlangt werden.²⁹⁵

Diese ›Instandsetzung‹ erfolgt über die Vermittlung und Aneignung der jeder erfolgreich umgesetzten Tätigkeit vorgeordneten »nicht-genetischen Tätigkeitsdisposition[]«²⁹⁶, dem jeweils spezifischen Set an »Kenntnissen, Fertigkeiten

292 Schleiermacher legt in seiner 1849 posthum aus seinen Vorlesungen herausgegebenen »Erziehungslehre« ausgehend von der Frage, was »denn eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren« (Schleiermacher, 1849, S. 9) wolle, »eine geradezu paradigmatisch wirkende Fundierung und Rahmung pädagogischer Reflexion« (Winkler, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 2016, S. 42) vor. Dabei macht er die Annahme des dyadischen Verhältnisses einer älteren und einer jüngeren Generation zum Ausgangspunkt seiner »geradezu sozialisationstheoretischen« (ebd., S. 41) Überlegungen zur Erziehung, weist aber, darauf wird Sünkel später zurückgreifen, auf den »dritten Faktor« als zentrales, die beiden Generationen verbindendes Element, das den Zusammenhang zwischen ihnen erst als einen pädagogischen bestimmt; vgl. in diesem Zusammenhang auch Winkler, Friedrich Schleiermacher revisited, 1998, S. 115–138.

293 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 22.

294 Sünkel spricht in diesem Zusammenhang auch häufig von »Kenntnissen, Fertigkeiten und Motiven«. Gemeint ist immer die Gesamtheit des nicht-genetischen Erbes, das zur Ausübung gesellschaftlich eingeforderter Tätigkeiten ermächtigt.

295 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 64; ›Tätigkeit‹ ist in diesem Zusammenhang nicht in der engen Bedeutung ›berufliche Tätigkeit‹ oder ›Erwerbstätigkeit‹ zu verstehen, sondern allgemein als jede menschliche Handlung.

296 Ebd., S. 43; selbstverständlich setzen die meisten Tätigkeiten auch genetische Dispositionen voraus (die Tätigkeit ›Schreiben‹ beispielsweise die genetische Disposition zur ›Visuomotorik‹), sehr wenige aber (wie zum Beispiel ›Atmen‹ oder ›Schlucken‹) bedürfen gar keiner anthropogenen Disposition. Schon der aufrechte Gang, zu dem die Gattung Homo eine genetische Disposition hat, entfaltet sich nicht ohne entsprechende äußere Einwirkung.

und Motiven«²⁹⁷, die notwendig sind, um eine bestimmte Tätigkeit auszuführen. »Denn um Bestimmtes zu tun, muss man Bestimmtes wissen, Bestimmtes können und Bestimmtes wollen.«²⁹⁸

Sünkels Modell konstituiert sich also vor dem Hintergrund der drei anthropologischen Grundkonstanten »Sozialität, [...] Kulturalität und [...] Mortalität«²⁹⁹ und ist damit jeder historisch gebundenen Konstellation vorgeordnet. Der Mensch ist ein soziales Wesen insofern, als er

ein gesellschaftlich lebendes und nur gesellschaftlich leben könnendes Wesen [ist]; seine Tätigkeit, auch die des einsamen Denkens, ist immer gesellschaftliche Tätigkeit, weil sie auf Gesellschaft bezogen und weil sie gesellschaftlich getragen ist.³⁰⁰

Das wiederum bildet die Basis menschlicher Kulturalität (hier im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen): Menschlicher Tätigkeit, die per definitionem gesellschaftliche Tätigkeit ist, kommt die Eigenschaft zu, neben den Ergebnissen, die sie erzielen soll, auch solche hervorzubringen, »die ihrerseits zu Bedingungen der Möglichkeit veränderter, und zwar durch die neuen Voraussetzungen veränderter Tätigkeit werden«³⁰¹ – mit der Folge, »dass, bei weitgehender Konstanz der ›naturalen‹ Voraussetzungen menschlicher Tätigkeit, die ›anthropogenen‹ Voraussetzungen an Zahl, Umfang und Anteil«³⁰² zunehmen. Dabei ist entscheidend, dass die Ergebnisse und die aus ihnen hervorgehenden weiteren Tätigkeiten in ihrer Ausgestaltung und Weiterentwicklung offen sind. Dies, so Sünkel, unterscheide menschliche von tierischer Tätigkeit³⁰³ und bilde die Voraussetzung der Herausbildung nicht nur einer, sondern verschiedener Kulturen. Allerdings haben die auf dem Wege menschlicher Tätigkeit generierten »kulturellen ›Er-

297 Ebd., S. 41.

298 Ebd., S. 23.

299 Ebd., S. 19; ebenfalls einen an der pädagogischen Anthropologie orientierten theoretischen Ansatz verfolgte bereits Max Liedtke in seiner 1972 erschienen Monographie, die sich der Frage nach der Rolle von Erziehung in der Evolution des Menschen widmet. Er sieht dabei biologische und kulturelle Evolution in einem Verhältnis gegenseitiger Wechselwirkung, in welchem der Erziehung als »Fähigkeit, auf nicht-genetischem Weg Informationen und Verhaltensweisen zu tradieren« (S. 65), eine zentrale Rolle zukomme. Der Generationenbegriff ist in seinen Überlegungen allerdings von untergeordneter Bedeutung und wird allenfalls impliziert.

300 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 195.

301 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 21; Sünkel verweist in diesem Zusammenhang auf die Tätigkeit ›Schneiderei‹, deren Entwicklung das Ergebnis einer anderen Tätigkeit (= Jagd) zur Voraussetzung hat und deren Ergebnis (= Kleidung) wiederum zur Voraussetzung weiterer Tätigkeiten wird (z. B. der Erschließung kälterer Regionen).

302 Ebd.

303 So komplex Tätigkeiten im Tierreich zum Teil auch sein könnten, so Sünkel, blieben sie doch trotzdem insofern statisch, als sie konsequent an ein bestimmtes Ergebnis geknüpft seien. Als Beispiel verweist er unter anderem auf den starren Zusammenhang von Nestbau, Brutpflege und Behausung in der Vogelwelt (vgl. ebd.).

rungschaften«³⁰⁴ den Nachteil, nicht körperlich vererbbar zu sein und somit, wenn sie »über die Mortalitätsschwelle«³⁰⁵ einzelner befähigter Individuen hinaus erhalten werden sollen, auf andere Art und Weise weitergegeben werden müssen.

Da die genetische Erbfolge ausscheidet, kann das Kontinuitätsproblem der menschlichen Gattungsexistenz nur auf eine einzige andere Weise gelöst werden: durch menschliche Tätigkeit, die, dem ersten Merkmal zufolge, gesellschaftliche Tätigkeit ist.³⁰⁶

Hier setzt Sünkels Definition von Erziehung an. Sie lasse sich, so Sünkel, grundlegend bestimmen als eben jene gesellschaftliche Tätigkeit, vermöge derer das nicht-genetische Erbe einer Gesellschaft über die Generationen hinweg gesichert wird.³⁰⁷ Erziehung ist dementsprechend eine Bedingung für die »Kontinuität und Varianz kultureller Evolutionen«³⁰⁸ und insofern ein »transhistorisches Phänomen«³⁰⁹, das als solches untersucht und beschrieben und dessen allgemeine Struktur offengelegt werden kann. Der Sünkelsche Erziehungsbegriff als Ergebnis einer Herleitung aus einer überzeitlichen Problemkonstellation menschlichen Daseins ist also jeder Erziehungsform, ihrer Methode, Ausprägung oder Qualität vorgeordnet. Die gängige Definition von Erziehung als einer intentionalen und/oder zielgerichteten Einwirkung eines Erziehers auf einen Zögling kann hier nicht gelten,³¹⁰ da alle Tätigkeiten Erziehung sind, die eine

304 Ebd., S. 22.

305 Ebd.

306 Sünkel, *Generation als pädagogischer Begriff*, 1997, S. 197.

307 Ebenso argumentiert Kron: »Erziehung kann geradezu als die Basiserfindung der Gesellschaften angesehen werden, sich selbst und ihre Kultur zu reproduzieren und auf Dauer zu stellen, d. h. über Generationen hinaus zu sichern« (Grundwissen, 1996, S. 50).

308 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 26; ähnlich Liedtke, der die kulturelle Evolution des Menschen durch Erziehung nicht nur ermöglicht, sondern auch durch sie motiviert und beschleunigt sieht (vgl. *Evolution und Erziehung*, 1972, S. 52–88, hier S. 66): »Wenn die kulturelle Evolution auf der Fähigkeit des Menschen beruht, neben dem biologisch fixierten Erbgut in hohem Maße eigene Erkenntnisse zu erwerben, sie zu nutzen und weiterzugeben, so ist die Geschichte der kulturellen Evolution wesentlich eine Geschichte der Erziehung. Damit soll nicht behauptet sein, daß Erziehung die kulturelle Evolution initiiert hätte. Die grundlegende Voraussetzung der kulturellen Evolution war die Fähigkeit, Kenntnisse zu erwerben und sie in Handlung umzusetzen. Aber Aufstieg und Beschleunigung der kulturellen Evolution hängen z.T. mittelbar und unmittelbar vom Faktum der Erziehung ab. Mittelbar, sofern die Tradierung des bislang erworbenen und bewährten Wissensgutes die Wahrscheinlichkeit neuer aufschließender Entdeckungen erhöht; unmittelbar, sofern Erziehung die territoriale und temporale Verbreitung solcher Entdeckungen bewirkt.«

309 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 26.

310 So schon in Ziller, *Allgemeine Pädagogik*, 1876: »Erziehung ist eine absichtliche planvolle Einwirkung auf einen Menschen [...] zu dem Zweck, daß eine bestimmte, aber zugleich bleibende Gestalt, dem Plane gemäß ausgebildet wird« (S. 7). (Einen historisch orientierten Überblick über verschiedene Vertreter des intentionalen Erziehungsbegriffs bietet Liedtke,

Weitergabe und Annahme nicht-genetischen Erbes zur Folge haben – seien sie bewusst ausgeführt oder nicht, auf ein bestimmtes Ziel hin orientiert oder nicht. Gleichzeitig wird natürlich nicht negiert, dass, diachron betrachtet, die Art und

Evolution und Erziehung, 1972, S. 15.) Als besonders einflussreich in der deutschsprachigen pädagogischen Theoriebildung gilt in diesem Zusammenhang der Definitionsversuch Wolfgang Brezinkas, der vorgeschlagen hat, Erziehung als eine absichtsvolle, hierarchische Form des Handelns durch ein Subjekt zu definieren, die sich mit dem Ziel auf ein Erziehungsobjekt richtet, eine bestimmte Wirkung in ihm zu entfalten. »Unter den vielen Handlungen, die Menschen ausführen, gibt es auch solche, die als ›Erziehen‹ bezeichnet werden. Wodurch unterscheidet sich erzieherisches Handeln von anderen Handlungen? In erster Linie durch den *Zweck*, den der Handelnde verfolgt. Er will durch sein Handeln etwas Bestimmtes erreichen: er will in einem oder in mehreren anderen Menschen eine bestimmte Wirkung hervorbringen« (Brezinka, Metatheorie, 1978, S. 42 [Hervorhebung im Original]). Diese Wirkungsabsichten zielen nach Brezinka dabei auf drei Ergebnisse ab, darauf »in anderen Menschen psychische Dispositionen zu schaffen, vorhandene Dispositionen zu ändern oder (unter bestimmten Umständen) zu erhalten und den Erwerb unerwünschter Dispositionen zu verhüten« (Brezinka, Grundbegriffe, 1990, 84). Kritik an diesem das Verhältnis zwischen Erziehenden und zu Erziehenden sehr asymmetrisch denkenden Erziehungsbegriff, der die Wirkungsabsicht der Erziehenden in den Mittelpunkt rückt und dadurch die zu Erziehenden zu scheinbar absichtslosen Gegenständen der Einflussnahme im Erziehungsprozess objektiviert, ist nicht nur durch Wolfgang Sünkel formuliert worden (vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 74f.). Nach Friedrich Kron greift ein Erziehungsbegriff zu kurz, der die »Intentionen, [also] Interessen, Bedürfnisse und Erwartungen« (Kron, Grundwissen, 1996, S. 56) der zu Erziehenden vernachlässigt, die in jeder erzieherischen Situation zum Tragen kommen. »Unterstellt man außer den erzieherischen Intentionen auf seiten des Erziehers auch Intentionen auf seiten des Educanden – und dies muß man, wie die Erfahrung zeigt! – dann ist die erzieherische Intention immer schon ›gebrochen‹ und/oder an den Intentionen des Educanden orientiert« (Kron, Grundwissen, 1996, S. 56f.). Unter anderem deshalb kann erzieherisches Handeln schließlich auch scheitern, eben weil die zu Erziehenden keine intentionslosen Objekte sind und dementsprechend die Wirkungsabsichten der Erziehenden ignorieren, ihnen entgegenwirken oder in etwas gänzlich anderes als das Intendierte umwandeln können (vgl. Kron [u. a.], 2013, S. 179). Zum selben Schluss kommt auch Sünkel, wenn er gegen das Definitionskriterium ›Intentionalität‹ Einspruch erhebt: »Das *factum brutum* vor unseren Augen ist, dass Intentionen scheitern; dass die Zöglinge sich anders entwickeln und andere Wege gehen als vom Erzieher beabsichtigt. Das bedeutet aber keineswegs ein Scheitern der Erziehung selbst; es bedeutet nur, dass es zwischen den erzieherischen Absichten und dem tatsächlichen Erziehungsgeschehen keinen direkten oder notwendigen Zusammenhang gibt« (2013, S. 75 [Hervorhebung im Original]). Einen weiteren, eher anwendungsorientierten Kritikpunkt an Brezinkas Erziehungsbegriff hat Hans-Christoph Koller formuliert, indem er darauf hingewiesen hat, dass ein auf die Absicht des Erziehenden abzielender Erziehungsbegriff es verunmöglicht, »eine gegebene Handlung [...] mit Sicherheit als erzieherische« (Koller, Grundbegriffe, 2017, S. 54) zu identifizieren, da es dazu notwendig wäre, »ins Innere des Erziehers blicken« (Koller, Grundbegriffe, 2017, S. 53) und seine Absichten bestimmen zu können. Davon abgesehen ergibt sich durch eine Definition von Erziehung auf Basis von Intentionalität die absurde Situation, dass ein und dieselbe Einwirkung auf einen Zögling einmal als eine erzieherische und einmal nicht als erzieherische angesehen werden muss, je nachdem ob sie intendiert erfolgt oder nicht.

Weise, »[w]ie die Menschheit ihr Problem der Dispositionenkontinuität jeweils konkret löst«³¹¹, durchaus wandelbar und situativ bedingt ist.

Denn die Erziehung [...] hat jeweils teil an der Verschiedenheit und Vielfalt der gesellschaftlichen und kulturellen ›Systeme‹, in denen sie ihre Aufgabe erfüllt. Sie gehört dem System *an*, das ohne sie in der Zeit nicht bestehen könnte, und bildet selber eine besondere, dem jeweiligen System entsprechende und gemäße Erscheinungsform aus.³¹²

Insofern lässt Sünkels Erziehungsbegriff auch historische Betrachtungsweisen des Gegenstands ›Erziehung‹ zu, wenn sie auch in seinen Überlegungen, wo sie nicht gerade zur Veranschaulichung allgemeiner Sachverhalte dienen, keine Rolle spielen. Noch einmal anders formuliert: »Im erzieherischen Handeln [...] sind [...] die *Problemlösungen* das Vorübergehende und Veränderliche, die *Problemstrukturen* aber das Dauernde und Identische.«³¹³ Im Folgenden sollen diese Problemstrukturen noch einmal genauer in den Blick genommen werden.

2.1.4.2. Erziehung aus transhistorischer Perspektive

Wie im vorausgehenden Abschnitt dargelegt, resultiert die Überzeitlichkeit der Erziehung aus der Überzeitlichkeit des ihr zugrunde liegenden Problems, dessen Lösung sie darstellt – der Herstellung von Kontinuität kulturellen, also nicht-genetischen Erbes³¹⁴ über die menschliche Mortalitätsschwelle hinweg. Beobachtbar ist das Phänomen »Erziehung« dabei immer nur in seinen konkreten aktuellen und historischen Erscheinungsformen. In vielen Fällen ist es dabei möglich, erzieherische Vorgänge intuitiv als solche zu erkennen und zu benennen – das ist aber durchaus nicht in allen ihren Formen der Fall. Die verschiedenen Manifestationen der Tätigkeit Erziehung zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer Gesellschaft fallen deutlich umfassender und komplexer aus, als es bei einer oberflächlichen Betrachtung scheinen mag. Das liegt daran, dass sowohl die Tätigkeit der Vermittlung als auch die der Aneignung einer Tätigkeitsdisposition nicht unbedingt von der zu vermittelnden Tätigkeit an sich unterscheidbar sein müssen. Das ist beispielsweise bei der Aneignung durch Beobachtung und Teilnahme an einer Tätigkeit der Fall.³¹⁵ Sehr viele (aber nicht nur) kindliche

311 Sünkel, *Generation als pädagogischer Begriff*, 1997, S. 200.

312 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 25. [Hervorhebung im Original]

313 Ebd., S. 31. [Hervorhebung im Original]

314 Darunter fallen durchaus auch Entitäten, die nicht über Erziehung weitergegeben werden, wie beispielsweise materielle Objekte, Institutionen oder Gesetze. Diese werden im Folgenden aber außer Acht gelassen.

315 Kindlicher Erstspracherwerb etwa läuft im ganz überwiegenden Teil durch »situative Teilnahme und Mitwirkung« (ebd., S. 78) ab, dadurch also, dass Subjekte der Aneignung der Tätigkeit ›Sprechen‹ durch die vermittelnde Generation ausgesetzt sind und an ihr parti-

Lernprozesse gehen in Form solcher »nicht-diskrete[r]« und »implizite[r]«³¹⁶ Vermittlungstätigkeit vonstatten. Sünkel spricht in diesem Zusammenhang von »protopädischen Erziehungsstrukturen« und unterscheidet sie von »pädeutischen«³¹⁷, die sich im Gegensatz dazu durch ein Auseinandertreten der zu vermittelnden Tätigkeit und der Tätigkeit ihrer Vermittlung auszeichnen, also »diskret[] und explizit[]«³¹⁸ vonstattengehen.³¹⁹ Was die Identifikation von Erziehungssituationen angeht, liegt es auf der Hand, dass pädeutische Erziehungsvorgänge deutlich einfacher wahrzunehmen sind als protopädische, die sich »in und hinter anderen Tätigkeitsstrukturen in einer Gesellschaft verstecken«³²⁰.

»[S]o erklärt es sich, dass ethnographische Forschungsreisende früherer Jahrhunderte zuweilen behauptet haben, bei diesem oder jenem »Naturvolk« gebe es keine Erziehung. Sie konnten nur keine sehen«³²¹,

da sie mit einer Erscheinungsform der intergenerationellen Weitergabe konfrontiert wurden, die sich vor allem protopädisch organisiert vollzog.

So unterschiedlich und »versteckt« Erziehungsvorgänge in ihren konkreten Ausformungen aber auch immer vorliegen mögen, als transhistorische und transkulturelle Erscheinungen bleiben sie über ihre »trianguläre Struktur«³²² fassbar, die aus der oben dargelegten Problemkonstellation intergenerationeller Weitergabe abzuleiten ist, jeder Erziehungssituation zugrunde liegt und sie dadurch objektiv identifizierbar macht. Im Folgenden soll die Konstruktion dieser »Grundstruktur der Erziehung«³²³, wie Wolfgang Sünkel sie herausgearbeitet hat, nachgezeichnet werden.

Es wurde bereits festgestellt, dass das Problem der Dispositionenkontinuität von einer Generation zur nächsten nur in Form von menschlicher Tätigkeit zu lösen ist. Konkret handelt es sich dabei um zwei Teiltätigkeiten, aus der ein jeder erfolgreicher erzieherischer Akt bestehen muss: der Teiltätigkeit der Vermittlung und der Teiltätigkeit der Aneignung einer weiterzugebenden Tätigkeitsdisposition, also jenem spezifischen Set an Kenntnissen, Fertigkeiten, Motiven, das eine

zipieren. Nur in sehr geringem Teil treten hier die Tätigkeit »Sprechen« an sich und eine gesonderte Tätigkeit »Vermittlung der Tätigkeit Sprechen« auseinander (beispielsweise in Form von Aussprachekorrekturen durch die Eltern).

316 Ebd., S. 79.

317 Ebd., S. 80.

318 Ebd., S. 79.

319 Ein Paradebeispiel für eine pädeutische Erziehungsstruktur ist der institutionalisierte Schulunterricht (wobei sich auch hier natürlich protopädische und pädeutische Vermittlungsvorgänge mischen).

320 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 79.

321 Ebd.

322 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 199.

323 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 41.

bestimmte Tätigkeit voraussetzt. Sünkel spricht in diesem Zusammenhang von einer »bisubjektiven Tätigkeit«³²⁴, da in den meisten Fällen sinnvollerweise zwei Subjekte an dem Vorgang der Weitergabe beteiligt sind, ein »Subjekt der Vermittlung«³²⁵, das bereits über die weiterzugebende Tätigkeitsdisposition verfügt, und ein »Subjekt der Aneignung«³²⁶, das die (physischen, psychischen, intellektuellen...) Voraussetzungen und den Willen besitzt, sich die betreffende Tätigkeitsdisposition anzueignen.³²⁷

Nähert man sich dem Phänomen der Erziehung auf der Makroebene »Gesellschaft«, treten einem die Akteure der Teiltätigkeiten »Vermittlung und Aneignung« in Form einer vermittelnden und einer aneignenden Generation entgegen.

Von der genealogischen, soziologischen und historischen Vielfalt gleichzeitig lebender Generationen muss dabei [...] abgesehen werden; die Pädagogik kann nur zwei [Generationen] kennen, die vermittelnde und die aneignende, weil die Erziehung aus nur diesen zwei Teiltätigkeiten zusammengesetzt ist.³²⁸

Nach Sünkel sind diese beiden Generationen dabei durchaus »natürlich« zu denken, also im Sinne einer zeitlichen Abfolge,³²⁹ die ein Subjekt der älteren oder jüngeren, der erwachsenen oder heranwachsenden Generation zuweist.³³⁰ Er negiert dabei keineswegs, dass die individuelle Zuordnung eines Subjekts zur vermittelnden oder aneignenden Generation fluide ist, also durchaus wechseln kann,³³¹ nichtsdestotrotz bleibe die Tatsache bestehen, dass es zu jeder Zeit und in

324 Ebd., S. 31.

325 Ebd.

326 Ebd., S. 140.

327 Sünkel räumt dabei ein, dass es durchaus Akte der Selbsterziehung und der spontanen Aneignung von Kenntnissen, Fertigkeiten und Motiven gibt, bei denen Subjekt von Vermittlung und Aneignung in einer Person zusammenfallen (vgl. ebd., 2013, S. 32, 48). Sie machen aber nie auch nur einen erwähnenswerten Anteil der Erziehung eines Subjekts aus und können daher an dieser Stelle vernachlässigt werden.

328 Ebd., S. 34.

329 Kron spricht in diesem Zusammenhang von der »anthropologische[n] Differenz« zwischen Erwachsenem und Heranwachsenden (Grundwissen, 1996, S. 50).

330 Vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 34. Er korrigiert damit seine in früheren Publikationen getroffene Einschätzung, dass die Zuweisung zur vermittelnden oder aneignenden Generation ausschließlich von der jeweiligen Position abhängig ist, die ein Subjekt im Vorgang der intergenerationellen Weitergabe gerade einnimmt (vgl. Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 199f.).

331 Sünkel nennt mehrere Voraussetzungen, die eine solche Umkehr der natürlichen Generationenfolge herbeiführen können: Erwerb von in einer Gesellschaft fakultativen Tätigkeitsdispositionen; Aufnahme neuer Tätigkeitsdispositionen in eine Gesellschaft (beispielsweise durch kulturelle Entwicklung oder Kulturenverschmelzung); Unterricht (vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 36). Zum technologischen Fortschritt als Motor solcher Umkehrprozesse vgl. auch Hruschka, Aspekte des Generationenkonflikts, 2004, S. 68f.; Eckart Liebau sieht die Verkehrung pädagogischer Generationenverhältnisse auf die Be-

jeder Gesellschaft »einen umfangreichen Kernbestand von basalem Wissen, Können und Wollen« (= nicht-genetisches Erbe) gebe, »der allen Gesellschaftsgliedern abverlangt« und »in der Kindheit und Jugend erworben werden«³³² müsse.

Schematisch lässt sich dieser Prozess der Weitergabe des nicht-genetischen Erbes (ngE) zwischen den Generationen (Gn) im Laufe der Zeit wie in Abbildung 1 dargestellt abbilden.

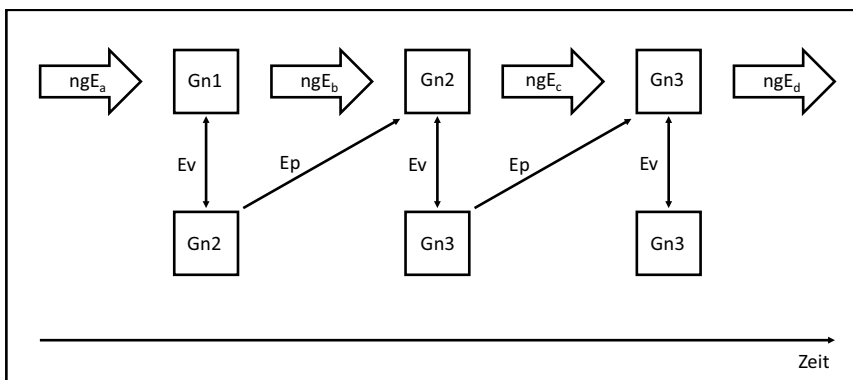


Abb. 1: Die intergenerationalen Weitergabe des nicht-genetischen Erbes³³³

Das Modell macht die Gleichzeitigkeit parallel ablaufender Prozesse innerhalb der »Lebensspanne« einer Generation deutlich: Nicht nur gibt Gn1 das zuvor in Form von ngE_a übernommene nicht-genetische Erbe »und das darin enthaltene System der nicht-genetischen Tätigkeitsdispositionen als Grundlage möglicher weiterer Tätigkeiten«³³⁴ an die nachfolgende Generation (Gn2) weiter, steht also mit ihr in einem Erziehungsverhältnis (Ev), in der Zeitspanne, die der Erziehungsprozess (Ep), also der »Weg« der Generation [(Gn2)] zwischen Geburt und Erwachsensein«³³⁵, in Anspruch nimmt, transformiert sie auch das nicht-genetische Erbe von ngE_a zu ngE_b. Jede Generation übernimmt nicht nur, sondern bearbeitet also auch das nicht-genetische Erbe, »verändert damit auch das darin

reiche »Technikbeherrschung, Mediennutzung, Lebensstilfragen, Geschmacksentwicklung, ggf. auch [auf] Beziehungen zu Bildung und Arbeit« beschränkt (Generation, 1997, S. 32).

332 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 34. Diese Auffassung ist grundgelegt schon bei Émile Durkheim: »Es gibt kein Volk, in dem nicht eine gewisse Anzahl von Ideen, von Gefühlen und von Praktiken existiert, die die Erziehung unterschiedslos allen Kindern beibringen muß [...]. Diese gemeinsame Erziehung wird im Allgemeinen sogar als die einzig wahre Erziehung angesehen. Sie scheint voll und ganz zu verdienen, daß man sie mit diesem Namen nennt« (Erziehung, Moral und Gesellschaft 1973, S. 42).

333 Darstellung nach Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 63.

334 Ebd.

335 Ebd., S. 64.

enthaltene Dispositionensystem« und reicht es »in der neuen Gestalt« an die heranwachsende Generation weiter, »die dieselbe ›Arbeit‹ [...] mit dem ihr übergebenen Erbe durchführt«^{336, 337}. Aus diesem Grund ist Gn2 auch doppelt in der Schematisierung vertreten, entsprechend der zwei Funktionen, die sie im Zuge der Generationenabfolge einmal als aneignende, einmal als arbeitende und vermittelnde Generation einnimmt. Setzt man dagegen zu einem beliebigen Zeitpunkt in der skizzierten Generationenabfolge einen synchronen Schnitt, lässt sich aus dem skizzierten Modell eine aus drei Elementen bestehende Struktur isolieren, die sich zusammensetzt aus einer vermittelnden Generation, einer aneignenden Generation und einem nicht-genetischen Erbe ngE_x. Damit ist nun auch die transhistorische Struktur der Erziehung, wie sie sich aus der Makroperspektive ›Gesellschaft‹ darstellt, herausgearbeitet.

Die bisher auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Tätigkeit beschriebenen Vorgänge von Vermittlung und Aneignung nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen kann aber natürlich auch auf der »konkret-individuellen«³³⁸ Ebene einzelner Subjekte in den Blick genommen werden.

Auf der konkreten Ebene des Erziehens werden die gesellschaftlichen Subjekte der Teiltätigkeiten durch Personen repräsentiert; und die Teiltätigkeiten selbst erscheinen in individueller Form.³³⁹

Die einzelnen Subjekte der Vermittlung und Aneignung fasst Sünkel terminologisch unter den Begriffen des ›Erziehers‹ und ›Zöglings‹.³⁴⁰ Das nicht-genetische Erbe, also der Erziehungsinhalt (oder auch ›Dritte Faktor‹) ist auf der Mikroebene der Einzelsubjekte als jenes spezifische Set von zu vermittelnden Tätigkeitsdispositionen zu bestimmen, das sich ein bestimmtes Subjekt der heranwachsenden Generation anzueignen hat, um die für ein erwachsenes Mitglied seiner Gesellschaft erforderlichen Tätigkeiten ausführen zu können. Die individuell anzueignenden Tätigkeitsdispositionen sind, vor allem in ausdifferenzierten Gesellschaften, nicht für alle Individuen deckungsgleich. Die Positionierung einer Person in Bezug auf die verschiedenen »dispositionelle[n]

336 Ebd.

337 Sünkel weist selbst auf die durch den hohen Abstraktionsgrad der Schematisierung nicht zu umgehenden Vereinfachungen realer Verhältnisse, wie beispielsweise der Außerachtlassung zeitlicher Übergänge oder der Auftrennung realiter engstens verflochtener Prozesse in Einzelvorgänge, hin (vgl. ebd., S. 65). Für die vorliegende Arbeit kann dieses Defizit insofern ignoriert werden, als das entworfene Modell gerade durch seine Formelhaftigkeit Abweichungen bei der Textanalyse zu Tage treten lässt und so problematisierbar macht.

338 Ebd., S. 34.

339 Ebd., S. 32.

340 Vgl. ebd.; beide Begriffe will Sünkel ausdrücklich geschlechtsneutral verstanden wissen und lehnt es als »modische Manier« (S. 33) ab, Geschlecht sprachlich zum Ausdruck zu bringen.

Subsysteme«³⁴¹ einer Gesellschaft, die geprägt werden durch Faktoren wie Geschlecht, Standeszugehörigkeit, soziale Schicht, Klasse oder Region des Aufwachsens, hat Auswirkungen auf das jeweils von ihr anzueignende Set an Tätigkeitsdispositionen.³⁴² Diese Faktoren gilt es also im Blick zu behalten, wo die pädagogische Verortung eines einzelnen Subjekts der Vermittlung hinsichtlich des ihm erforderlichen nicht-genetischen Erbes vorgenommen werden soll.

Damit sind nun auch auf der Ebene des Individuums die drei Elemente jener triangulären Struktur bestimmt, die jedem Erziehungsakt zugrunde liegen und ihn als solchen identifizierbar machen: das Subjekt der Vermittlung (als Angehöriger der vermittelnden, also erwachsenen Generation), das Subjekt der Aneignung (als Angehöriger der aneignenden, also heranwachsenden Generation) und das Objekt der Vermittlung und Aneignung, der die beiden Subjekte verbindende Erziehungsgegenstand, »also das je gegebene Ensemble der nicht-genetischen Tätigkeitsdispositionen«³⁴³, welches es weiterzugeben gilt.³⁴⁴

Immer dann, wenn, und überall, da, wo nicht-genetische Tätigkeitsdispositionen vermittelt und angeeignet werden, handelt es sich um Erziehung. Mit Hilfe dieses Kriteriums lassen sich pädagogische Phänomene von nichtpädagogischen unterscheiden und pädagogische Implikate nichtpädagogischer Phänomene identifizieren.³⁴⁵

Die transhistorische Gestalt der Erziehung lässt sich demnach wie in Abbildung 2 dargestellt visualisieren.

Auf Subjektebene lässt sich Erziehung, so soll aus Gründen der Vollständigkeit abschließend festgehalten werden, mit Wolfgang Sünkel definieren als vermittelte Aneignung eines subjektspezifischen Sets nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen, die es als erwachsenes Individuum in die Lage versetzt, »die gesellschaftlich [von ihm] geforderten Tätigkeiten sachgerecht und erfolgreich auszuüben«³⁴⁶.

341 Ebd., S. 48.

342 Vgl. ebd.

343 Sünkel, *Generation als pädagogischer Begriff*, 1997, S. 199.

344 Im Kontext theoretischer Überlegungen zum Unterricht (als einer spezifischen Form der Erziehung im Sünkelschen Sinne) ist diese Struktur spätestens seit ihrer Beschreibung durch Johannes Amos Comenius im 17. Jahrhundert in die pädagogischen Theoriebildung eingeführt und inzwischen als didaktisches Dreieck bekannt: »Ecce hic *Docens*, *Discens*, *Doctrina*. *Docens* est, qvi scientiam tradit: *Discens*, qvi accipit: *Doctrina*, ipsa Scientiae traditio, & á Docente in Discentem transitus« (Comenius, *Methodus linguarum novissima*, 1978, Sp. 96, Kap. X, § 12 [Hervorhebung im Original]).

345 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 46.

346 Ebd., S. 41; auf der Ebene des einzelnen Subjekts der Aneignung verwendet Sünkel in diesem Zusammenhang auch den Begriff der »Sozialisation«, deren Ergebnis wiederum als »Habit« bezeichnet werden könne (vgl. ebd., S. 48).

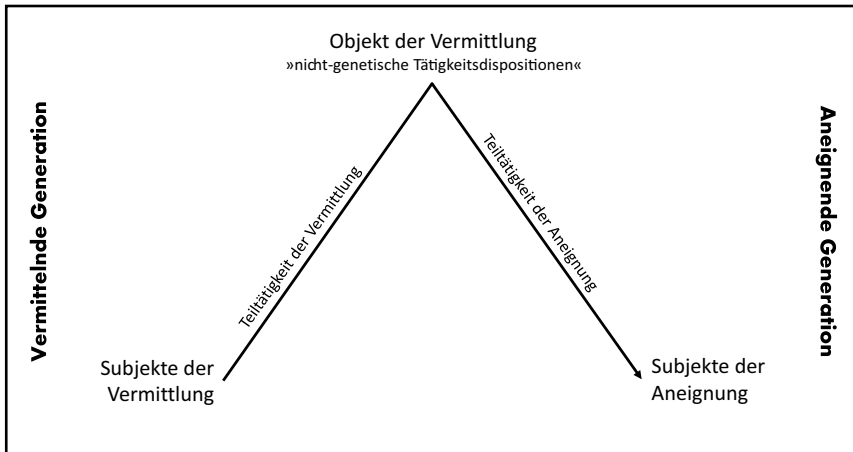


Abb. 2: Die trianguläre Struktur der Erziehung

2.1.4.3. Konflikte und Störungen in der Generationenkontinuität

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Sünkels pädagogische Generationentheorie sich nicht explizit mit den Bedingungen und Ursachen von Störungen in der Kontinuität intergenerationaler Weitergabe beschäftigt, sie nicht im Fokus seiner Überlegungen stehen und von ihm nur in Ansätzen dargetan werden. Schon in den frühen Entwürfen seiner pädagogischen Generationentheorie hat er aber grundsätzlich darauf hingewiesen, dass der »Vorgang des Vermittelns und Aneignens« zwischen den Generationen »effektiv oder gestört sein, gelingen oder mißlingen« könne, mit »Generationenharmonie oder Generationenkonflikt«³⁴⁷ als jeweiliger Konsequenz. Im Folgenden soll versucht werden, aus dem von ihm entwickelten Modell der Erziehungsstruktur eine Matrix abzuleiten, auf deren Basis andere generationentheoretische Überlegungen ergänzt werden können, um ein überzeitlich anwendbares Strukturmodell der Erziehung (im Sünkelschen Sinne) zu gewinnen, das auch das Moment ihrer potentiellen Störung miteinbezieht, und so als Analyseinstrument verschiedener narrativer Entwürfe pädagogischer Generationenbeziehungen genutzt werden kann. Dazu ist als Grundlage noch einmal eine Beobachtung aufzugreifen und zu explizieren, die in den bisherigen Überlegungen bereits mehrfach angesprochen wurde: die für den Erfolg der intergenerationalen Weitergabe gleichrangige Bedeutung der beiden Teiltätigkeiten ›Vermittlung‹ und ›Aneignung‹. Im obigen Exkurs zum Erziehungsbegriff Wolfgang Brezinkas wurde als ein Kritikpunkt an seinen Überlegungen bereits die Zentralsetzung der

347 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 195.

Erzieherintention bei der Identifikation von Erziehungsakten und die damit automatisch einhergehende Hierarchisierung von Subjekt der Vermittlung und Subjekt der Aneignung angesprochen.³⁴⁸ Eine solche Überbewertung der Bedeutung der Erzieherrolle im Erziehungsvorgang ist aus einem generationentheoretischen Standpunkt, der Erziehung als einen aus »zwei gleichrangigen Teiltätigkeiten«³⁴⁹ bestehenden Vorgang erfasst, nicht sinnvoll. Erfolgreiche Weitergabe nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen hängt nicht nur von der Bereitschaft ihrer Vermittlung, sondern besonders auch von der Bereitschaft ihrer Aneignung ab.

Das Wissen, Können und Wollen der Menschheit muss von den Wissenden, Könnenden und Wollenden nicht nur tradiert (übermittelt, dargeboten, gezeigt, gelehrt), es muss von den Nochnichtwissenden, Nochnichtkönnenden und Nochnichtwollenden auch *rezipiert* (gelernt, geübt und verstanden) werden. Sonst scheitert der Vorgang, und das Problem der kulturellen Kontinuität in der Zeit bliebe ungelöst.³⁵⁰

Mag dem Erziehungsverhältnis aufgrund der »anthropologischen Differenz«³⁵¹ zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden immer eine gewisse hierarchische Qualität zukommen, wie auch Wolfgang Sünkel einräumt,³⁵² so unterminiert das dennoch nicht die Gleichrangigkeit der Teiltätigkeiten der Vermittlung und Aneignung hinsichtlich ihrer Bedeutung im Prozess der intergenerationellen Weitergabe.

Die intergenerative Kontinuität nichtgenetischer Tätigkeitsdispositionen (das ist das Problem) kann nur gelingen (das ist die Problemlösung) bei erfolgreicher Aneignung und ist *allein* von dieser abhängig. [...] Die aneignende Tätigkeit kann nur dann erfolgreich sein, wenn ihr die vermittelnde zu Hilfe kommt, indem sie sie in Gang setzt, in Gang hält, lenkt, leitet, berichtigt, antreibt und überprüft. Diese Aussagen zeigen, dass die Teiltätigkeiten unauflöslich aufeinander angewiesen sind.³⁵³

348 Es muss einschränkend dazu gesagt werden, dass auch Brezinka die letzte Aneignungsleistung dem Subjekt der Aneignung zuschreibt: »Die Leistung des Lernens kann nur der Lernende selbst vollbringen. Der Erzieher kann lediglich Hilfe beim Lernen bieten« (Grundbegriffe, 1990, S. 85).

349 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 29. [Hervorhebung im Original]

350 Ebd.

351 Kron, Grundwissen, 1996, S. 50.

352 Vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 173.

353 Ebd., S. 90. [Hervorhebung im Original] Es muss in diesem Zusammenhang vielleicht erwähnt werden, dass sich die Tätigkeiten der Vermittlung und Aneignung zwar nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Weitergabeprozess, in ihrer Ausrichtung, also ihrem jeweiligen »Handlungsziel« (ebd.), aber ganz fundamental unterscheiden. »Das Handlungsziel der aneignenden Tätigkeit ist der Dritte Faktor, nämlich die jeweils anzueignende Tätigkeitsdisposition [...]; die Zöglingstätigkeit ist [also] auf den Dritten Faktor gerichtet« (ebd.). Dagegen richtet sich die Tätigkeit des Subjekts der Vermittlung nicht auf den Dritten Faktor, auch nicht auf das Subjekt der Aneignung selbst, sondern auf dessen Aneignungstätigkeit. »[D]as Handlungsziel des Erziehers ist das Aneignungshandeln des Zöglings. [...]

Vom Gesichtspunkt der Störung der Generationenkontinuität ausgehend, stellt sich dementsprechend die Frage, unter welchen Umständen es zu einem Scheitern des Weitergabeprozesses, sei es durch passive oder aktive Verweigerung der Aneignung des nicht-genetischen Erbes durch das Subjekt der Aneignung, kommen kann.

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, das Subjekt der Aneignung als den Mittelpunkt eines komplexen Feldes protopädischer und pädeutischer Einwirkungen zu begreifen, denen es quasi permanent ausgesetzt ist. Einwirkungen sind dabei zu verstehen als »mögliche Orientierungen (Ausrichtungen) der Aneignungstätigkeit«³⁵⁴ eines Zöglings, die ihn (bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unabsichtlich) zur Aneignung einer Tätigkeitsdisposition anstoßen, seine »Aneignungstätigkeit [...] also zu modifizieren suchen«³⁵⁵. Einwirkungen werden dabei nicht nur vom (singulären oder kollektiven) Erzieher gesetzt, im Gegenteil, die vom Erzieher gesetzten Einwirkungen, die auch hier wieder bewusst oder unbewusst, absichtlich oder versehentlich erfolgen, machen wohl nur einen geringen Teil der Einwirkungen auf den Zögling aus.³⁵⁶ Sünkel nimmt zwei weitere Typen von Einwirkung an, jene, die »nicht vom Erzieher gesetzt [...], aber von ihm beeinflusst (gehemmt, verstärkt, umgeleitet, kommentiert, manchmal sogar abgeblockt) werden können« und jene, »die der Erzieher [schlichtweg] hinzunehmen hat«³⁵⁷, die ihm vielleicht in Teilen bekannt sind, auf die er aber keinen Zugriff bekommt.

Die Anteile der drei Sektoren [...] sind variabel. Sie hängen von den Umständen ab, unter denen Erziehung geschieht. In der Steinzeit sind sie anders verteilt als im Mittelalter, auf dem Lande anders als in der Großstadt [...].³⁵⁸

Ein Erziehungsmodell, das alle Fremdeinwirkungen, die sich dem Zugriff des Erziehers entziehen, vollständig ausschaltet, ist theoretisch vorstellbar (und in literarischen Entwürfen von Erziehung immer wieder durchgespielt worden – auch in den Erziehungsgeschichten mittelalterlicher Literatur spielen solche Versuche eine Rolle)³⁵⁹, sie setzen allerdings die vollständige Isolierung des Zöglings voraus. Unter »normalen«, also nicht durch künstliche Isolation erzeugten Umständen, wird

[D]ieser Typ von Tätigkeit liegt immer dann vor, wenn jemand andere oder einen anderen *handeln macht*« (ebd. [Hervorhebung im Original]) – in diesem speziellen Fall also zur Aneignungstätigkeit animieren.

354 Ebd., S. 128.

355 Ebd., S. 97.

356 Vgl. ebd., S. 97 ff.

357 Ebd., S. 97.

358 Ebd.

359 Man denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an den Parzival- und den Barlaam und Josaphat-Stoff.

die Aneignungstätigkeit eines Zöglings [...] von einer Unzahl von Einwirkungen getroffen und gegebenenfalls modifiziert, die nicht vom Erzieher gesetzt sind und teilweise ganz an ihm vorbei laufen [sic!]. Sie stammen von anderen Personen (mit erzieherischen Absichten oder ohne sie), von Institutionen und Machtverhältnissen, von Gebräuchen und Moden, von Geräten und Programmen etc.³⁶⁰

Sünkel spricht in diesem Zusammenhang vom »Erziehungsfeld« und meint damit den grundlegenden Komplex geographischer, historischer, gesellschaftlicher, politischer, ethnischer, geschlechtlicher, kommunaler, familiärer, institutionaler und normensystemischer Zusammenhänge, in die die Subjekte der Aneignung (und natürlich auch der Vermittlung) eingebunden sind.³⁶¹ Das Erziehungsfeld bildet sozusagen den Rahmen einer jeden Erziehung,³⁶² innerhalb dessen sich die konkret-individuellen Zöglinge in einer für sie jeweils spezifischen Position befinden, also mit jeweils eigenen »Ausschnitte[n] des Erziehungsfeldes« konfrontiert sind – ihrer jeweils individuellen »Erziehungssituation«³⁶³. Die Erziehungssituation konturiert sich aus denjenigen »Sachverhalten, Gegenständen, und Personen« des Erziehungsfeldes, »denen der konkrete (individuelle oder kollektive) Zögling Relevanz, also eine mögliche Einwirkung auf seine Aneignungstätigkeit zugesteht«³⁶⁴ oder zugestehen muss. Er findet sich eingebunden in ein komplexes Beziehungsgeflecht aus personellen (Erzieher, [randständige] Miterzieher, Mitzöglinge) und dinglichen (Gegenstände, strukturelle Sachverhalte etc.) Positionen, die sich in Form von protopädischen und pädeutischen Einwirkungen auf seine Aneignungstätigkeit richten.³⁶⁵ Aus den gedachten Verbindungen zwischen diesen Positionen isoliert Sünkel sieben Typen von Beziehungen,³⁶⁶ die strukturell in einer Erziehungssituation auftreten können. Das sind die

360 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 96.

361 Vgl. ebd., S. 128.

362 Max Liedtke fasst diesen Rahmen unter den »anthropologischen Determinanten«, die auf ein Erziehungssubjekt Einwirkung finden, als »exogene und ökologische Faktoren« (in Abgrenzung zu den »endogene[n] Faktoren«, wie beispielsweise der »physiologischen Konstitution«) (Evolution und Erziehung, 1972, S. 27–29, hier S. 28).

363 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 128.

364 Ebd.

365 Speziell erläuterungsbedürftig ist hier vielleicht die Position des Mitzöglings, der selbst das Zentrum seiner eigenen Erziehungssituation bildet, die starke Überschneidungen mit der des Zöglings haben kann (man denke beispielsweise an Geschwister), aber doch nie deckungsgleich ist. Zögling und Mitzögling stehen in einem »Verhältnis wechselseitiger Vermittlung und Aneignung« (ebd., S. 170), können also in der Beziehung zueinander jeweils wechselnd die Position des Erziehers und des Zöglings einnehmen. Die Vermittlungstätigkeit zwischen Mitzöglingen findet dabei vor allem, aber nicht ausschließlich, in Form von protopädischen Einwirkungen, »als mimetische, systemische und symbolische Aneignung sowie als Vermittlung durch Erwartung und Sanktion [...]« (ebd.) statt.

366 Vgl. ebd., S. 138.

1. Erzieher-Erzieher-Beziehung³⁶⁷,
2. Zögling-Zögling-Beziehung,
3. Erzieher-Zögling-Beziehung,
4. Zögling-Erziehungsgegenstand-Beziehung³⁶⁸,
5. Erzieher-Erziehungsgegenstand-Beziehung,
6. Erzieher-(Zögling-Zögling)-Beziehung,
7. **Erzieher-(Zögling-Erziehungsgegenstand)-Beziehung.**³⁶⁹

Diese Ausdifferenzierung der verschiedenen Positionen und Beziehungen innerhalb der Erziehungssituation, so muss an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich festgehalten werden, ändert nichts an der oben dargelegten triangulären Grundstruktur eines jeden Erziehungsvorgangs, wie sie auch in Typ 7 der möglichen Positionsbeziehungen noch einmal verwirklicht ist. Es wurde ja bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass die individuelle Zuordnung zur vermittelnden oder aneignenden Generation wechseln, also auch ein Mitzögling zeitweise die Position des Erziehers einnehmen kann. Auch einem solchen Erziehungsvorgang liegt natürlich die erarbeitete Grundstruktur der Erziehung zugrunde. Die Ausdifferenzierung der Positionen in der Erziehungssituation, deren Zentrum immer der individuelle Zögling ist, zeigt aber eben auch, dass der Erzieher

nur eine unter [...] vielen Positionen in der Situation des Zöglings ein[nimmt]; der Zögling kann dieser Position eine besondere oder hervorgehobene Bedeutung verleihen, aber er muss es nicht; er kann sich auch den von dieser Position ausgehenden Einwirkungen ebenso entziehen oder verweigern, wie er das bei Einwirkungen anderen Ursprungs kann.³⁷⁰

Sünkel weist nicht dezidiert darauf hin, aber es scheint doch möglich, logisch aus seinen Ausführungen zu schlussfolgern, dass in der Komplexität der Erzie-

367 Sie konstituiert sich auf Basis der gemeinsamen »Vermittlungsaufgabe« (ebd., S. 160).

368 Der Erziehungsgegenstand fällt in den Bereich der dinglichen Positionen, kann als solches aber durchaus in Personen inkorporiert sein. Man denke beispielsweise an ein vorbildhaftes Verhalten des Erziehers, das den Zögling zur Nachahmung anregt (vgl. ebd., S. 137).

369 Diese letzte Beziehungskonstellation bildet noch einmal auf andere Art die bereits besprochene trianguläre Struktur der Erziehung ab. Außerdem wird durch die Klammersetzung von Zögling und Erziehungsgegenstand auf die nur indirekte Möglichkeit zur Einflussnahme des Erziehers auf die Aneignungstätigkeit des Zöglings hingewiesen, als einem Vorgang, zu dem er nur mittelbar Zugang hat. Die »Erziehtätigkeit ist primär weder auf« den Erziehungsgegenstand selbst »noch auf den Zögling gerichtet, sondern auf die **Tätigkeit** des Zöglings« (ebd., S. 90), auf den Vorgang der Aneignung also. Sein Einwirkungsvermögen besteht darin, den Zögling »handeln [zu] mach[en]« (ebd.). In dieser Einschätzung stimmt Sünkel mit Brezinka überein, der ebenfalls auf die Unmöglichkeit direkter Einflussnahme auf das »Dispositionsgefüge eines anderen Menschen« (Grundbegriffe, 1990, S. 85) hinweist.

370 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 130.

hungssituation, der Pluralität des Positionen- und Beziehungsgefüges und den daraus resultierenden, gleichzeitig auf die Aneignungstätigkeit des Zöglings gerichteten protopädischen und pädeutischen Einwirkungen Potential für Konflikte und Störungen der intergenerationellen Weitergabe gegeben ist. Sünkel selbst benennt die Erziehungssituation zwar als den Ort, an dem »sich die verschiedenen Einflüsse auf die Aneignungstätigkeit parallelisieren oder überschneiden, einander hindern oder stärken, einander ergänzen oder widersprechen«³⁷¹, äußert sich aber nicht näher zu möglichen Konsequenzen widersprüchlicher Einwirkungen auf das Subjekt der Aneignung. Er weist nur darauf hin, dass sowohl Tätigkeitsdispositionen an sich »untereinander unverträglich«³⁷² sein können, als auch Aneignungsakte »miteinander dermaßen interferieren, dass keine dieser Aneignungen oder nur eine von ihnen zustande kommt«³⁷³.

Störungen werden letztlich also immer auf der Ebene der Beziehung von Zögling und Erziehungsgegenstand sichtbar, denn diese Beziehung konstituiert »die Dimension der Aneignung, und wenn die Aneignung scheitert, scheitert die Erziehung im ganzen[sic!]«³⁷⁴. Die Ursachen einer solchen Störung, so meine Annahme, können aber wohl auf allen anderen Beziehungsebenen der Erziehungssituation wirkmächtig werden – sei es durch (absichtlich oder unabsichtlich) divergierende Vermittlungstätigkeiten mehrerer Erzieher (Erzieher-Erzieher-Beziehung),³⁷⁵ interferierende Einwirkungen auf Ebene der Zögling-Zögling-Beziehung (zum Beispiel durch Aneignung personen- oder sozialunverträglicher Tätigkeitsdispositionen von Mitzöglingen),³⁷⁶ lückenhafte oder eingeschränkte Teilhabe des Erziehers am nicht-genetischen Erbe (Erzieher-Erziehungsgegenstand-Beziehung)³⁷⁷ oder durch das unangemessene, kontraproduktive oder fehlende Setzen von Einwirkungen auf die Aneignungstätigkeit des Zöglings³⁷⁸ [Erzieher-(Zögling-Erziehungsgegenstand)-Beziehung]. Eckart Liebau betont darüber hinaus, dass es auch zu Störungen des Weitergabeverganges kommen

371 Ebd., S. 128.

372 Ebd., S. 103.

373 Ebd.

374 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 177.

375 Vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 137.

376 Vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 103.

377 Vgl. ebd., S. 179f.

378 Hier soll nicht in Widerspruch zu Sünkel eine einfache Ursache-Wirkungs-Relation zwischen erzieherischer Einwirkung und Aneignungstätigkeit des Zöglings postuliert werden (vgl. dazu ebd., S. 94). Nichtsdestotrotz sind Einwirkungen durch den Erzieher vorstellbar, die eine gewünschte Tätigkeitsdispositionenaneignung durch den Zögling nicht positiv, sondern negativ beeinflussen, sie behindern oder sogar vollständig blockieren. Das kann potentiell alle drei Phasen betreffen, in die eine Aneignungstätigkeit nach Sünkel zerfällt: »(a) die Wertschätzung, (b) der Aneignungswille und (C) das Aneignungshandeln« (ebd., S. 177).

kann, sollten »weitreichende[re] strukturelle[] Diskrepanzen zwischen Intentionen und alltäglichen Praxen der Erzieher einerseits, den Strukturen des Erziehungsfelds andererseits«³⁷⁹ auftreten.

Im Folgenden soll versucht werden, die vorgeschlagene Extrapolation aus dem Sünkelschen Modell durch Einbezug externer Theorieentwürfe zu stützen. So hat beispielsweise Ulrich Herrmann bei seinem Versuch, Helmut Fogts Untersuchung zur Herausbildung politischer Generationen für die pädagogische Sozialisationsforschung nutzbar zu machen, darauf hingewiesen, dass divergierende Einwirkungen im Erziehungsprozess zu »Dissonanzerfahrungen«³⁸⁰ auf Seiten des Subjekts der Aneignung führen können. Fogg hatte bei seiner Untersuchung vor allem sogenannte »Schlüsselereignisse«³⁸¹, die sich durch einen gewissen »Überraschungseffekt«³⁸², oft auch ihre Bedrohlichkeit, jedenfalls einige Wirkmächtigkeit im Bereich der »Interessen und Werte der betroffenen Individuen«³⁸³ auszeichnen, als Auslöser von Dissonanzerfahrungen im Blick. Davon ausgehend hat Herrmann, darauf wird später zurückzukommen sein, noch auf weitere mögliche Dissonanzauslöser hingewiesen. Bevor der Versuch unternommen wird, die beiden Ansätze in Bezug auf Sünkels Matrix hin auszuwerten, muss vorausgeschickt werden, dass vor allem Fogg, aber auch Herrmann, sich in erster Linie mit der Herausbildung soziologischer Generationszusammenhänge (im Sinne Mannheims), also mit makrosozial und synchron orientierten Prozessen beschäftigen und individuelle Erziehungsverläufe, wie sie auf der Ebene von Sünkels Erziehungssituation fokussiert werden, nur insoweit zur Sprache kommen, als als kollektiv wahrgenommene Erscheinungen bis zu einem gewissen Grad immer an individuelles Erleben rückgekoppelt sein müssen, wobei sie sich natürlich auch gegenseitig beeinflussen und in Wechselwirkung stehen können.³⁸⁴

Die von Fogg beschriebenen Schlüsselereignisse interessieren ihn im Kontext seiner Theoriebildung also besonders als Auslöser der Formierung politischer

379 Liebau, *Generation*, 1997, S. 31.

380 Herrmann, *Das Konzept der ›Generation‹*, 1987, S. 374.

381 Fogg, *Politische Generationen*, 1982, S. 74.

382 Ebd., S. 76.

383 Ebd., S. 75.

384 Auch Christian Hruschka hat in seiner Dissertation über die verschiedenen »Aspekte des Generationenkonflikts« darauf hingewiesen, dass zwischen zwei »Arten von Generationenkonflikten« unterschieden werden müsse, dem »mikrosoziologisch intrafamiliären« und dem »makrosoziologisch gesellschaftlichen« (Aspekte des Generationenkonflikts, 2004, S. 15). Seine Fokussierung mikrosozialer Generationenkonflikte auf den Bereich der Familie scheint in Abgleich mit dem von Sünkel erarbeiteten Modell aber zu kurz zu greifen und kann keinesfalls transhistorische und transkulturelle Gültigkeit beanspruchen, da durchaus Gesellschaften bekannt sind, in denen die Familie (im Sinne der »neuezeitlichen Kernfamilie« [ebd., 2004, S. 62]) als Ort der Erziehung eine untergeordnete Rolle spielt.

Generationenzusammenhänge³⁸⁵, der sogenannten 68er-Generation im Speziellen, und haben neben den bereits angesprochenen Merkmalen einen dement-sprechenden Zuschnitt als »größflächig« wirkende, massenhaft durchlebte Ereignisse.³⁸⁶ Im Erziehungsverlauf eines Individuums (jetzt wieder im Sinne Sünkels) sind aber durchaus Divergenzen erzeugende Schlüsselereignisse denkbar, deren »Anzahl beteiligter Akteure«³⁸⁷ sich auf nur wenige Subjekte, wenn nicht sogar nur auf ein singuläres Subjekt, den singulären Zögling, beschränkt.

Neben der makrosozialen Ausrichtung muss außerdem beachtet werden, dass beide Ansätze, anders als das bei Sünkel der Fall ist, nicht den Begriff der Erziehung, sondern den der Sozialisation als terminologische Grundlage zur Bezeichnung von intergenerationellen Weitergabevorgängen heranziehen.³⁸⁸ Nach diesem Verständnis ist Erziehung ein der Sozialisation, als Prozess der »Sozialwerdung«, untergeordneter Teilvorgang, der nur die Akte der »intentionalen« Einflussnahme, also die »Sozialmachung«³⁸⁹ von Subjekten, umfasst. Sünkel hält eine solche Unterscheidung von intentionalen und nicht-intentionalen Einwirkungen aus den oben bereits dargelegten Gründen nicht für sinnvoll und schlägt im Gegenzug, so sei zur Erinnerung noch einmal angemerkt, eine Unterscheidung von diskreten/nicht-diskreten und expliziten/impliziten Weitergabepro-

385 Fogt definiert dabei politische Generationen als »diejenigen Mitglieder einer Altersgruppe oder Kohorte«, die, »– mit bestimmten Schlüsselereignissen konfrontiert – zu einer gleichgesinnten bewußten Auseinandersetzung mit den Leitideen und Werten der politischen Ordnung gelangten, in der sie aufwuchsen« und deshalb »einen Grundbestand gemeinsamer Einstellungen, Verhaltensdispositionen und Handlungspotentiale auf[weisen], von Normen und Werten, die politisch von Relevanz und Einfluß sind« (Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 21).

386 Vgl. ebd., S. 75–77; gemeinhin gilt der Erste Weltkrieg als Paradebeispiel eines Großereignisses, das von den Überlebenden stark »generationell wahrgenommen und gedeutet« wurde; Ulrike Jureit weist aber auch daraufhin, dass nicht nur »historische Großereignisse« generationenbildend wirken können (Generationenforschung, 2006, S. 42).

387 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 75.

388 Der Begriff der Sozialisation in einem wissenschaftlichen Sinne wurde Anfang des 20. Jahrhunderts von Emile Durkheim im Rahmen seiner Vorlesungen geprägt, die 1923 posthum unter dem Titel »L'éducation morale« erschienen sind. Darin spricht er von *éducation* als einer Form der »methodischen Sozialisierung der jungen Generation« (*socialisation méthodique*), deren Funktion es ist, einen zu sozialem Leben befähigten Menschen hervorzubringen und damit den Fortbestand einer Gesellschaft zu sichern (vgl. Erziehung, Moral und Gesellschaft, 1973, S. 46); zur großen Problematik der umstrittenen Abgrenzung der Begriffe Erziehung und Sozialisation (auch oder besonders in der Pädagogik) vgl. Hopfner, Erhalten oder Verbessern?, 2001, S. 85–93.

389 Zur Unterscheidung der Begriffe »Sozialwerdung« (durch Enkulturation und Sozialisation) wie »Sozialmachung« (durch Erziehung) vgl. Kron, Grundwissen, 1996, S. 54–58; Kron plädiert an dieser Stelle auch dafür, zur Beschreibung von Vorgängen, die sich auf der »makro-sozialen Ebene« abspielen, den Begriff der Sozialisation zu verwenden, bei Prozessen auf der »mikro-sozialen Ebene« aber von Erziehung zu sprechen (Kron, Grundwissen, 1996, S. 56).

zessen vor. Der Begriff der Sozialisation spielt in seinem Modell so gut wie keine Rolle. Das scheint mir einer Operationalisierung der von Fogt und Herrmann dargelegten Erklärungsansätze für Generationenkonflikte aber nicht grundsätzlich im Wege zu stehen, da eine terminologische »Übersetzung« in das Sünkelsche Modell möglich ist. Wenn Fogt seinen Sozialisationsbegriff, der (dem Erkenntnisgegenstand entsprechend) vor allem Vorgänge politischer Sozialwerdung fokussiert, als einen Vorgang der Weitergabe der Kultur »von Generation zu Generation«³⁹⁰ und als in Kindheit und Jugend stattfindenden Prozess des Erwerbs von »Werten, Normen, Einstellungen und Kenntnissen«³⁹¹ umreißt, so scheint damit grosso modo doch derselbe Vorgang bezeichnet, den Sünkel als »Erziehung« fasst. Dem Fogtschen Sozialisationsbegriff kann also der Sünkelsche Erziehungsbegriff gleichgesetzt werden.

Sowohl Fogt als auch Herrmann gehen von einem sich in mehreren Phasen vollziehenden Sozialisationsprozess des Individuums aus, bei dem die »primäre Sozialisation« in der Kindheit und frühen Jugend zur Ausbildung eines »natürliche[n] Weltbild[s]«, »die sekundäre Sozialisation« am »Ende der Jugendzeit und mit dem Eintritt ins frühe Erwachsenenalter« zur »Aneignung eines reflexiven Selbst- und Weltverständnisses«³⁹² führe. Akteure, die in diesem Prozess »als tradierende Bindeglieder zwischen den Generationen«³⁹³ wirksam werden, bezeichnet Fogt als »Sozialisationsagenten«³⁹⁴ bzw., wo sie in institutionalisierter Form auftreten, als Sozialisationsagenturen. Als Beispiele nennt er Familie, peer group, Schule, Massenmedien,³⁹⁵ Herrmann erweitert diese Liste (ohne Vollständigkeit anzustreben) um Vereine, Clubs, Ausbildungsstätten und Universitäten.³⁹⁶ In den verschiedenen Phasen der Sozialisation kommt den unterschiedlichen Sozialisationsagenten und -agenturen verschiedene Bedeutung und Einflusskraft zu, übernehmen sie unterschiedliche Aufgaben. In der ersten Sozialisationsphase nun, Fogt spricht auch von der ersten »Prägephase«³⁹⁷, unterstützen sie das Subjekt der Aneignung dabei, kognitive Wirklichkeitsmodelle auszubilden, »Basisüberzeugungen und Grundorientierungen«³⁹⁸ zu schaffen, die in der Fixierung einer »Kernstruktur von Glaubenssystemen und Einstellungen«³⁹⁹ münden, die dem erwachsenen Subjekt als »kognitive Landkarten«⁴⁰⁰

390 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 55.

391 Ebd.

392 Herrmann, Das Konzept der »Generation«, 1987, S. 369.

393 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 62.

394 Ebd.

395 Vgl. ebd., S. 62.

396 Vgl. Herrmann, Das Konzept der »Generation«, 1987, S. 374.

397 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 62.

398 Ebd.

399 Ebd., S. 71.

400 Ebd.

zur Verfügung stehen und seine Wahrnehmung steuern. »Neue Informationen werden«, wenn sich das Gerüst einmal gefestigt hat, »in die vorhandenen konzeptionellen Strukturen eingepaßt, ohne diese selbst zu verändern.«⁴⁰¹ Sind diese als »dauerhaft *persistent*«⁴⁰² eingestuft *cognitive maps* einmal fixiert, seien »grundlegende Umstrukturierungen mit einem enormen Aufwand verbunden«⁴⁰³. In der zweiten Phase der Sozialisation aber, in der Zeit der Jugend und dem frühen Erwachsenenalter, seien Personen noch stark empfänglich für »kognitive Umstrukturierungen«⁴⁰⁴ der in der ersten Prägephase erworbenen mentalen Wirklichkeitsmodelle.⁴⁰⁵ Herrmann schreibt über den Umgang mit neuen Informationen in der zweiten Prägephase, seien diese »nicht in die vorhandenen Gestalten, Modelle und Bedeutungskonfigurationen integrierbar, so können sie entweder ignoriert oder als Dissonanz integriert werden und wenn beides [...] verhindert wird, dann muß eine kognitive Umstrukturierung stattfinden«⁴⁰⁶. Als mögliche Auslöser solch wirkmächtiger Dissonanzerfahrungen nennt Herrmann einerseits die schon bei Fogt besprochenen gesellschaftlichen »Schlüsselereignisse« (Kriege, Naturkatastrophen, Massenarbeitslosigkeit etc.), führt aber durchaus auch »gegenläufige Intentionen und Wirkungsweisen«⁴⁰⁷ verschiedener Sozialisationsagenten und -agenturen als potentiell Dissonanz erzeugend ins Feld.⁴⁰⁸

Für die Erklärung des Auftretens von Störungen im Prozess der intergenerationalen Weitergabe sind die skizzierten Ansätze insofern hilfreich, als sie zwei konkrete Einwirkungsformen benennen, die auch auf der Mikroebene des Individuums in seiner jeweiligen Erziehungssituation zu Konflikten führen können. Das Schlüsselereignis, das natürlich in Form einer kollektiv geteilten Erfahrung auftreten kann, es aber nicht muss, tatsächlich muss es auch die Dimension des Bedrohlichen nicht aufweisen, kann im Sinne des Sünkelschen Modells als eine dingliche Einwirkung auf die Aneignungstätigkeit des Zöglings

401 Ebd.

402 Herrmann, Das Konzept der »Generation«, 1987, S. 371.

403 Fogt, Politische Generationen, 1982, S. 71.

404 Herrmann, Das Konzept der »Generation«, 1987, S. 371.

405 Fogt argumentiert in Bezug auf politische Neuorientierungen, dass, »[d]amit außergewöhnliche, gar »katastrophale« Ereignisse und Umbrüche überhaupt [...] Wirkungen beim Individuum zeitigen können, müssen erst einmal bestimmte Sozialisationsleistungen erbracht, müssen Basisüberzeugungen und Grundorientierungen ausgebildet sein, die verlustig gehen, durchbrochen und überwunden werden können« (Politische Generationen, 1982, S. 62). Was Fogt hier vor allem in Hinblick auf politische Umorientierung argumentiert, scheint mir auch in anderen Bereichen individueller Einstellungen und Mentalitätsstrukturen Gültigkeit zu haben.

406 Herrmann, Das Konzept der »Generation«, 1987, S. 371.

407 Ebd., S. 374.

408 Kritik an der Überbetonung der Jugendzeit als besonders stark identitätsbildende Phase bei U. Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 27.

eingearbeitet werden, die sein Set an Tätigkeitsdispositionen radikal und der Vermittlungstätigkeit der erwachsenen Generation entgegenstehend modifiziert. Hier entsteht das Potential für intergenerationelle Konflikte, der Beginn eines Aushandlungsprozesses zwischen vermittelnder und aneignender Generation, der entweder zur (mühsamen) Remodifikation der Tätigkeitsdispositionen des Zöglings, zur Integration seiner neuen Tätigkeitsdispositionen in den Dritten Faktor oder zum Abbruch der Vermittlungs- und Aneignungstätigkeit führen kann. Als literarische Inszenierung eines solchen fundamental die Kenntnisse und Motive des jungen Protagonisten neu ausrichtenden Schlüsselereignisses kann beispielsweise das Zusammentreffen des jungen Parzival mit dem Ritter Karnahkarnanz und seiner Gefolgschaft gelesen werden. Die erstmalige Konfrontation mit der ritterlichen Lebensform, die Aneignung des basalsten Wissens über ihre Initiationsregeln und ihr Betätigungsfeld, ordnet die mentalen Fluchtpunkte von Parzivals Horizont neu an, öffnet ihm einen Aktionsraum jenseits des Isolationsraums seiner Kindheit, führt dabei aber gleichzeitig zum Bruch mit den mütterlichen Erziehungsintentionen und hat schließlich sogar den Tod der Mutter zur Folge (vgl. P, vv. 120,11–124,21; 128,20–22).

Als Ursache von Irritationen bei der Aneignungstätigkeit des Zöglings und daraus potentiell entstehende Konflikte zwischen den Vertretern der vermittelnden und aneignenden Generation leuchten auch die von Herrmann ins Feld geführten widersprüchlichen Einwirkungsversuche auf das Subjekt der Aneignung ein. Damit ist keinesfalls gemeint, dass alle Vertreter der vermittelnden Generation über einen gleichgeschalteten Satz von Tätigkeitsdispositionen verfügen müssen, damit die intergenerationelle Weitergabe reibungslos gelingen kann. Ganz im Gegenteil weist auch Sünkel darauf hin, dass eine Pluralität von Erziehungspersonen (zumal in stark ausdifferenzierten Gesellschaften) mit je eigenen Sets von Tätigkeitsdispositionen essentiell notwendig für eine gelingende Weitergabe des kulturellen Erbes ist.⁴⁰⁹ Gleichmaßen ist auch eine »Vielfalt und Verschiedenartigkeit der auf die Aneignungstätigkeit des Zöglings gerichteten Einwirkungen und ihr Verhältnis zueinander«⁴¹⁰ nicht als grundsätzlich störungserzeugend zu betrachten, sondern als der Aneignung komplexer und verschiedenartiger Tätigkeitsdispositionen förderlich. Potentiell proble-

409 »Dieser Sachverhalt hat zwei Ursachen: (a) Menschliche Individuen sind – und waren es immer, seitdem es Menschen gibt – auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße geschickt und gewillt, den Dritten Faktor an andere Individuen weiterzugeben. Die Traditionskette wäre zerrissen, wenn ihre Konstanz von den Schwächen Einzelner abhinge. (b) Seit dem ersten Auftreten nichtgenetischer Tätigkeitsdispositionen in der Evolution des Menschen existiert der Dritte Faktor in unterschiedlichen Gestalten und Zusammensetzungen. Einen Zustand, dass alle alles und alle dasselbe wissen, können und wollen, hat es vermutlich nur selten gegeben« (Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 159).

410 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 161.

matisch können aber Einwirkungen sein, die durch ihre Paradoxität bzw. ihre Antagonizität eine parallele Aneignung der zugehörigen Tätigkeitsdispositionen schlichtweg ausschließen.⁴¹¹ In Gesellschaften beispielsweise, die sich durch Kulturkontakte oder Kolonialismus in kulturellen Umbruchphasen befinden, ist das gleichzeitige Auftreten stark gegenläufiger Vermittlungstätigkeiten und damit verbundener Aneignungserwartungen hinsichtlich einzelner Subjekte der Aneignung vorstellbar. Erziehungssituationen, in denen sich der Zögling verschiedenen konträr entgegengesetzten Einwirkungsversuchen durch Erziehungspersonen ausgesetzt sieht, können deshalb zu intergenerationellen Verwerfungen führen, da die von einem oder mehreren Erziehungspersonen eingeforderte Aneignung von Tätigkeitsdispositionen zwangsläufig blockiert ist. Einem solchen Dilemma steht beispielsweise der junge Königssohn in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* (13. Jahrhundert) gegenüber, wenn er sich den diametral entgegengesetzten Einwirkungsversuchen seines heidnischen Vaters Avenier und des ihn zum Christentum bekehrenden Lehrers Barlaam ausgesetzt sieht. Ein Konflikt ist hier unausweichlich, da das Subjekt der Aneignung nicht gleichzeitig die ihm von den Vertretern der älteren Generation vermittelten heidnischen und christlichen Lehren inkorporieren und zur Umsetzung bringen kann.

Damit seien die theoretischen Überlegungen zu Ursachen und Bedingungen von Konflikten und Störungen in der intergenerationellen Weitergabe zunächst abgeschlossen, ohne behaupten zu wollen, dabei eine Vollständigkeit bei der Darlegung möglicher Konfliktstellen erreicht zu haben. Das scheint mir für eine Fruchtbarmachung des explizierten Strukturmodells für die Analyse von fiktionalen Erziehungssituationen und ihre potentiellen Konfliktfelder auch durchaus nicht notwendig zu sein, da seine Leistung in der Entflechtung und Sichtbarmachung der verschiedenen Positionen in der Erziehungssituation, ihrer Verbindungen untereinander und möglicher Reibungspunkte innerhalb der Struktur liegt. Diese gilt es bei der Textanalyse im Blick zu behalten. Es ist außerdem deutlich geworden, dass sich für die Untersuchung von an erzieherische Vorgänge geknüpfte Generationenkonflikte jene Texte anbieten, in denen die »Instanzen der Sozialisation«⁴¹² pluralisiert auftreten – sei es durch die Wirklichkeitsmodelle der Zöglinge modifizierende Schlüsselereignisse oder durch die Multiplikation personaler Erziehungskonstellationen, die mit unterschiedlichen Intentionen und Wirkungsweisen an das Subjekt der Aneignung herantreten.

411 Ähnlich auch Sünkel: »Aber es gibt auch [...] »negative Ergänzungen«, wenn ich so sagen darf, nämlich Reibungen und Störungen, und zwar dann, wenn pädeutische Strukturen mit den sie umspülenden protopädischen in inhaltliche Differenz, in tendenziellen Gegensatz oder gar Widerspruch geraten und sie einander wechselseitig beschädigen« (ebd., S. 80).

412 Art. »Sozialisation«, in: Pädagogik-Lexikon, 1999, S. 481–486, hier S. 481, 484f.

Fokussiert werden also jene Texte, deren pädagogische Personenkonstellationen sich nicht in dyadischen Strukturen (Erzieher – Zögling, Vater/Mutter – Sohn/Tochter) erschöpfen (wobei keineswegs ausgeschlossen werden soll, dass auch hier Konflikte auftreten können),⁴¹³ sondern die wenigstens eine triadische Personenkonstellation aufweisen, deren Zentrum und verbindendes Element natürlich immer der Zögling ist. Damit wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass, wie zuletzt im vierten Themenheft der BmE⁴¹⁴ anhand mehrerer Einzeluntersuchungen zum höfischen Roman überzeugend gezeigt wurde, in fiktionalen Texten, auch »vormoderner narrativer Literatur«, »triadische Konfigurationen gezielt als produktive Störung eingesetzt« und zur Erzeugung von »Textdynamik«⁴¹⁵ genutzt werden. Für den vorliegenden Untersuchungsgegenstand kann dabei offengelassen werden, ob sich die »Figuren des Dritten« dabei (ausgehend vom Zögling) auf der intra- oder intergenerationellen Ebenen ansiedeln.

2.2. Die pädagogische Generationentheorie als Analyseinstrumentarium literarischer Texte

Wenn Erziehung, wie Sünkel plausibel herausgearbeitet hat, eine der fundamentalen Grundlagen für die Generationenkontinuität und den kulturellen Erhalt einer Gesellschaft darstellt, die sowohl auf der Mikroebene der einzelnen Individuen als auch auf der Makroebene der Gesellschaft sichtbar wird, und das zu allen Zeiten und in jeder Kultur, stellt sich die Frage, ob Reflexe der von ihm beschriebenen Zusammenhänge in fiktionalen Texten der Vormoderne sichtbar werden und wenn ja, welche kulturellen, historischen, medialen und gattungsbedingten Voraussetzungen bei ihrer Untersuchung zu beachten sind.

413 Die mittelalterliche Vorstellung von gelungener Erziehung betreffend, hat zuletzt Regina Toepfer herausgearbeitet, dass ein Kind »nicht Vater und Mutter« benötigt, »damit es sich gut entwickeln kann. Entscheidend ist, dass Jungen wie Mädchen von einem Elternteil gleichen Geschlechts aufgezogen werden« (Kinderlosigkeit, 2020, S. 260). Der »dritte Faktor« wird in mittelalterlichen Erzählungen von Erziehung dementsprechend stark geschlechtsspezifisch definiert gedacht, jedenfalls ab dem Alter von sieben Jahren, wenn die erste Phase der Kindheit, die bei Kindern beider Geschlechter vor allem unter mütterlicher Aufsicht stattfand, als beendet galt. Auf die Einnahme der Rolle einer Frau in der Gesellschaft kann dieser Vorstellung nach nur eine Frau vorbereiten, auf die Rolle des Mannes nur ein Mann. Ein besonderes Augenmerk ist also auch auf gegengeschlechtliche Erziehungskonstellationen zu legen (wie sie beispielsweise im *Parzival* oder im *Knabenspiegel*-Roman erzählt werden).

414 Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung, 2020.

415 Egidi, Figuren des Dritten, 2020, S. 3.

Es wurde bereits in der Reflexion der Verwendungsweisen von ›Generation‹ darauf hingewiesen, dass Genealogie als ein zentrales Denk- und Ordnungsmuster des europäischen Mittelalters gelten kann. Eine zu überprüfende Voraussetzung dieser Arbeit ist, dass es in den künstlerischen Auseinandersetzungen einer massiv durch genealogische Denkmuster geprägten Kultur, Verhandlungen über Faktoren von Kontinuität und Diskontinuität der vertikal-diachronen Generationenfolge geben muss, und dass diese auch in den fiktionalen literarischen Projektionen des gesellschaftlich Imaginären,⁴¹⁶ also jener Gesamtheit der »Muster und Modelle, in denen Wirklichkeit angeeignet, interpretiert und strukturiert wird«⁴¹⁷, sichtbar werden. Jan-Dirk Müller hat 2007 unter Rückgriff auf Castoriadis' Modell des Imaginären als einer gesellschaftlichen Institution⁴¹⁸ den Begriff des ›Erzählkerns‹ entwickelt, den er als ein fiktionaler literarischer Produktion eigenes Verbindungselement zwischen Alltags- und Erzählwelten konfiguriert, als »narrative Formen der Wirklichkeitsverarbeitung, die sich im Alltag herausbilden, die aber auch in die narrative Organisation von Texten eingehen und zu komplexeren Erzählmustern verknüpft werden können«⁴¹⁹. Literarische Texte seien, »wie vermittelt und indirekt auch immer«, insofern »auf eine konkrete Lebenswelt bezogen«, als sie »sich um Erzählkerne lagern, die als besonders faszinierend, problemträchtig oder lösungsbedürftig« gewertet werden.⁴²⁰ Insofern sind Erzählkerne Ausdruck historisch- und kulturgebundener »Problemkonstellationen in literarischen Texten«⁴²¹, die in einer Gesellschaft oder einem Ausschnitt einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit virulent sind. Natürlich dürfen literarische Texte dabei nicht als direkte Spiegelbilder lebensweltlicher Erfahrungen verstanden werden, sondern sind

imaginäre Ordnungen zweiten Grades; d. h. sie sitzen auf imaginären Ordnungen ersten Grades auf, zitieren sie, überführen sie in besondere Konfigurationen, erproben ihren Spielraum, pointieren ihre blinden Flecken oder Widersprüche und wirken auf sie zurück. Sie unterscheiden sich von sonstigen Artikulationen des gesellschaftlich Imaginären, dadurch daß sie an besondere Gattungsmuster und Diskurstraditionen gebunden sind.⁴²²

416 Vgl. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 1984.

417 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 9f.

418 Castoriadis spricht vom gesellschaftlich Imaginären als dem »unsichtbare[n] Zement, der den ungeheuren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt – und als d[em] Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt und angibt« (*Gesellschaft als imaginäre Institution*, 1984, S. 246).

419 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 190.

420 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 21.

421 Ebd., S. 9.

422 Ebd., S. 12; Müller geht hier mit Beate Kellner konform, die Literatur als eine »textuelle Welt zweiter Ordnung« bezeichnet (*Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 90).

Zudem sind sie durch das Spezifikum ›Fiktionalität‹ bis zu einem gewissen Grad »von materiellen Vorgaben und den pragmatischen Zwängen gesellschaftlichen Handelns [...] entlastet«⁴²³. Trotzdem findet Erzählen nicht im luftleeren Raum statt. Es ist sowohl bei Produktion als auch Rezeption auf Welt- und Erfahrungswissen der an der literarischen Kommunikation beteiligten Parteien angewiesen und es ist Jan-Dirk Müller sicher zuzustimmen, dass auch bei der Auswahl der verhandelten Themen historisch virulente Problemkonstellationen Eingang in die Texte finden.

Historische Kulturen lassen vielfältige, jedoch nicht unbegrenzte Konfigurationen zu und eröffnen vielfältige, jedoch nicht beliebige Möglichkeiten, mit ihnen umzugehen, sie zu harmonisieren, zu hierarchisieren. [...] Narrative Texte bearbeiten Problemkonstellationen, die in einer historischen Kultur gegeben sind, Texte, die ähnliche Problemkonstellationen bearbeiten, haben einen oder mehrere Erzählkerne gemeinsam.⁴²⁴

Erzählkerne zeichnen sich also dadurch aus, dass sie »kulturabhängig«⁴²⁵, »überindividuell«⁴²⁶ und historisch gebunden sind, »Gattungsgrenzen überschreiten«⁴²⁷ können, sich »um einen bestimmten Situations- oder Problemkomplex kristallisieren«⁴²⁸ und wiederkehrend verschiedentliche narrative Lösungsversuche anstoßen. Insofern sind sie »selbst keine vollständigen Erzählungen, sondern liegen als eine Art generatives Prinzip unterschiedlichen Erzählungen zugrunde«⁴²⁹. Sie sind weder an sich greifbar, noch können sie »einfach der Geschichtsschreibung als ›objektive‹ Realität« entnommen werden, sondern sind aus einer Serie verwandter Texte [zu] rekonstruieren«⁴³⁰. Hier nun aber liegt ein möglicher Fallstrick von Jan-Dirk Müllers Ansatz. Es besteht ein gewisses Risiko für Zirkelschlüsse, wenn man zunächst Erzählkerne aus einem Set von Texten extrapoliert, um sie dann wiederum zur Identifikation in anderen Texten und der darauf aufbauenden Interpretation dieser Texte heranzuziehen. Ähnlich hat auch Stephan Müller in seinem Beitrag zur Verschränkung von Erzählkernen und Erzählschemata am Beispiel der Gefährlichen Brautwerbung angemerkt:

Wenn man einen, wie auch immer gearteten Konnex zwischen höfischer Wirklichkeitsverarbeitung und Erzählkernen annimmt, was ich [...] durchaus für begründet

423 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 15.

424 Ebd., S. 34.

425 Ebd., S. 23.

426 Ebd., S. 29.

427 Ebd., S. 35.

428 Ebd., S. 24.

429 Ebd., S. 29.

430 Ebd., S. 42.

halte, dann läuft man Gefahr, die eigene Vorstellung von der Kultur des Mittelalters in diesen Erzählkernen wiederzufinden – oder eben auch nicht.⁴³¹

Vorannahmen sowohl bei der Identifikation möglicher Erzählkerns und der dahinterliegenden Problemkonstellationen als auch bei der Textinterpretation auf Basis der identifizierten Erzählkerns und ihrer vermeintlichen Logiken sind also mit größter Vorsicht zu treffen und anhand der untersuchten Texte kritisch zu hinterfragen.

Jan-Dirk Müller selbst nimmt bei dem Versuch, seinen Ansatz zu validieren, acht Teilstudien vor, die jeweils »von einer antagonistischen thematischen Konstellation aus[gehen]«⁴³², die er in um 1200 entstandenen, mittelhochdeutschen Texten mit einem laikalen Zielpublikum der adeligen Oberschicht als virulent einstuft. Seine erste Studie widmet sich dabei dem »Herkommen« als einer zentralen Problemkonstellation, deren paradoxe Implikationen in mittelhochdeutschen Texten verschiedenste Gattungen durchziehen – er selbst bezieht Texte aus den Gattungen höfischer Roman, Heldenepik, Antikenroman und Legende in seine Untersuchung mit ein –, und die immer wieder die verschiedensten narrativen Lösungsansätze hervorgebracht hat, in denen durch unterschiedliche Erzähltechniken, beispielsweise der »Prozessierung von kontradiktorischen Gegensätzen«⁴³³, mehr oder weniger erfolgreich versucht wird, die gegensätzlichen Bedingungen der Denkstruktur aufzulösen. Genealogie, als »Abstammungs- und Herkunftsbegriff, mit dem sich Individuen und Gruppen durch Bezugnahme auf generationell periodisierte Vergangenheit selbst verorten und verorten lassen«⁴³⁴, aber auch abseits von Personengefügen »Herleitungen und hierarchisierbare Abhängigkeiten«⁴³⁵ zu bilden im Stande ist, strukturiert, ordnet und erklärt die Welt, indem sie andernfalls als kontingent erscheinende Gegebenheiten naturalisiert, also als einer natürlichen Ordnung entsprungen zuweist.⁴³⁶

Indem das, was ist, auf seine Herkunft zurückgeführt wird, kann erstens begründet werden, was es gilt. Zweitens kann gezeigt werden, wie das, was gilt, sich von dem, was ihm vorausging, im Guten wie im Schlechten, entfernt hat. Und drittens kann von exzeptionellen Anfängen erzählt werden. Genealogische Erzählungen sind deshalb paradox. Sie kreisen um die Pole »Dauer« und »Störung«.⁴³⁷

Rund um das Denk- und Ordnungsmuster Genealogie treten also verschiedene konkurrierende Logiken in ein Spannungsverhältnis, die wechselseitig aufein-

431 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 191.

432 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 43.

433 Ebd.

434 Jureit, *Generationenforschung*, 2006, S. 30.

435 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 47.

436 Für eine ausführliche Darstellung von Genealogie als Denkform siehe das obige Kapitel.

437 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 46.

ander bezogen, narrativ prozesshaft bearbeitet, nie aber ganz in Einklang gebracht werden können.⁴³⁸ Dazu gehört unter anderem die Naturalisierung von Herrschaft durch die Kopplung ihrer Befähigung an Abstammung und *art*. Wer jemand ist, was er sein und werden kann, ist dieser Vorstellung nach vorgegeben durch seine Geburt, seine Einbindung in einen weit in die Vergangenheit zurückreichenden Sippenkörper, die in ihm wiederholte Fortsetzung seiner geschlechtlichen Prädestination. »Die Genealogie prägt mit der *art* nicht nur die physische Ausstattung eines jeden Menschen, sondern ist jedem Beruf, jeder sozialen Rolle, selbst jedem ethischen Urteil vorgeordnet.«⁴³⁹ Durch diese Legitimation von Herrschaft durch Geburt als Grundmatrix höfischen Erzählens sind diesem Erzählen einerseits gewisse Grenzen gesetzt, beispielsweise kann nicht von Bauernsöhnen erzählt werden, die zu Königen aufsteigen, andererseits tritt es mit anderen Logiken genealogischen Erzählens in ein prekäres Verhältnis. Während auf der einen Seite Tradition, Kontinuität und lange Dauer Auszeichnung begründen, die Möglichkeit von positiven sowie negativen Abweichungen in der Generationenabfolge also negiert wird, leben Genealogien auf der anderen Seite von Erzählungen exzeptioneller Anfänge und exorbitanter Spitzennahmen, die aus der Abfolge der Generationen heraustreten und nachfolgende Auszeichnung erst begründen.⁴⁴⁰ In diesem Spannungsverhältnis wuchern Erzählungen, die nicht zuletzt den Faktor ›Erziehung‹ in die Frage nach genealogischer Prädestination und individueller Abweichung einbringen. Auch Jan-Dirk Müller verortet die in der mittelhochdeutschen Literatur um 1200 entstehende Diskussion um die Bedeutung beziehungsweise Bedeutungslosigkeit von Erziehung für die Ausbildung der dem Adel zugedachten ›Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive‹ in der Problemkonstellation um das ›Herkommen‹. Die von ihm als Beispiele für diese narrativen Aushandlungsprozesse ausgewählten Figuren Parzival, Achill und Engelhard sieht er eingebunden in eine Auseinandersetzung über das Verhältnis von Natur und Kultur, »*art* und *nutritura*«, wobei seiner Analyse nach die »genealogische Determinierung« durch Erziehung nicht überschrieben werden kann,⁴⁴¹ aber doch »zunehmend in Spannung zu *zuht*«⁴⁴²,

438 Ähnlich hat auch Michael Mecklenburg festgestellt, dass genealogisches Denken an sich »keine starre Vergesellschaftungsform, kein feststehendes Prinzip der Weltdeutung, keine unhinterfragbar verlässliche Richtschnur zur Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen« darstellt, sondern Konflikte generiert, immer wieder auf seine Implikationen abgeklopft und von Fall zu Fall neu ausgehandelt werden muss (Väter und Söhne, 2006, S. 38).

439 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 50.

440 Vgl. u. a. Heck/Jahn, Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2000, S. 3–5.

441 Müllers Position ist dabei im Zuge eines in jüngerer Zeit neu entflammten Interesses an Lehre und Erziehung in deutschsprachigen Texten des Mittelalters (siehe beispielsweise den 2017 erschienenen Tagungsband »Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters«) vermehrt in Kritik geraten; so bezweifeln beispielsweise Manfred Eikermann und Silvia Reuvekamp, dass die vielen Kindheits- und Jugendgeschichten der mittelalter-

also Erziehung, gerät. Das Personal (nicht nur) höfischer Literatur ist immer mehr auf beides angewiesen, in der fehlenden, falschen oder übermäßigen Erziehung in den Kindheiten der Helden sind die Konflikte und Defizienzen grundgelegt, deren Überwindung sie im Verlauf der Erzählung leisten müssen und an denen sie in manchen Fällen auch scheitern. Das jeweilige Verhältnis von Natur und Kultur, göttlicher Ordnung und individueller *Entartung*, bleibt dabei »prekär«, verstrickt sich immer wieder in Aporien und »kann manchmal nur mit Anstrengung narrativ bewältigt werden«⁴⁴³. Ein rein quantitativ fundierter Hinweis auf ein wachsendes Interesse an der Auseinandersetzung mit dem Thema ist die große Anzahl von Texten der mittelhochdeutschen Literatur, die sich, alle Gattungen überspannend,⁴⁴⁴ mit verschiedenen Aspekten von Erziehung wie Erziehungsformen, Erziehbarkeit und Erziehungsmethoden auseinandersetzen – sei es am Rande oder als eines der zentralen Themen eines Werkes. So äußert sich der Lieddichter Walther von der Vogelweide in seinem Palindromlied *Nieman kann mit gerten* zur Diskussion um die Sinnhaftigkeit der mittelalterlichen Schmerzpädagogik, Thomasin von Zerclaere spricht in seinem *Welschen Gast* zweckdienliche Empfehlungen zu Aneignungstechniken adeliger Verhaltensweisen aus, Gottfrieds von Straßburg *Tristan* liefert geradezu den Entwurf eines idealtypischen Curriculums aristokratischer Bildungsinhalte, weist aber auch auf die negativen Nebenwirkungen seiner Umsetzung hin, das Märe *Aristoteles und Phyllis* diskutiert die Grenzen des erzieherischen Zugriffsrechts auf die Zöglingsgeneration, Hartmann von Aue demonstriert in seinem *Gregorius* die Wirkmacht adeliger *art*, die alle erzieherische Einwirkung zu überschreiben vermag, während Konrad von Megenberg in seinem *Buch der Natur* auf die stark formatierende Kraft der Einübung (*gewonheit*) hinweist, die natürliche Anlagen durchaus überschreiben könne. Damit seien nur einige we-

lichen Epik wirklich rein vor dem Hintergrund genealogischen Adelsethos' zu verstehen sind, wie Müller in seinen Ausführungen immer wieder betont, sondern sehen einige Indizien dafür vorliegen, dass für volkssprachige und durchaus auch höfische Texte »in viel stärkerem Maße« als bisher angenommen von einem Einbezug gelehrter Diskurse auszugehen ist, die beispielsweise in der Frage nach dem Zustandekommen charakterlicher Defizite einzelner Personen durchaus den Faktor falscher bzw. unzureichender Erziehung ins Feld führen; eine These, zu deren Untermauerung die beiden Autoren mit ihren Analysen der Bewertung der Figur Keies in Heinrichs von dem Türlin *Crône* und des Prologs des *Morant und Galie* überzeugende Gegenentwürfe präsentieren (vgl. *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 49–51, hier S. 51).

442 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 59.

443 Ebd., S. 60.

444 Beate Baier sieht Erziehung in so unterschiedlichen Gattungen wie Artus-Epik, Antikenroman, Legende, Liebesroman, Heldenepik, Lyrik, Enzyklopädie, Narrenliteratur, Chronistik und didaktischer Dichtung verhandelt (*Die Bildung der Helden*, 2006, S. 17).

nige Beispiele genannt.⁴⁴⁵ Diese knappe Auswahl kann durchaus als eine Bestätigung des Urteils Claudia Brinker-von der Heydes und Ingrid Kastens gesehen werden, demzufolge Literatur »als wichtiges Medium [dient], um die zeitgenössischen Erziehungsmodelle und -praktiken«, die, »an veränderbare Größen wie Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen, Mentalität, Glaube und kulturelles Wissen gebunden« und dementsprechend historisch wandelbar seien, »zu reflektieren, zu propagieren oder auch zu problematisieren«⁴⁴⁶. Diesem Urteil schließen sich auch Manfred Eikermann und Silvia Reuvekamp an, die in ihrer Analyse der lateinischen wie volkssprachigen Verwendung der didaktischen Metapher vom Gefäß, das nach seinem ersten Inhalt riecht, den deutschsprachigen Texten des Mittelalters ein »insistentes Interesse an der elterlichen, gesellschaftlichen oder auch persönlichen Verantwortung« attestieren, »die aus der Betrachtung des Menschen als eines [...] auf Ausbildung und Erziehung angewiesenen Wesens resultiert«⁴⁴⁷. Und nicht zuletzt Christoph Huber sieht speziell den höfischen Roman »ein reiches Erzählmateriale ganze[r] Lern- und Bildungsprozesse in fiktionalen Lebenszusammenhängen« vorführen, »von der Motivierung über die Lehrtexte selbst bis zu ihren extremen Folgen«⁴⁴⁸.

Vor dem Hintergrund der offenkundigen Virulenz erzieherischer Fragestellungen in der mittelhochdeutschen Literatur scheint es lohnend, diesem Aspekt des Erzählkerns ›Herkommen‹ noch einmal gesondert Aufmerksamkeit zu widmen, den Blick auch auf Texte jenseits der höfischen Literatur zu richten und unter Zuhilfenahme des auf Basis von Sünkel entwickelten Instrumentariums zur Identifikation und Beschreibung von inter- und intragenerationellen Erziehungskonstellationen auch den Zusammenhang von Erziehung und Generationenkonflikten in den Texten einer genauen Überprüfung zu unterziehen. Neben die Frage nach der intratextuell verhandelten Erziehbarkeit des Personals innerhalb eines Werkes treten so zunächst sehr strukturell orientierte Überlegungen in den Blick einer auf die Bedingungen von Kontinuitäten und Diskontinuitäten intergenerationaler Weitergabe fokussierter Untersuchung: Welche Lösungen finden die analysierten epischen Texte bei Ausfall geeigneter Vertreter der vermittelnden Generation im Prozess der intergenerationalen Weitergabe? Wird ein solcher Ausfall überhaupt als problematisch registriert? In

445 Eine Auswahl an gut zwanzig verschiedenen Texten stellt die Materialsammlung zum Themenheft »Erziehung und Bildung im Mittelalter« zusammen (vgl. DU 55 (2003), S. 1–32); knapp 30 Texte finden sich in der Zusammenstellung Hannes Kästners, die ihren Fokus allerdings auf Werke richtet, die ein Lehrgespräch beinhalten (vgl. *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 1978, S. 67–71); eine umfassende Sammlung lateinischer und volkssprachiger Quellen des Mittelalters zum Thema Erziehung bietet Eugen Schoelen (*Erziehung und Unterricht im Mittelalter*, 1965).

446 Brinker-von der Heyde/Kasten, *Erziehung und Bildung*, 2003, S. 3.

447 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 49.

448 Huber, *Lehre, Bildung und das Fiktionale*, 2017, S. 29.

welchen Zusammenhängen treten Konflikte bei der intergenerationellen Weitergabe auf? Gibt es Szenarien der Auflehnung der aneignenden gegenüber den vermittelnden Subjekten und, umgekehrt, Szenarien der Kapitulation bei der Vermittlung zentraler nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen an ein Subjekt der Aneignung? Unter welchen Bedingungen können sich die Verhältnisse in der als natürlich vorgestellten Abfolge der Generationen umkehren, also das Subjekt der Aneignung zum Subjekt der Vermittlung werden? Und unter welchen Voraussetzungen kann auch intragenerationelle Weitergabe auftreten, wie wird diese dargestellt und kommentiert? Damit sei nur eine Auswahl an Fragestellungen benannt.

Zur Identifikation von Erziehungskonstellationen in den Texten wird Sünkels trianguläre Struktur der Erziehung zugrunde gelegt,⁴⁴⁹ die sich durch das Vorhandensein eines Subjekts der Vermittlung, eines Subjekts der Aneignung und besonders eines Erziehungsgegenstands von anderen Personenkonstellationen unterscheiden lassen. Der ›Dritte Faktor‹, der bisher nur abstrakt als Erziehungsgegenstand bezeichnet wurde, soll nun unter Zuhilfenahme der von Martin Kintzinger in Anwendung auf das Mittelalter entwickelten Wissensterminologie näher bestimmt werden. Kintzinger definiert dabei »Wissen im Mittelalter«⁴⁵⁰, einem kultur- und sozialgeschichtlichen Ansatz folgend, grundlegend als

Wissen von den Ordnungen, Werten und Vorstellungen in der eigenen Zeit und von den Möglichkeiten, das eigene Leben unter solchen Bedingungen zu orientieren und zu organisieren⁴⁵¹,

hält aber eine weitere Differenzierung in die Kategorien ›Bildungswissen‹ und ›Handlungswissen‹ für angebracht. Das Unterscheidungskriterium, das Kintzinger bei der Bestimmung der beiden Begriffe zugrunde legt, ist dabei nicht inhaltlich festgelegt, sondern besteht in der Funktion, die das Wissen jeweils konkret erfüllt. Dieselbe Information oder erlernte Fähigkeit kann von Fall zu Fall einmal dem Bildungs-, einmal dem Handlungswissen zugerechnet werden. Bildungswissen beschreibt Kintzinger als »zumeist schulisch erlerntes, theoretisches oder gelehrtes Wissen«, es steht »in der Tradition der Sieben Freien Künste und der universitären Lehrfächer«, wird häufig schriftlich überliefert und weist einen »mehr oder weniger enge[n] Bezug zu einem kirchlichen Kontext«

449 Hannes Kästner legt seiner textlinguistisch fundierten Untersuchung von mittelalterlichen Lehrgesprächen den vorgefundenen pädagogischen Konstellationen dieselben drei Elemente zugrunde; er identifiziert den Belehrtten (oder Educandus), den Lehrenden (oder Praeceptor) und die Erziehungsansprüche, Lehrgüter, Normen und Wissen als die »drei Grundelemente, welche diese einfachste pädagogische Handlungsfigur prägen und als anthropologische Konstanten in literarischen Unterweisungsszenen aller Völker und Zeiten vorkommen« (Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 45).

450 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 25.

451 Ebd., S. 25f.

auf. »Der scholastisch gelehrte Doktor der Theologie verkörpert idealtypisch die Träger des Bildungswissens.«⁴⁵² Der Erwerb von Bildungswissen ist stark intrinsisch motiviert, zeichnet sich durch eine »Liebe zum Wissen«⁴⁵³, seiner Vermehrung und Weitergabe aus. Handlungswissen dagegen ist nach Kintzinger stark anwendungsorientiert bestimmt, es umfasst »Strategien der Lebensbewältigung und Selbstorganisation unter den Bedingungen der eigenen Zeit«⁴⁵⁴, »Verhaltensweisen und Verfahrensformen des Umgangs wie auch ›berufliche‹ und andere praktische Fachkenntnisse«⁴⁵⁵ – schlichtweg alles, was erlernt werden muss, um »die Bewältigung der persönlichen Lebensumstände«⁴⁵⁶ zu gewährleisten.⁴⁵⁷ Handwerkliche Fähigkeiten und adelige Verhaltensformen können dieser Definition nach genauso zum Handlungswissen zählen wie Lese- und Rechenkompetenzen, heilkundliches oder theologisches Wissen, der Umgang mit Waffen und Kriegshandwerk. Zentral ist sein anwendungspraktischer Bezug, die Verleihung von Handlungskompetenz. Als solches ist der Begriff gut zur Verbindung mit dem Sünkelschen Erziehungsmodell geeignet, das das Ergebnis gelungener Erziehung als Befähigung zur sachgerechten und erfolgreichen Ausübung »gesellschaftlich geforderte[r] Tätigkeiten«⁴⁵⁸, das erzogene Individuum als handlungsfähiges Subjekt seiner Gesellschaft bestimmt. Für die Identifikation von Erziehungskonstellationen in Texten bedeutet das also, dass dann von einem Erziehungsgegenstand gesprochen werden kann, wenn das transferierte Objekt der Vermittlung erstens als Handlungswissen zu bestimmen ist, da es das Subjekt der Aneignung zur Bewältigung seiner Lebensumstände, zur Integration als vollwertiges Mitglied in die Gesellschaft benötigt und es ihm zweitens »neu«, also bisher noch nicht bekannt oder noch nicht vollständig in seine nicht-genetischen Tätigkeitsdispositionen integriert ist. Wenn beispielsweise der bis dahin namenlose Parzival kurz nach seinem Auszug aus Soltane von seiner Kusine Sigune seinen Namen und seine Herkunft erfährt (vgl. P, v. 140,16), so handelt es sich dabei um einen erzieherischen Akt, da der junge Held dieses Wissen braucht, um ein vollwertiges, handlungsfähiges Mitglied der höfischen Gesellschaft zu werden.

452 Ebd., S. 26.

453 Kintzinger, *Institutionen der Bildung*, 2003, S. 8.

454 Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 25.

455 Kintzinger, *Institutionen der Bildung*, 2003, S. 6.

456 Ebd., S. 7.

457 Zur mittelalterlichen Trennung von praktischem und theoretischem Wissen am Beispiel Medizin vgl. ebenfalls Kintzinger, *Experientia lucrativa?*, 2012, S. 95–117.

458 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 41.

Von dieser Bestimmung der Erziehungskonstellation ausgehend, werden mehrere Verfahren genutzt, um diese auf Basis von auf der Textoberfläche angesiedelten Signalen zu identifizieren:⁴⁵⁹

1. Abgleich des Wortmaterials eines Texts mit einem festgelegten Korpus von Bezeichnungen aus dem mittelhochdeutschen Wortfeld ›Erziehung‹⁴⁶⁰:
 - Subjekt der Vermittlung: *lêrer*; *meister*; *meisterschaft*; *magezoge*; *râtaere*; *râter*; *râtgebe*; *schuolherre*;
 - Subjekt der Aneignung: *lêrekint*; *schuolaere*; *schüler*;
 - Objekt der Vermittlung: *zuht*; *lêre*; *rât*; *gewonheit*;
 - Vorgang der Vermittlung/Aneignung: *zuht*; *zühtegen*; *lêre*; *lêren*; *lêrunge*; *lernen*; *lernunge*; *wîsen*; *râten*; *meistern*; *buochen* (= durch ein Buch lehren);
2. Fragen als Marker für Wissenstransfersituationen: Fragen des Subjekts der Vermittlung können Weitergabeprozesse einleiten oder aufrechterhalten.⁴⁶¹ Man denke beispielsweise an Parzivals Frage an seine Mutter, *Owe, muoter, waz ist got* (P 119,17), die die vieldiskutierte Gotteslehre Herzeloyses einleitet oder seine wenig später an Karnahkarnanz gerichtete Frage, *du nennest ritter, waz ist daz* (P, v. 123,4), die ihn auf seinen Weg zu König Artus schickt. Voraussetzung, dass tatsächlich eine Erziehungssituation vorliegt, ist natürlich, dass das Subjekt der Vermittlung auch auf die Frage eingeht.
3. Merk- oder Belehrungsaufforderungen (und andere Appellsignale):⁴⁶² Auch hier wieder kann Herzeloyses Gotteslehre als Beispiel dienen, wenn sie Parzival auffordert, *sun, merke eine witze* (P, v. 119,22).
4. Aufforderung zur Erteilung oder Annahme von Rat;⁴⁶³ so beispielsweise die Aufforderung Parzivals an seinen Onkel Trevrizent, ihm Rat zu erteilen: »herre, nû gebet mir rât: ich bin ein man der sünde hât« (P, vv. 456,29f.).

459 Anders als in den bereits vorgestellten Studien Hannes Kästners (Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978) und Claudia Brinker-von der Heydes (Geschlechtsspezifisch, 2001) werden dabei nicht nur Lehrgespräche und -monologe in den Fokus der Untersuchung gerückt, sondern auch Erziehungssituationen abseits des konkret ausformulierten Gesprächs einbezogen. Wie im Zuge der Textanalyse zu zeigen sein wird, treten bei diesem Vorgehen auch Texte und Beziehungskonstellationen ins Blickfeld, die vom klassischen Setting dieser Gespräche, wie Brinker-von der Heyde es herausgearbeitet hat (Wissensgefälle alt – jung; männlich – männlich; weiblich – weiblich; affektgesteuert – neutral), deutlich abweichen (vgl. Geschlechtsspezifisch, 2001, S. 52).

460 Vgl. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, 1872/78 (http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Lexer [Stand 22.04.2023]); Henning, Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 2001.

461 Vgl. Brinker-von der Heyde, Geschlechtsspezifisch, 2001, S. 53.

462 Vgl. Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 104f.

463 Zur Problematik der Abgrenzung von *rât* und *lêre* vgl. ebd., S. 90.

5. Häufung von Anredenominativen, die ein Generationengefälle implizieren,⁴⁶⁴ besonders gängig ist hier die gehäufte Ansprache der Belehrten als ›Sohn‹ oder ›Tochter‹; so spricht beispielsweise der Abt im Dialog mit Gregorius seinen Patensohn gehäuft mit (*mîn liebez*) *kint* und *sun* an.⁴⁶⁵
6. Handlungsorte, die institutionalisierten Bereichen von Vermittlung und Aneignung zugehören (inklusive zugehöriger Wortfelder): *schuole*.

Die dargelegten Signale sind natürlich immer im Kontext der Erzählung zu überprüfen und einzuordnen. Gleichmaßen ist eine Darstellung von Erziehungsvorgängen vorstellbar, die keines der oben genannten Textoberflächensignale enthält. Einwirkungen auf das Subjekt der Aneignung in Form von Schlüsselereignissen beispielsweise können ohne textliche Signale geschildert werden. Die erstmalige Konfrontation des Königssohns mit Armut, Leid und Krankheit in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* vollzieht sich ohne entsprechende Signale und ist nur durch seine veränderten Tätigkeitsdispositionen im weiteren Verlauf der Erzählung als solche zu erkennen. Neben der Analyse der Textoberfläche muss zur methodischen Stütze also immer auch ein *close reading* der Texte erfolgen.

Ist das Textscreening erfolgt und die relevanten Erziehungskonstellationen identifiziert, werden in einem weiteren Schritt die vorgefundenen Erziehungssituationen mit dem auf Basis von Sünkel entwickelten Raster möglicher Erziehungsverläufe abgeglichen. Die Ergebnisse dieses Abgleichs werden allerdings nicht eigens gelistet, sondern in die Textinterpretation integriert. Die in Abbildung 3 skizzierte schematische Darstellung kondensiert (und vereinfacht) die Lagerung des Subjekts der Aneignung innerhalb der Erziehungssituation und versucht eine möglichst große Anzahl an möglichen Erziehungskonstellationen zu erfassen. Die Relationen zwischen Erziehungssituation und Kontinuität, Konflikt oder Abbruch der intergenerationellen Weitergabe bleiben hier absichtlich offen. Deutlich wird, dass sich das Erkenntnisinteresse der Arbeit ganz vorrangig auf Einzelsubjekte im Erziehungsvorgang richten muss – etwas anderes lässt die Analyseebene der Erziehungssituation auch nicht zu.

Nachdem nun die transhistorische Gestalt der Erziehung herausgearbeitet und auf der Ebene des Individuums Faktoren für Konflikte bei der Weitergabe benannt sind, sowie Bedingungen für die Nutzbarmachung der herausgearbeiteten Struktur auf literarische Texte formuliert wurden und das Ziel der Arbeit als die Untersuchung der Problemstruktur ›Erziehbarkeit‹ in mittelhochdeutschen

464 Vgl. ebd., S. 105, 234.

465 Hartmann von Aue: Gregorius. Hg. v. Hermann Paul, neu bearb. v. Burghart Wachinger. 15., durchges. u. erw. Aufl. Tübingen 2004. (=Altdeutsche Textbibliothek. 2.) vv. 1432, 1462, 1515, 1526, 1542, 1625. Sigle: Gr.

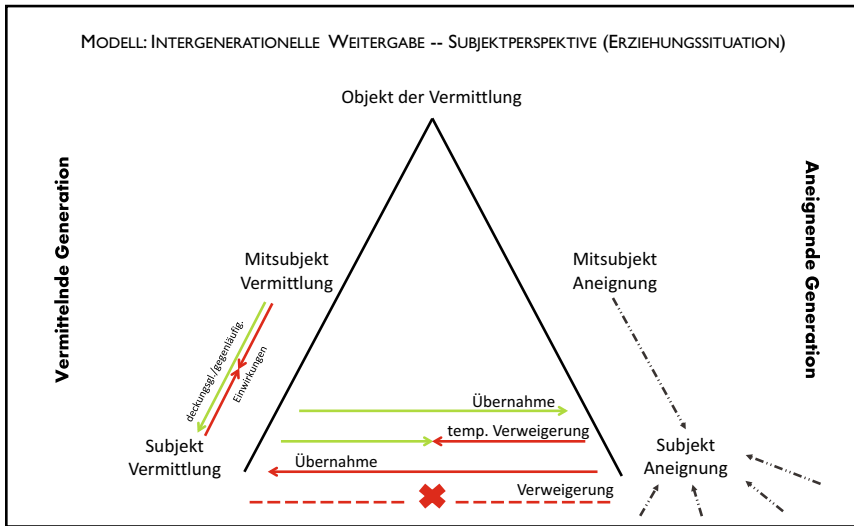


Abb. 3: Personelle Konstellationen der Erziehungssituation (Mikroebene)

Texten unter der Perspektive der pädagogischen Generationentheorie herausgestellt wurde, ist nun in einem letzten Schritt die historische Gestalt der Erziehung der zu untersuchenden Epoche, soweit möglich, herauszuarbeiten.

2.3. Die historische Perspektive – Mittelalterliche Vorstellungen von Erziehung und Erziehbarkeit

Wie bereits ausführlich dargelegt, existiert Erziehung als konkretes Phänomen »nur in der Verschiedenheit und Vielfalt ihrer wechselnden geschichtlichen Ausprägungen und ist insoweit ein *historisches Phänomen*.«⁴⁶⁶ Als solches existiert sie nicht abgekoppelt von dem System, zu dessen Erhalt sie beiträgt, sondern bildet eine diesem »System entsprechende und gemäße Erscheinungsform aus«⁴⁶⁷. Diese ist zu berücksichtigen, damit eine Analyse historischer Texte auf Basis der pädagogischen Generationentheorie sinnvoll umgesetzt werden kann. Das aber bedeutet, sich der gesellschaftlichen Rahmenbedingung, also der von Sünkel als »Erziehungsfeld«⁴⁶⁸ bezeichneten Umstände, bewusst zu sein, unter denen Erziehung in einer bestimmten Epoche stattfindet.

⁴⁶⁶ Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 25. [Hervorhebung im Original]

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 128.

Wirkliche Erziehung hat immer die ganze Welt des Lebens, in welcher der Zögling auf- und in die er hineinwächst, zur Grundlage und Voraussetzung. Das sind die geographische Region und die historische Epoche, seine ethnische und geschlechtliche Zugehörigkeit, die gesellschaftlichen Klassen- und politischen Machtverhältnisse, denen er wie seine Umgebung, so auch die Erzieher, unterworfen ist, die geltenden und gelten sollenden Normensysteme, die kommunalen und familiären Strukturen und schließlich auch die Institutionen, mit deren Errichtung eine Gesellschaft ›auf die Entwicklungstatsache reagiert‹.⁴⁶⁹

Eine umfassende Aufarbeitung all dieser Faktoren aber kann im Rahmen der methodischen Vorüberlegungen dieser Arbeit nicht geleistet werden und mutet auch nicht als sinnvoll an. Zielführender scheint es, zumal bei der philologischen Arbeit nicht nur realhistorische Faktoren, sondern auch Fragen der literarischen Gestaltungsmittel, der Gattungskonventionen und der Motivgeschichte eine Rolle spielen,⁴⁷⁰ die jeweils zentralen Bestimmungsgrößen für die vorliegenden Subjekte der Aneignung und Vermittlung konkret im Rahmen der Textanalyse in den Blick zu nehmen. Dennoch sollen nachfolgend einige allgemeine Vorüberlegungen angestellt werden, die jene erziehungssystemischen Umstände betreffen, die dem Spezifischen der einzelnen Subjekte vorgeordnet scheinen und damit als grundlegende Voraussetzung für eine Auseinandersetzung mit der Darstellung von Erziehung in der Literatur gelten können. Dazu gehören vor allem mentalitätsgeschichtliche Erwägungen zu Fragen nach der im Mittelalter vorherrschenden Einschätzung von individueller Erziehbarkeit, der Vorstellung von Kindheit und Jugend als spezifischen, besonders erziehungslastigen Lebensphasen, den mit ihnen verbundenen Vorannahmen sowie ihre Darstellung in der Literatur, aber auch die Klärung des mittelhochdeutschen Wortschatzes zur Bezeichnung von wissenstransferbezogenen Phänomenen.

469 Ebd.

470 Literatur wird in Anschluss an Beate Kellner als »textuelle Welt zweiter Ordnung« verstanden, »als Probandeln, das je zeitgenössische anthropologische Phänomene«, und dazu ist Erziehung nach Definition Sünkels grundsätzlich hinzuzuzählen, »nicht nur reproduziert, sondern im Wortsinne die Spielräume bereitstellt für die Auslotung neuer anthropologischer Konstruktionen oder auch umgekehrt für die Revitalisierung bereits obsolet gewordenen anthropologischen Wissens. Gerade weil die Literatur [...] mehr als andere Redeordnungen, z. B. die historiographische, von einer direkten Wirklichkeitsreferenz entlastet ist, vermag sie anthropologische Themen neu zu entwerfen oder auch zu rekonfigurieren [...].« Selbst bei einer detaillierten Aufarbeitung des historischen Erziehungsfeldes und der entsprechenden im Rahmen von Gelehrtentdiskursen entwickelten »Wissensformen, Normen und Leitbilder« (Kellner, Ursprung und Kontinuität, 2004, S. 90) ist also mit Modifikationen und Transzendierungen in der literarischen Auseinandersetzung mit dem Thema zu rechnen.

2.3.1. Semantiken im Wortfeld ›Erziehung‹: *zuht, lère, gewonheit*

Da, wie bereits ausführlich dargelegt, schon das neuhochdeutsche Wort *Erziehung* in seinem alltagssprachlichen wie wissenschaftlichen Gebrauch diffus und nicht einheitlich festgelegt ist, kann dementsprechend schwer ein äquivalenter Begriff im Mittelhochdeutschen ausgewiesen werden. Es lassen sich aber durchaus Wörter finden, deren zugehörige Konzepte, soweit fassbar, semantische Überschneidungsbereiche mit der neuhochdeutschen Verwendung von *Erziehung* haben⁴⁷¹ und auch Parallelen zu Sünkels Bestimmung von *Erziehung* als dem Prozess vermittelter Aneignung eines subjektspezifischen Sets nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen, das einen Zögling als erwachsenes Individuum in die Lage versetzt, »die gesellschaftlich [von ihm] geforderten Tätigkeiten sachgerecht und erfolgreich auszuüben«⁴⁷², aufweisen. Allen voran ist hier das Substantiv *zuht*⁴⁷³ zu nennen, das wir in den Bedeutungen ›(körperliche) Züchtigung‹ und ›Aufziehen/Erziehen‹ bereits im Althochdeutschen belegt finden.⁴⁷⁴ Das semantische Spektrum des Verbalabstrakts auf *-ti* zur indg. Basis **deuk-* (›ziehen‹, ›aufziehen‹, ›züchten‹)⁴⁷⁵ im Mittelhochdeutschen ist umfangreich und recht komplex, bildet es in spezifischen Diskursbereichen doch eigene Bedeutungszusammenhänge aus. Im vorliegenden Zusammenhang interessieren zunächst die grundlegenden Verwendungsweisen von *zuht* als ›Erziehung‹ (z. B. heißt es über Kudrun und ihren Vater: *die [tohter] sant er ze Tenemarke / durch zuht ir naehsten mâgen*)⁴⁷⁶, ›Züchtigung, Strafe‹ (z. B.: *unmeziige zuht ist gar ein*

471 Das Verb *erziehen*, eigentlich ›herausziehen‹, eine Präfixbildung auf Basis von *ziehen* ist in der Verwendung von ›zu etwas anleiten, jemandes Geist und Charakter bilden und seine Entwicklung fördern‹ seit dem Althochdeutschen (*irziohan*) belegt, wird aber noch im Mittelhochdeutschen (*erziehen*) selten in diesem Sinne gebraucht; die Substantivierungen *Erziehung* und *Erzieher* sind seit dem 17. Jahrhundert belegt (vgl. Art. ›ziehen‹, in: Duden Herkunftswörterbuch, 2007, S. 947f.); ebenso wie *ziehen* leiten sich von der indg. Wurzel **deuk* unter anderem *Zögling*, *zögern*, *Zügel*, *Zeuge*, *Herzog* ab (vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 1989, S. 812).

472 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 41.

473 Dem volkssprachigen Wort *zuht* steht eine Reihe von lateinischen Begrifflichkeiten aus dem Wortschatzbereich von *Erziehung* gegenüber (*educatio*, *eruditio*, *disziplina*, *doctrina* uam.), die, so Laetitia Boehm, im Bereich des mittelalterlichen Lehrens und Lernens auch einen Ausweis für »die Kulturzusammenhänge mit der Antike« darstellen (Art. ›Erziehungs- und Bildungswesen‹, in: *LexMa*, Bd. 8, 1986, Sp. 2197).

474 Das lässt sich an althochdeutschen Glossierungen der lateinischen Lemmata *disziplina* und *eruditio* festmachen (vgl. Bartsch, *Programmwortschatz*, 2014, S. 196); dieser Verwendung liegt bereits eine Übertragung der wörtlichen Bedeutung ›Zerren, Ziehen, Zug, Richtung, Weg‹ auf den geistigen Bereich zugrunde (vgl. Wolf, *Vademecum medievale*, 2002, S. 150).

475 Vgl. Ehrismann, *Ehre und Mut*, 1995, S. 248f.

476 Kudrun. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hg.v. Karl Stackmann. 5. Aufl. Tübingen 2000. (=Altdeutsche Textbibliothek. 115.) v. 575,3. Sigle: K.

wiht)⁴⁷⁷ und ›Bildung des inneren und äußeren Menschen‹ (z. B.: Kurvenal als *der zuhte marschalk und aller tugent ein kamerer*)^{478 479}. In mhd. *zuht* sind also die Bedeutungsdimensionen sowohl von ›Erziehung als Prozess‹ und ›Erziehung als Ergebnis (dieses Prozesses)‹ enthalten. Mit Hilckert Weddige gesprochen, meint *zuht* »einmal das ›Aufziehen, Versorgen‹, zum anderen das Ziehen in eine bestimmte Richtung, nämlich das ›Erziehen, Belehren, Züchtigen‹, und schließlich die ›Erziehung, Bildung‹ als Ergebnis«⁴⁸⁰.

In der Höfischen Literatur erfährt das Konzept von *zuht* als »Vorgang und Ergebnis der ritterlich-höfischen Erziehung«⁴⁸¹ eine spezielle Bedeutungsausprägung. Nina Bartsch subsummiert es in ihrer wortgeschichtlichen Studie unter die Programmwörter der höfischen Dichtersprache.⁴⁸² *Zuht* zu besitzen bedeutet im Kontext der Höfischen Epik »die Übereinstimmung von innerer Gesinnung und äußerem Benehmen« und äußert sich in »edle[r] Bildung, Feingefühl, Liebenswürdigkeit, Höflichkeit« und ›feine[r] Lebensart, Anstand, höfische[n] Manieren‹, geprägt von *māze*^{483 484}. Insofern ist der höfische *zuht*-Begriff eng an die Konzepte anderer höfischer Programmwörter wie *êre*, *vuoge*, *tugent*,⁴⁸⁵ *hövescheit*,⁴⁸⁶ *māze* geknüpft, die sich gegenseitig bedingen und partiell semantisch überschneiden können. Ehrismann schlüsselt diese Zusammenhänge in Aus-

477 Konrad von Haslau: Der Jüngling. Nach der Heidelberger Hs. Cpg. 341 mit den Lesarten der Leipziger Hs. 946 und der Kalocsaer Hs. (Cod. Bodmer 72). Hg. v. Walter Tauber. Tübingen 1984, v. 1196; Sigle: *KHJ*.

478 Heinrich von Freiberg: Tristan und Isolde. Fortsetzung des Tristan-Romans Gottfrieds von Straßburg. Originaltext (nach der Florenzer Handschrift ms. B. R. 226) von Danielle Buschinger. Übersetzung von Wolfgang Spiewok. Greifswald 1993. (=Wodan. Greifswälder Beiträge zum Mittelalter. Texte des Mittelalters. 16.) v. 1540.

479 Vgl. Art. ›zuht‹, in: Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 3, 1878 (www.woerterbuchnetz.de/Lexer/zuht [Stand 22.04.2023]); Verwendungsbeispiele ebd. übernommen.

480 Weddige, Mittelhochdeutsch, 2004, S. 137. [Hervorhebung im Original]

481 Ebd., S. 118. [Hervorhebung im Original]

482 Vgl. Bartsch, Programmwortschatz, 2014, S. 74.

483 Weddige, Mittelhochdeutsch, 2004, S. 137. [Hervorhebung im Original]

484 In diesem Zusammenhang wird das Wort auch oft im Plural verwendet, bezieht sich in der Pluralbildung allerdings »mehr auf die äußeren Formen« (Wolf, Vademaecum medievale, 2002, S. 151).

485 Otfrid Ehrismann sieht *zuht* und *tugent* (im Sinne von höfisch-sittlichem Verhalten) teilweise sogar als quasi synonymisch verwendet an (vgl. Ehre und Mut, 1995, S. 249).

486 *hövescheit* im Sinne ›höfischer Bildung‹, ›Wohlerzogenheit‹ ist das Endergebnis höfischer *zuht* und stellt sich nach Thomasin von Zerclaere durch *gewonheit* ein: *ir sult wizzzen sich-erlichen / daz beidiu zuht und hüfscheit / koment von der gewonheit* (Im Folgenden zitiert nach: Thomasin von Zerclaere: Der welsche Gast. Bd. 1. Einleitung, Überlieferung, Text, die Varianten des Prosa Vorworts. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Kries. Göttingen 1984. [=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 425,1.] Sigle: WG, hier vv. 656–658). »Wenn *hövescheit*«, so Joachim Bumke, aber »das Ergebnis eines Erziehungsprozesses ist, kommt dem Erziehungsgedanken in der höfischen Kultur eine zentrale Stellung zu« (Höfische Körper, 1994, S. 67 [Hervorhebung im Original]).

einandersetzung mit Thomasins von Zirclaere Tugendlehre aus dem *Welschen Gast* wie folgt auf:

Zuht, wolerzogenheit also, ist schon *tugent* im höfisch gesellschaftlichen sinn, sie kann auch zur *tugent* in eigentlich moralischem sinn, virtus, führen. Wie *zuht* und *tugent* so sind auch *zuht* und *ère* unzertrennlich: *zuht* erzieht zur *ère* und *zuht*=feine bildung ist *ère* [...]. die grundlage aller höfischen *zuht* ist die *māze*, die selbstbeherrschung [...], die macht über das temperament, das zurücktretenlassen des ichs, das maßvolle auftreten [...].⁴⁸⁷

Als wichtige Einflussgröße im ritterlich-höfischen Tugendsystem ist *zuht* zwar an *art* und *geburt* gebunden, man wird also qua adeliger Abstammung erst zu ihrem Erwerb befähigt,⁴⁸⁸ sie ist aber nicht an sich erblich, sondern das »Ergebnis eines längeren Prozesses, der die aktive Teilhabe und den Willen des jeweiligen Individuums«⁴⁸⁹ benötigt. Damit entspricht das Konzept dem zentralen Kriterium der aktiven Aufnahmebereitschaft des Zöglings, wie auch Sünkel es in seinen Ausführungen zur Erziehung beschreibt. Bartsch spricht auch vom »Endergebnis höfischer Sozialisation, das einem Mitglied der Gesellschaft dann im Sinne einer Eigenschaft zugeordnet werden kann, die einer gewissen Erwartungshaltung hinsichtlich eines gesellschaftlich tragbaren und gemeinnützigen Verhaltens einhergeht«⁴⁹⁰; insofern, und auch hier werden wir wieder an Sünkels Definition von Erziehung erinnert, stellt der erfolgreiche Erwerb von *zuht* doch eine der Voraussetzungen einer »Teilhabe an bestimmten gesellschaftlichen Prozessen«⁴⁹¹ im Kontext höfischer Lebensführung dar (darunter *dienest*, *minne*, *gesellekeit*, *huote*, *phant*, *prîs*, *rât*, *rede*)⁴⁹². Was der mittelalterlichen Vorstellung von *zuht* nicht zugehört, ist der Aspekt des Individuellen – Erziehung also nicht nur als Herausbildung der der sozialen Lagerung (Stand, Geschlecht, ökonomischer Hintergrund etc.) einer Person entsprechenden Kenntnisse, Fähigkeiten, Motive als Befähigung zur gesellschaftlichen Teilhabe, sondern einer an der individuellen Veranlagung und den Interessen orientierten Formung einer Person – ein Ideal, das sich erst im Zuge des Neuhumanismus herauszubilden beginnt.⁴⁹³

487 Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, 1919, S. 151. [Hervorhebung im Original]

488 Vgl. Bartsch, Programmwortschatz, 2014, S. 217; darüber hinaus bestimmt sie *jugent*, *schoene*, *guot* und *richeit* zu Voraussetzungen für den Erwerb von *zuht*.

489 Bartsch, Programmwortschatz, 2014, S. 196. [Hervorhebung im Original] Ähnlich auch Christoph Huber, der Kooperation und Lernwilligkeit des Lernenden als grundlegende Maximen der erfolgreichen didaktischen Kommunikation nach mittelalterlichem pädagogischen Modell bestimmt (vgl. Lehre, Bildung und das Fiktionale, 2017, S. 18).

490 Bartsch, Programmwortschatz, 2014, S. 216.

491 Ebd.

492 Vgl. ebd., S. 217.

493 Vgl. Art. »Erziehungs- und Bildungswesen«, in: LexMa, Bd. 8, 1986, Sp. 2196.

Keine speziell höfisch-ritterliche Codierung, sondern allgemein im Kontext von »Unterweisung, Lernen und Lehre«⁴⁹⁴ gebraucht, wird das mittelhochdeutsche Wort *lêre* (lat. *doctrina*), eine Substantivierung des altgermanischen Verbs *lehren* (mhd. ahd. *lêren*, »wissen machen«)⁴⁹⁵. Wie *zuht* deckt auch *lêre* ein breites semantisches Spektrum ab und kann ebenso sowohl einen Vorgang als auch den Gegenstand dieses Vorgangs bezeichnen – finden sich in den Texten doch zum einen Verwendungsweisen aus dem Bereich »Anleitung, Unterweisung, Unterricht« (*Dann anfang / mittel / end / der ere / Entspringt allein vß guoter lere*)⁴⁹⁶, zum anderen aus dem Bereich »Kenntnis, Wissen, Weisheit, Rat«⁴⁹⁷ (z. B.: »diese *lêre* sult ir nâhe tragn: / ich will iu mêr von wîbes orden sagn.« [P, vv. 172, 29f.]). Hinzuweisen ist außerdem auf eine nicht geringe Zahl an mittelhochdeutschen Wortbildungen auf Basis von *lêre*, vor allem Komposita sind hier zu nennen, die ebenfalls in den Wortschatzbereich der Erziehung fallen; darunter *lêrekint*, *lêreknabe*, *lêrekeht* (»Schüler«, »Lehrling«) und *lêremeister* (»Lehrer«, »Lehrmeister«).

Ein weiterer zentraler Ausdruck, der vor allem in der mittelalterlichen Debatte um die Wirkmacht der Erziehung und als Gegenbegriff zu mhd. *natûre*⁴⁹⁸ eine

494 Vgl. ebd., Sp. 2197.

495 Das Verb gehört zur Wortgruppe von *leisten* und ist mit *lernen* und *List* verwandt (vgl. Art. »lehren«, in: Duden Herkunftswörterbuch, 2007, S. 478); zum Bedeutungsspektrum von mhd. *list*, das als (unter anderem) »erlerntes Wissen, Weisheit, Klugheit« ebenfalls in den erweiterten Wortschatzbereich von Erziehung fällt, vgl. Weddige, Mittelhochdeutsch, 2004, S. 115.

496 Sebastian Brant: Das Narrenschiff. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494. Hg. v. Joachim Knape. Stuttgart 2005. (=RUB. 18333.) vv. 6,71 f. Sigle: SBN.

497 Vgl. Art. »lêre«, in: Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, 1872 (www.wörterbuchnetz.de/Lexer/lêre [Stand 22.04.2023]); Henning, Kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch, 2001, S. 204.

498 Das mittelhochdeutsche Konzept von *Natur* (ebenso wie das des mittellateinischen *natura*) unterscheidet sich stark von dem des Neuhochdeutschen. Das Mittelalter kennt noch keine Verwendung von *Natur* im Sinne einer vom Menschen unabhängigen Außenwelt, ebenso wenig wird das Wort als Bezeichnung aller nicht menschlich erzeugten Dingen im Sinne des Gegensatzes Natur – Kultur gebraucht (vgl. Grubmüller, *Natûre ist der ander got*, 1999, S. 17; Kiening, *Zwischen Körper und Schrift*, 2003, S. 56–58). Tatsächlich existiert noch kein »homogener Naturbegriff«, seine Bedeutung ist ständigen Aushandlungsprozessen unterworfen und lässt sich am ehesten über seine aus antiken Gelehrtdiskursen der Bereiche Recht und Bildung übernommenen Gegenbegriffe greifen – darunter *lex*, *doctrina*, *ars*, *consuetudo*, *nutritura* (Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 15). »Die Natur weist im Rahmen der Schöpfungsordnung jedem Geschöpf seine spezifischen Eigenschaften und Bestimmungen zu: diejenigen, die seiner Gattung entsprechen, und beim Menschen auch individuelle. Sie binden ihn, auf sie ist er verpflichtet, gegen sie kann er entweder nicht handeln oder nur um den Preis des Scheiterns oder der Strafe« (Grubmüller, *Natûre ist der ander got*, 1999, S. 12). Das kann für die Gestirne gelten, genauso wie für Steine, Gewässer, Pflanzen, Tiere, Menschen (sowohl als Gattung als auch als Einzelne) und Körperteile, sogar für Gott und den Teufel. Natur determiniert dieser Vorstellung nach auch das gesellschaftliche System (Naturalisierung der Ständeordnung), die Persönlichkeit von Individuen (Viersäftelehre, Alter, Geschlecht), die Liebe (Anziehung aufgrund der Ähnlichkeit der inneren

wichtige Rolle spielt, ist *gewonheit* (lat. *consuetudo*, »[An-]gewöhnheit, gewohnte Lebensweise, Sitte«) und beschreibt als solches den Vorgang, natürliche Anlagen im Positiven wie im Negativen durch fortwährend übendes Aneignen zu überschreiben (z. B.: *gewonheit ist diu ander nâtûre*;⁴⁹⁹ *bæs gewonheit geit bæsen lôn*⁵⁰⁰). In diesem Zusammenhang findet *gewonheit* vorwiegend in didaktischen volkssprachigen Texten Verwendung – geradezu zu einem Programmwort seines Textes erhebt es beispielsweise Hugo von Trimberg in seinem *Renner*,⁵⁰¹ wenn er *wâriu lère* und *boesiu gewonheit* einander gegenüberstellt:

Des sprechent die wîsen: vil tuot lère,
Sô tuot gewonheit dennoch mêre.
Wâriu lère spricht: »fürhte got
Und behalt mit flîze sîn gebot;«
Gewonheit spricht: »bis hôchgemuot,
Got tuot dir niht, er ist sô guot!«
Wâriu lère spricht: »bis wol gezogen!«
Gewonheit spricht: »bis gar betrogen!«⁵⁰²

Auch in Konrads von Haslau *Jüngling* wird die Wirkmacht der *gewonheit* beschworen, auch wenn Konrad ein größeres Gleichgewicht zwischen den guten und schlechten Auswirkungen der *gewonheit* beschreibt:

gewonheit ist boes unde guot:
diu bezzer kunst und wirde tuot,
diu boeser schande und unêre.
(KHJ, vv. 1161–1163)

Einig sind sich beide aber über die formatierende Kraft der Angewohnheiten. Dass die Semantik von *gewonheit* dabei durchaus den Aspekt des Prozesshaften,

Natur) uvm. (vgl. Friedrich, Die Ordnung der Natur, 2001, S. 74–78). Die Implikationen des Konzepts der »mächtigen Natur« sind theologisch durchaus nicht unproblematisch und waren als solche Gegenstand eingehender Betrachtungen (zur *Natura*-Debatte bei Alanus ab Insulis, Bernhardus Silvestris, Frauenlob und Heinrich von Mûgeln vgl. Huber, Die Aufnahme, 1988, S. 136–199, 245–313). Zur Diskussion standen Fragen nach dem Verhältnis von Gott als Schöpfer und Natur, aber auch nach der Rolle des menschlichen freien Willens im Rahmen einer solchen Natur-Konzeption (vgl. Grubmüller, *Nâtûre ist der ander got*, 1999, S. 7–9, 13).

499 KHJ, v. 1165.

500 Die pluemen der tugent des Hans Vintler. Hg. v. Ignaz v. Zingerle. Innsbruck 1874. (=Aeltere tirolische Dichter. 1.) v. 7421.

501 Die Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank verzeichnet 60 Verwendungen innerhalb des Textes (vgl. <http://mhdadb.sbg.ac.at/mhdadb/App?action=SelectQuotation&c=HTR> [Stand 22.04.2023]).

502 Im Folgenden zitiert nach: Der Renner von Hugo von Trimberg. Hg. v. Gustav Ehrismann. Mit einem Nachw. u. Erg. v. Günther Schweikle. Bd. 1–4. Tübingen 1908–1911. [Nachdruck Berlin 1970.] (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 247.) Hier Bd. 1, vv. 10629–10636. Sigle: *HTR*.

des Erwerbs einer Angewohnheit, der Gewöhnung, miteinschließen kann, zeigen die Begrifflichkeiten des Exempels von der leuchtertragenden Katze, wie sie in den deutschen Versbearbeitungen des lateinischen *Dialogus Salmonis et Marcolfi* Anwendung finden. Sabine Griese hat darauf hingewiesen, dass in einigen deutschen Übertragungen der Geschichte von der abgerichteten Katze, die den Leuchter fallen lässt, den zu halten sie abgerichtet wurde, sobald in ihrer Gegenwart mehrere Mäuse losgelassen werden,⁵⁰³ das lateinische Gegensatzpaar *natura – nutritura* mit *natûre – gewonheit* wiedergegeben ist.⁵⁰⁴ *Gewonheit* ist also das Ergebnis eines Lernprozesses, »besteht nicht von Natur aus,«⁵⁰⁵ kann aber, so das gerne zitierte Cicero-Sprichwort, zur zweiten Natur werden.⁵⁰⁶ Funke spricht deswegen vom »Doppelgesicht« der Gewohnheit, »denn sie ist ›Natur‹, indem sie eine Beschaffenheit angibt, die dem Menschen wie eine Eigenschaft anhaftet, und sie ist eine ›andere (zweite) Natur‹, weil sie nicht ursprünglich, sondern erworben«⁵⁰⁷ ist.

Es sollte deutlich geworden sein, dass das Mittelhochdeutsche über ein breites Spektrum an Erziehungsvokabular verfügt, dem mit *list*, *rât*, *kunst*, *vuoge* etc. auch noch weiter nachgegangen werden könnte. Den ausgewählten Ausdrücken, deren Konzepte sich wohl zum Teil semantisch überschneiden mögen, ist jedoch gemein, dass sie immer sowohl den Vorgang als auch das Ergebnis einer jeweils mehr oder weniger aktiven, mehr oder weniger zielgerichteten (körperlichen und geistigen) Formung von Personen bedeuten können. In einem nächsten Schritt ist dieses Ergebnis nun an die mittelalterliche Erziehbarkheitsdebatte rückzubinden, wie sie in die volkssprachigen Texten spätestens ab dem 13. Jahrhundert Eingang findet.

2.3.2. Erziehbarkheitsdebatte: *natûre ist der ander got* vs. *gewonhait als wechslerin der nâtûr*

Ähnlich wie wir es schon im Zusammenhang der mittelalterlichen Rezeption antiker Fortpflanzungstheorien gesehen haben, kennt das Mittelalter auch keinen eindeutigen Standpunkt in der Frage nach dem »Verhältnis von ererbten Anlagen und Erziehung«⁵⁰⁸; im Gegenteil führt sowohl das lateinische als auch das volkssprachige Schrifttum eine lebhaftere Erziehungsdebatte, die sich durch

503 In kondensierter Form ist die Geschichte bis heute als Sprichwort von der Katze, die das Mäusen nicht lässt, geläufig (vgl. Griese, *Natur ist stärker als Erziehung*, 1999, S. 227).

504 Vgl. ebd., S. 219–222.

505 Art. »Gewohnheit«, in: HwDPh, Bd. 3, 1974, Sp. 485.

506 Vgl. Art. »Gewohnheit«, in: Thesaurus proverborum medii aevi, Bd. 5, 1997, S. 8.

507 Art. »Gewohnheit«, in: HwDPh, Bd. 3, 1974, Sp. 485.

508 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 38, Anm. 5.

ein teilweise geradezu polarisierendes Meinungsbild auszeichnet und sich in eine Reihe weiterer fachgelehrter (darunter theologische, medizinische und juristische) Diskurse eingebunden zeigt. Im Zentrum der Diskussion steht die Frage, um es mit Johannes Agricola zu formulieren, wie er sie in seiner Sprichwörterammlung von 1534 tradiert, *ob art und einpflanzte naturliche neygunng mehr sey denn gewonheyt / die durch fleiß der menschen uber die natur eingefueret wirt*⁵⁰⁹. Wie unterschiedlich die Antworten auf diese Frage ausfallen können, zeigt schon ein Blick in den *Thesaurus proverbiorum medii aevi* und die dort verzeichneten Sprichwörter zum Komplex ›Natur vs. Gewohnheit‹, die als Speicher kondensierten (Gelehrten-)wissens angesehen werden können. Aus dem Mittellateinischen sind unter anderem die zwei folgenden Sentenzen überliefert: *Consuetude potens natura fortior ipsa*⁵¹⁰ und *Mos est convictus per te, natura, relictus*⁵¹¹. Diese »diametral entgegengesetzten Positionen« bilden, so Manfred Eikermann und Silvia Reuvekamp, die beiden Pole innerhalb des »topischen und argumentativen Arsenal[s] [des] mittelalterliche[n] Wissensfeld[s] von Lehren, Lernen und Bilden«:

Der einen Position gilt der Mensch nur bedingt als entwicklungsfähig, weil er durch seine natürliche Disposition und ererbten Anlagen determiniert ist. Zu erinnern ist etwa an das genealogische Denken des mittelalterlichen Adels, doch auch daran, dass in den Kindheits- und Jugend-Erzählungen der höfischen Romane die Prägung durch den *art* oftmals wichtiger als Erziehung ist.⁵¹²

Dieser Position entsprechen beispielsweise die Reflexionen Konrads von Würzburg in seinem *Trojanerkrieg*, wenn er im Rahmen seiner Ausführungen zur Erziehung des Achill über die Möglichkeiten der Erziehung von Kindern niedrigen Standes schreibt:

509 Johannes Agricola: Die Sprichwörterammlung. Hg. v. Sander L. Gilman. Bd. 1. Berlin, New York 1971. (=Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts. 30.) S. 94, Z. 24–27.

510 *Die mächtige Gewohnheit, welche stärker ist als die Natur selbst* (Art. ›Gewohnheit‹, in: *Thesaurus proverbiorum medii aevi*, Bd. 5, 1997, S. 1–13, hier S. 8); das Lexikon listet außerdem mehrere entsprechende Einträge in der Volkssprache, darunter aus der *Crône* Heinrichs von dem Türlin (*Gewonheit wirt nimmer laz, Sie grifet vür natüre*), aus Albrechts von Scharfenberg *Jüngerem Tituel* (*Gewanheit ist nach richer danne nature*), aus einer Predigt Bertholds von Regensburg (*Wan gewonheit ist etewenne richer danne diu nature*) und einen mittelniederdeutschen Reimspruch (*Wente wonheyt doghentliker sake Kan de nature nichts anders maken*).

511 *Die Gewohnheit ist durch dich, Natur, besiegt und ausser acht gelassen* (Art. ›Natur‹, in: *Thesaurus proverbiorum medii aevi*, Bd. 8, 1999, S. 423–434, hier S. 430); in der Volkssprache hat das Sprichwort unter anderem Aufnahme gefunden in *Salomon und Markolf* (*Die nature gewonheit verdrivet*), in Ulrich Boners *Der Edelstein* (*waz diu natûr hât gegeben, dem mag der mensch kûm wider streben*), bei Martin Luther (*Art gehet vber künst*) und Christian Egenolff (*Natur gehet für lehre*).

512 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 42. [Hervorhebung im Original]

swie vil ein meister fillet
 unedel kint mit lère,
 doch kann ûz im kein ère
 gewahsen ûf der erden:
 ez mac wol bezzer werden,
 denne ez vor gewesen ist,
 daz aber ganzer tugende list
 enpfâhe sines herzen rinc,
 daz ist ein ungehoeret dinc
 und wart vil selten ê vernomen.⁵¹³

Kindern, denen nicht der Vorzug adeliger Geburt zukommt, können also noch so intensive Bemühungen durch eine Lehrperson zukommen, sie werden niemals in der Lage sein, vollumfänglich die Lehren edlen Verhaltens und Wesens in sich zu inkorporieren. Dagegen heißt es über Achill, aufgrund seiner vortrefflichen Veranlagung übertrâfen seine überragenden Fähigkeiten und Eigenschaften bei weitem die erzieherischen Anstrengungen seines Lehrers Schiron:

swaz von SCHÎRÔNE mohte komen
 bescheidenlicher dinge,
 daz gienc dem jungelinge
 ze herzen und ze beine,
 sîn art senft unde reine
 geschuof an im daz wunder,
 daz er sich ûz besunder
 vür sines meisters lère schiet,
 wan der juncherre baz geriet,
 dann er gelêret würde.
 (KWT, vv. 6438–6448)

Jan-Dirk Müller erklärt die Koppelung von Abstammung und Erziehbarkeit zu einem erzählerischen Prinzip der höfisch geprägten Literatur, in der grundsätzlich nicht infrage gestellt würde, »ob es überhaupt eine Prägung durch art gibt, sondern allenfalls, wie stark sie ist, was das ist, was von ihr geprägt wird und wie weit jemand ent-arten kann.« Dabei ist es ihm wichtig zu betonen, dass »keine nutritura [...] die natura außer Kraft setzen, keine Verkleidung die art auf Dauer zum Verschwinden bringen« kann. »Die art wird sich irgendwann zeigen [...].«⁵¹⁴ Dass dieser Befund in der vorgebrachten Allgemeingültigkeit und Absolutheit inzwischen wenigstens in gewissen Fällen zu hinterfragen ist, darauf wurde oben bereits hingewiesen. Das mag nicht zuletzt mit der ab dem 12. Jahrhundert

513 Konrad von Würzburg: Trojanerkrieg und die anonym überlieferte Fortsetzung. Kritische Ausgabe von Heinz Thoelen und Bianca Häberlein. Wiesbaden 2015. (=Wissensliteratur um Mittelalter. 51.) vv. 6429–6437; Sigle: KWT.

514 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 51.

einsetzenden Debatte über »Bildung als Norm adliger Lebensführung«⁵¹⁵ zusammenhängen, für die beispielsweise das Traktat des Vinzenz von Beauvais über die Erziehung adeliger Jungen als Beispiel herangezogen werden kann.⁵¹⁶ Nichtsdestotrotz ist sicher nicht von der Hand zu weisen, dass die erzählende Dichtung des Mittelalters in der Volkssprache deutlich der Position einer durch Abstammung determinierten Erziehbarkeit zuneigt, jener Vorstellung also, die Erziehung als einen Katalysator bereits vorhandener positiver Veranlagungen versteht, der nur zur Wirkung kommen kann, wo er als Triebmittel auf fruchtbaren Boden fällt.

Demgegenüber steht die durchaus ebenso prominent vertretene Gegenposition, die eine von jeder Abstammung unabhängige »Entwicklungsfähigkeit des Menschen«⁵¹⁷ nicht nur betont, sondern Erziehung als geradezu unabdingbare Voraussetzung und »einzig mögliche[n] Weg zu moralischer Integrität und gesellschaftlicher Interaktionsfähigkeit«⁵¹⁸ erkennt. Diesem Standpunkt zufolge verstärken

Erziehung und Bildung [...] nicht einfach nur, was ohnehin durch Natur und Geblüt angelegt ist, sondern sie sind es, die im Zusammenspiel von sozialer Prägung und individuellem Feedback dominieren, und zwar so, dass die durch Erziehung vermittelten Eigenschaften und Verhaltensweisen zur ›Gewohnheit‹ und ›zweiten Natur‹ werden.⁵¹⁹

Vertreter dieser Position finden sich sowohl im antik-christlichen Schrifttum, in dessen Aufnahme und Rezeption im Rahmen des mittelalterlichen lateinisch-gelehrten, durchaus aber auch des volkssprachig-(moral)didaktischen Erziehungsdiskurses. So erklärt beispielsweise Johannes Chrysostomos, von 397–404 n. Chr. Patriarch von Konstantinopel und bis heute einer der vier Kirchenlehrer des Ostens,⁵²⁰ in seinem christlich-pädagogischen Text *Über Hoffart und Kindererziehung* die zentrale Bedeutung einer möglichst in frühem Kindesalter einsetzenden Erziehung, die ein gottesfürchtiges Leben »in der Welt«⁵²¹ erst ermöglicht.

515 Schreiner, *Bildung als Norm*, 2004, S. 237.

516 Vgl. Vinzent of Beauvais: *De eruditione filiorum nobelium*. Ed. by Arpad Steiner. Cambridge [MA] 1938. [Reprint New York 1970.] (=Medieval Academy of America Publication. 32.)

517 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 42.

518 Ebd., S. 49.

519 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 42.

520 Vgl. Art. ›Johannes Chrysostomos‹, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 3, 1992, Sp. 305–326.

521 Johannes Chrysostomos: *Über Hoffart und Kindererziehung*. Besorgt u. ins Deutsche übertr. v. Joseph Glagla. Paderborn 1968, S. 12.

So wie wir die Maler ihre Bilder und Statuen mit großer Sorgfalt ausarbeiten sehen, so wollen wir uns alle, Väter und Mütter, um diese unsere wunderbaren Statuen bemühen. Die Maler stellen ihre Holztafel auf die Staffelei und malen Tag für Tag darauf nach allen Regeln der Kunst. Entsprechend verfahren die Bildhauer: Das Überflüssige nehmen sie weg, das Fehlende ergänzen sie. Das gilt auch für euch; als wenn ihr Statuen ausarbeitet, so verwendet eure ganze Mühe darauf, eure wunderbaren Statuen für Gott zu formen. Entfernt, was überflüssig ist, ergänzt das Fehlende. Achtet Tag für Tag darauf, welche positiven Anlagen sie haben, um sie zu fördern, welche negativen, um sie zu unterdrücken.⁵²²

Konrad von Megenberg teilt in seinem *Buch der Natur* diesen, wie Udo Friedrich es formuliert, »Erziehungsoptimismus«⁵²³, und unterstreicht die zum Guten wie zum Schlechten hinwirkende, formatierende Kraft der fortgesetzten Einübung von Angewohnheiten:

iedoch gewonhait verändert vil der nâtûr an dem menschen zuo guotem oder zuo poesem, und dar umb list man, daz ein alter maister von der nâtûr frâgt ainen andern grôzen maister in nâtûrleichen dingen und sprach ›sag mir, waz menschleicher nâtûr hab ich an mir‹. Dô antwurt im der grôz maister und sprach ›ich hân kainen poesern noch scherpfern menschen gesehen von nâtûr wann dich und hân kainen pezzern gesehen von üebung der tugend und von gewonhait guoter siten wann dich [...]‹. Dar umb ist der spruch wâr, der dâ spricht: diu gewonhait ist ain wechslerin der nâtûr.⁵²⁴

Nach Konrad lassen sich also auch die schlechtesten Anlagen durch Einübung erstrebenswerten Verhaltens überschreiben. Ähnlich wird auch in Sebastian Brants *Narrenschiff* argumentiert, dem ebenfalls ein auf menschliche Erziehbarkeit ausgerichtetes anthropologisches Konzept zugrunde liegt, wenn im 6. Kapitel des Narrenreigens *anfang / mittel / end / der ere* ausschließlich und allein als aus *guoter lere* (SBN, vv. 6,71 f.) entsprungen bezeichnet und nachfolgend »die Relevanz anderer Faktoren« als Erziehung – »wie adelige Herkunft, Reichtum, Schönheit oder Stärke« – als stabiler, unvergänglicher Garant eines guten Lebenswegs »nachhaltig destruiert«⁵²⁵ werden.

Ein loeblich ding ist edel syn
Es ist aber froemdb / vnd nit din
Es kumbt von dynen eltern har /
Ein koestlich ding ist richtum gar
Aber des ist des gelückes fall
Das vff vnd ab dantz wie ein ball /

522 Johannes Chrysostomos: Über Hoffart und Kindererziehung. Besorgt u. ins Deutsche übertr. v. Joseph Glagla. Paderborn 1968, S. 13.

523 Friedrich, Die Ordnung der Natur, 2001, S. 82.

524 Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hg. v. Franz Pfeiffer. Stuttgart 1861. [Neudruck Hildesheim, New York 1994.] S. 29.

525 Eikermann/Reuvekamp, Wie lernt der Mensch?, 2017, S. 48.

Ein hubsch ding der welt glory ist /
 Vnstantbar doch / dem alzyt gbrist /
 Schonheit des libes man vyl acht
 Wert ettwann doch kum vbernacht /
 Glich wie gesuntheit ist vast lieb
 Und stiel sich ab doch wie ein diep
 Groß sterck / acht man für koestlich hab
 Nymbt doch von kranckheit / alter ab /
 Dar vmb ist nützt vndoettlich mer
 Vnd bliblich by vns dann die ler.
 (SBN, vv. 6,73–88)

Die beiden beschriebenen Positionen sowie die ihnen zugeordneten Beispiele sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die verschiedenen Erziehungsdiskurse die Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Erziehung unter jeweils unterschiedlichen Vorzeichen, »stets in konkrete diskursive Zusammenhänge eingebunden«⁵²⁶ und aus ganz verschiedenen Interessenlagen heraus verhandeln. Selbst schon die Termini, mit denen jeweils operiert wird, sind disparat und, wie bereits die Untersuchung des Wortfelds ›Erziehung‹ gezeigt hat, semantisch keineswegs deckungsgleich. So kann das oppositär zu verstehende Begriffspaar *natura* – *nutritura* tendenziell der lateinisch-gelehrten und stark christlich geprägten Erziehungsdebatte zugeordnet werden, *natûre* – *gewonheit* (manchmal auch *natûre* – *lêre*) wird vor allem im volkssprachig-moraldidaktischen Bereich verwendet und der adelig-höfische Erziehungsdiskurs operiert tendenziell mit dem Gegensatzpaar *art* – *zuht*⁵²⁷.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die verschiedenen Implikationen, Kontexte und gegenseitigen Relationen der einzelnen Erziehungsdebatten in ihrer ganzen Breite zu entfalten – zumal eine umfassende Aufarbeitung des mittelalterlichen pädagogischen Schrifttums nach wie vor als Forschungsdesiderat zu gelten hat.⁵²⁸ Es soll zuletzt aber noch auf eine zentrale Differenz der verschiedenen Erziehungsmodelle hinsichtlich ihrer Konzeption der menschlichen Natur eingegangen werden, die die Frage nach dem jeweiligen Verhältnis von Anlage und Erziehung bedeutend mitbeeinflusst. Anders als das »adelig-höfische[] Menschenbild des Mittelalters«, das die Vertreter des aristokratischen Standes »von Geburt durch Herkunft und ererbte Vorzüge ausgezeichnet« sieht, verstehen »klerikale christliche Erziehungslehren«⁵²⁹ den Menschen tendenziell

526 Ebd., S. 39.

527 Julius Schwietering hat darauf hingewiesen, dass die volkssprachig-höfischen Autoren um 1200 (allen voran nennt er Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg und Heinrich von Veldeke) das theologisch problematische Wort *natûre* kaum verwenden und stattdessen durch *art* ersetzen (vgl. *Natur und art*, 1961/62, S. 110–137).

528 Vgl. dazu Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 78, Anm. 157.

529 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 38, Anm. 5.

als ein defizitäres Mängelwesen, dem anders als anderen Lebewesen aufgrund »der gestörten Naturordnung als Folge des Sündenfalls«⁵³⁰, der »das wohlgeordnete Maß und die klaren Grenzen der ganzen Schöpfung durcheinander«⁵³¹ gebracht hat, »bei der Geburt alles zum Leben Nötige fehlt«⁵³². »Der vom Sündenfall gezeichnete und als Mängelwesen begriffene Mensch [...] ist immer davon bedroht, auf [...] einen früheren kulturellen Zustand zurückzufallen.«⁵³³ Joachim Bumke beschreibt diese Vorstellung in Rückgriff auf die pädagogischen Schriften des Vinzenz von Beauvais und des Aegidius Romanus als den Ugrund der Unabdingbarkeit von Erziehung:

Von allen Lebewesen kommt nur der Mensch nackt auf die Welt. [...] Dem Neugeborenen fehlt alles, was der Mensch zum Leben braucht [...]. Das Kind hat zwar von Anfang an eine richtige Seele, aber die Seele kann ihre Fähigkeiten nicht entfalten: ›Wenn nämlich die Seele dem Körper des Kindes frisch eingegossen wird, so nimmt sie von der Verdorbenheit des Leibes Finsternis der Unwissenheit in Bezug auf die Erkenntnis und Fäulnis der Begierlichkeit in Bezug auf die Willensfähigkeit an. Daher wird sie sowohl zum Erkennen als zum recht Handeln ungeschickt [...]. Aus diesem Zustand des Kindes erklärt sich die Notwendigkeit der Erziehung, um das Begehungsvermögen zu zügeln und die Verstandeskräfte auszubilden«⁵³⁴.

Dieser anthropologischen Konzeption zufolge ist der Mensch seiner gestörten Natur nach also defizitär, unfertig, zum Schlechten hingezogen, gleichzeitig aber entwicklungsfähig und durch Erziehung sowie sein eigenes Bemühen, durch »Gewohnheit als zweite Natur«⁵³⁵, korrigierbar. Je früher dementsprechend mit der »Mäßigung der Leidenschaften durch Lehre und Disziplin«⁵³⁶ begonnen wird, desto besser. Bereits in der frühen Kindheit sind »moralisch die Weichen für das gesamte Leben«⁵³⁷ zu stellen. Dafür stehen zwei im Rahmen pädagogischer Reflexionen gerne benutzte Metaphern, die bereits seit der römischen Antike Verwendung finden, aufgrund ihrer semantischen Flexibilität aber problemlos in andere diskursive Kontexte übernommen und in ihrer Bedeutung adaptiert werden konnten. Die Wachs- oder Siegelmetapher zielt auf die erhöhte Formbarkeit des jungen Menschen, das gesteigerte Potential der frühen Kindheit zur »Prägung durch äußere Faktoren«⁵³⁸ ab.⁵³⁹ So schreibt beispielsweise Johannes Chrysostomos in seinem Traktat *Über Hoffart und Kindeserziehung*:

530 Friedrich, *Die Ordnung der Natur*, 2001, S. 82.

531 Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 44.

532 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 38, Anm. 5.

533 Kiening, *Zwischen Körper und Schrift*, 2003, S. 58.

534 Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, Kap. 1 in Übersetzung nach Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 78f.

535 Friedrich, *Die Ordnung der Natur*, 2001, S. 82.

536 Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 60.

537 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 38.

538 Ebd., S. 39, Anm. 7; vgl. auch Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 55.

Prägt man die guten Lehren in die Seele ein, solange sie noch zart ist, so wird niemand sie herauszureißen vermögen, sobald sie fest geworden sind wie ein Siegelabdruck; ebenso verhält es sich mit dem Siegelwachs. [...] Das Weiche paßt sich nämlich noch allem an, weil es ja noch keine eigene feste Gestalt besitzt; deswegen läßt es sich auch leicht in jedwede Form bringen. Das Harte dagegen, das gewissermaßen einen bestimmten Zustand angenommen hat, gibt seine Starrheit nicht leicht auf, und es geht auch nicht in einen anderen Zustand über.⁵⁴⁰

Diesem Bild zufolge ist der Mensch in seiner Kindheit also unbegrenzt formbar, sein Wesen besitzt noch keine feste Gestalt und kann entsprechend den Vorstellungen der Erziehenden beeinflusst werden.⁵⁴¹ Ebenfalls auf die hohe Bedeutung der frühesten Einwirkungen auf einen jungen Menschen hebt die Metapher vom Gefäß, das nach seinem ersten Inhalt riecht, ab, die bereits bei Horaz und Quintilian belegt ist und von Augustinus und Hieronymus aufgegriffen wurde,⁵⁴² lässt die frühkindliche Prägephase aber doch in einem etwas anderen Licht erscheinen. Der Bildspender spielt auf die Eigenschaft mancher Tongefäße an, wonach sich deren Material mit dem ersten Inhalt verbindet, mit dem sie befüllt wurden. Bildempfänger ist das Kind, das entsprechend einem solchen Gefäß »Erlern[s] speichert, mit ihm untrennbar verschmilzt und es dauerhaft im Gedächtnis konserviert«⁵⁴³. Da die in früher Kindheit erworbenen Eigenschaften so quasi »in Fleisch und Blut« übergehen, sind sie entsprechend stabil und werden im Erwachsenenalter nicht abgelegt. Wie Manfred Eikermann und Silvia Reuvekamp gezeigt haben, findet sich die Metapher sowohl im lateinisch-gelehrten wie volkssprachigen Erziehungsdiskurs des Mittelalters, in der erzählenden Dichtung und sogar im Höfischen Roman. So erklärt Vinzenz von Beauvais in der Einleitung seiner in der Mitte des 13. Jahrhunderts verfassten Schrift *Über die Erziehung adeliger Söhne*, indem er die Auftraggeberin des Werks, Margarete von Frankreich, anspricht:

Wenn Ihr es Euch ins Gedächtnis rufen mögt, hat Eure Erhabenheit es unlängst für würdig gehalten, meine Wenigkeit zu bitten, ob ich aus den heiligen Schriften passende

539 Vgl. auch Schlotheuber, Die Bewertung von Kindheit, 2008, S. 44.

540 Johannes Chrysostomos: Über Hoffart und Kindererziehung. Besorgt u. ins Deutsche übertr. v. Joseph Glagla. Paderborn 1968, S. 12f.

541 Eine interessante Umdeutung der Wachs- und Siegelmetapher nimmt Konrad von Würzburg in seinem *Trojanerkrieg* vor, wenn er Achills willige Übernahme der Lehren seines Meisters ebenfalls in dieses Bild kleidet und damit die Wichtigkeit eines möglichst frühen Beginns der Erziehung betont, ihren Erfolg aber wiederum an die Fähigkeit des Materials rückbindet, sich der Einwirkung des Siegels entsprechend zu verformen (vgl. KWT, vv. 6386). »Das Siegel kann sich nur eindrücken, wo und wie es das Wachs erlaubt« (Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 60); zu einer etwas anderen Deutung der Stelle kommt Barton, *manheit* und *minne*, 2012, S. 191.

542 Vgl. Eikermann/Reuvekamp, Wie lernt der Mensch?, 2017, S. 39.

543 Ebd., S. 37.

Sentenzen auswählte, aus welchen ich ein zur Erziehung von Söhnen nützliches Kompendium erstelle, wodurch ihr zartes Kindesalter wirklich heilsam benetzt werden und ihr Gedächtnis den eben eingeströmten Duft süßester Weisheit wie ein neues Gefäß bewahren könnte. Denn was ein neuer Krug aufnimmt, das weiß er im Alter.⁵⁴⁴

Der Beleg demonstriert, ähnlich wie das bereits bei den Textauszügen aus dem Traktat des Johannes Chrysostomos der Fall war, deutlich die Vorstellung von Kindheit als einer Phase besonderer Aufnahmebereitschaft, in der der Grundstein für eine spätere Verfügung über erstrebenswertes Wissen oder Verhalten zu legen ist. Immerhin insoweit kann man dem Mittelalter also durchaus ein Bewusstsein für die Kindheit als einer eigenen, vom Erwachsenenalter abzugrenzenden Lebensphase unterstellen.⁵⁴⁵ Mit Philippe Ariès' 1960 erschienener Studie zur *Geschichte der Kindheit*, die dem Mittelalter ein solches Bewusstsein absprach und die Vorstellung von Kindheit als eigene Lebensphase zu einer Erfindung der Frühen Neuzeit erklärte,⁵⁴⁶ wurde in der Mediävistik eine rege Diskussion darüber angestoßen, ob seine These, Kinder seien im Mittelalter als defiziente »kleine Erwachsene[]«⁵⁴⁷ gesehen worden, zutreffend sei.

Die mittelalterliche Gesellschaft [...] hatte kein Verhältnis zur Kindheit; das bedeutet nicht, daß die Kinder vernachlässigt, verlassen oder verachtet wurden. Das Verständnis für die Kindheit ist nicht zu verwechseln mit der Zuneigung zum Kind; es entspricht viel mehr einer bewußten Wahrnehmung der kindlichen Besonderheit, jener Besonderheit, die das Kind vom Erwachsenen, selbst dem jungen Erwachsenen, kategorial unterscheidet. Ein solches bewußtes Verhältnis zur Kindheit gab es nicht. Deshalb gehörte das Kind auch, sobald es ohne die ständige Fürsorge seiner Mutter, seiner Amme oder seiner Kinderfrau leben konnte, der Gesellschaft der Erwachsenen an und unterschied sich nicht länger von ihr.⁵⁴⁸

544 Zitiert nach Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 37, Anm. 1; für eine Sammlung zahlreicher weiterer Textbeispiele zur Verwendung der Gefäßmetapher siehe ebd.

545 So auch Klaus Arnold in Art. »Kind«, in: *LexMa*, Bd. 5, 1991, Sp. 1143.

546 Es muss dazugesagt werden, dass Ariès' Untersuchung sich zentral mit der Zeit des französischen Absolutismus, also dem 16.–18. Jahrhundert beschäftigt, wie auch der deutlich sprechendere Titel der französischen Originalausgabe *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* bezeugt. Seine Arbeit nimmt das Mittelalter dementsprechend nur sehr randständig in den Blick und konnte so leicht zum Irrtum eines »Nullpunktes« bei der »Entdeckung der Kindheit« im 16. Jahrhundert kommen (vgl. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, 2007, S. 54). In der Einführung zur zweiten Auflage seines Buches nimmt Ariès seine Einschätzung in dieser Drastik zurück.

547 Art. »Kind«, in: *LexMa*, Bd. 5, 1991, Sp. 1143; vgl. auch den Klappentext der 17. Auflage der deutschen Ausgaben von Ariès, *Geschichte der Kindheit*, 2007.

548 Ariès, *Geschichte der Kindheit*, 2007, S. 209; Ariès' objektive Einschätzung einer mentalitätsgeschichtlichen Veränderung hinsichtlich des Verständnisses von Kindheit wurde in seiner Nachfolge von diversen Rezipienten zugunsten eines teleologischen Modells uminterpretiert, das von einer Entwicklung eines von Gleichgültigkeit, Vernachlässigung und Verachtung geprägten Umgangs mit Kindern in Antiquität und Mittelalter zu unserem ge-

Mag dank der quellenintensiven Untersuchungen besonders von Klaus Arnold,⁵⁴⁹ aber auch Shulamith Shahar⁵⁵⁰ und Matthias Winter⁵⁵¹ das Bild von der mittelalterlichen Kindheit im deutschsprachigen Raum heute deutlich differenzierter ausfallen⁵⁵² und es inzwischen doch als Forschungskonsens gelten, dass Ariès' Urteil in dieser Form nicht zugestimmt werden kann,⁵⁵³ so bleibt doch nicht von der Hand zu weisen, dass die mit Kindheit verbundenen Vorstellungen und die ihr zugeschriebenen Eigenschaften deutlich von der modern-westlichen, »vor allem durch die Romantik geprägte[n]«⁵⁵⁴ Konstruktion vom Kind als einem »nicht-erwachsene[n] Subjekt«, das »als Wesen mit einer Innenwelt, mit Motiven, Emotionen und einer eigenen Wirklichkeitskonstruktion«⁵⁵⁵ gesehen wird, abweichen.⁵⁵⁶ Ariès hat mit seiner Untersuchung nicht nur einen Anstoß zur verstärkten Erforschung der Kindheit gegeben, auf ihn geht auch die grundlegende Erkenntnis der kulturellen Konstruiertheit und Historizität von Kindheit zurück.⁵⁵⁷ »Childhood is not only a biological fact. The concept ›child‹ is a cultural

genwärtigen, angeblich von Fürsorge, Zärtlichkeit und Einfühlungsvermögen geprägten Verhältnis zu Kindern ausgeht; zu den Vertretern dieser Ansicht gehören unter anderem Lloyd deMause (*The History of Childhood*, 1974), Elisabeth Batinter und Edward Shorter (*Die Geburt der modernen Familie*, 1977, S. 196–234), deren Ansätze jedoch deutlichen Widerspruch gefunden haben (vgl. beispielsweise Arnold, *Die Einstellung zum Kind im Mittelalter*, 1986, S. 53f.; Wenzel, *Kindes zuht*, 1991, S. 141–143; Hanawalt, *Medievalists and the Study of Childhood*, 2002, p. 441–443); ein deutlich aktuellerer Sammelband zur ›dunklen Seite der Kindheit‹ in Spätantike und Mittelalter greift diesen Ansatz wieder auf, deutet ihn aber insofern um, als spezifisch Kinder bedrohende Gefahrenquellen und Missstände in den Mittelpunkt der Betrachtungen gerückt werden, die in den jeweiligen historischen Epochen auch als solche wahrgenommen wurden (speziell für das Mittelalter werden z. B. dämonische Besessenheit, Kinderfresser und die Weggabe von Kindern angeführt) (vgl. Mustakallio/Laes, *The Dark Side of Childhood*, 2011).

549 Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980.

550 Shahar, *Kindheit im Mittelalter*, 2004.

551 Winter, *Kindheit und Jugend im Mittelalter*, 1984.

552 In der englischsprachigen Auseinandersetzung mit Ariès' These sind besonders hervorzuheben: Schultz, *The Knowledge of Childhood*, 1995, p. 2–9; Crawford, *Childhood in Anglo-Saxon England*, 1999; Hanawalt, *Medievalists and the Study of Childhood*, 2002, p. 440–460.

553 Einen umfassenden Forschungsüberblick bieten die Arbeiten von Klaus Arnold (*Kindheit und Gesellschaft*, 1980, S. 10–16), Anja Russ (*Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival- und Lancelot-Romanen*, 2000, S. 13–23) und Albrecht Classen (*Philippe Ariès and the Consequences*, 2005, p. 3–12); zur Kindheit im christlich-theologischen Diskurs des Mittelalters vgl. Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 30–63; einen speziellen Fokus auf die männliche Kindheit und Jugend des Adels legt Fenske, *Der Knappe*, 1990, S. 55–127; für einen allgemeineren Zugriff auf das Jugendleben im Hoch- und Spätmittelalter siehe Hermesen, *Jugendleben*, 1998, S. 111–140.

554 Haug, *Kindheit und Spiel im Mittelalter*, 2008, S. 466.

555 Hengst, *Kindheit*, 2008, S. 551.

556 Vgl. Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 384f.

557 Eine kritische Einschätzung der Ergebnisse und Wirkungsgeschichte des Textes unter Einbezug biographischer Einflüsse bei seiner Entstehung bietet Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 16–24.

construct and childhood a social process. It is constructed differently in each society.«⁵⁵⁸ Als solches lässt sich Kindheit als eine »gesellschaftliche Institution« verstehen, »in der die kulturspezifischen Leitbilder, Rechtsnormen und Praxen dieser Lebensphase«⁵⁵⁹ konserviert sind. Davon nicht völlig abgekoppelt, aber doch ihren ganz eigenen ›Spielregeln‹ und Gesetzmäßigkeiten folgend, ist die Darstellung von Kindheit in der mittelalterlichen Literatur zu betrachten, der als zentralem Schauplatz fiktionaler Erziehungsgeschichten für die vorliegende Arbeit besondere Bedeutung zukommt. Im Folgenden soll darum zunächst ein knapper Überblick der verschiedenen Vorstellungen von und Diskurse über Kindheit im Mittelalter gegeben werden, um dann in einem letzten Schritt die Bedingungen und Regularitäten literarischer Imaginationen von Kindheit herauszuarbeiten.

2.3.3. Vorstellungen von Kindheit und Jugend im Mittelalter

Ein direkter Zugriff darauf, was Kindsein im Mittelalter bedeutet hat, ist uns nicht möglich, da so gut wie keine Schriftzeugnisse mit Selbstaussagen von Kindern überliefert sind. Die tatsächlichen Lebensverhältnisse von Kindern egal welchen Standes oder Geschlechts im Mittelalter bleiben dementsprechend »eine weitgehend verborgene Welt«, die nur in Ansätzen, so muss man sich bewusst sein, »aus Erinnerungen, Schilderungen und Phantasien Erwachsener zu erschließen ist«⁵⁶⁰. In den Blick genommen werden kann also vor allem das »Verhältnis der Erwachsenen zu Kindern«⁵⁶¹ und Kindheit, ihre Wahrnehmung und Einschätzung dieser Lebensphase, die an sie geknüpften Vorstellungen und kulturellen Konzeptionen sowie die an Kinder gerichteten gesellschaftlichen Erwartungen. In der mittelalterlichen Gesellschaft kommt Kindern dabei ein ambivalenter Status zu, da sie nach Sally Crawford zwar einerseits innerhalb der »boundaries of ›normal‹ society« zu verorten sind, »learning how to occupy their place in it«, gleichermaßen sind sie andererseits aber auch Außenseiter, »a group apart, with their own particular requirements and rules«. Deshalb, so Crawford, würden die Einstellungen Erwachsener zu Kindern häufig als »conflicting and baffling«⁵⁶² erscheinen. Diesem Urteil schließt sich auch Sari Katajala-Peltomaa an, wenn sie von Kindern als einem Teil des ›Anderen‹ einer Gesellschaft (»the cultural Other«⁵⁶³) spricht.

558 Katajala-Peltomaa, *Socialization Gone Astray?*, 2011, p. 98.

559 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 16, Anm. 5.

560 Ebd., S. 30.

561 Ebd., S. 22.

562 Crawford, *Childhood in Anglo-Saxon England*, 1999, p. XVII.

563 Katajala-Peltomaa, *Socialization Gone Astray?*, 2011, p. 97.

Socialization can be deemed to be a process during which cultural expectations are passed to the next generation, a process when social personhood is constructed and negotiated. It is not an automatic development, nor are children passive objects adjusting themselves to the community's norms: the internalization of values and patterns of thought requires individual pondering and evaluating as well.⁵⁶⁴

Kinder werden dementsprechend als in einem liminalen, durchaus prekären Zustand befindlich wahrgenommen, in einem Bereich des ›noch nicht und vielleicht nie‹ und unterscheiden sich als solches von den Erwachsenen. Einer gängigen mittelalterlichen Vorstellung nach sind sie deshalb defiziente Mängelwesen, denen es an »Kraft, Einsicht, Selbstbeherrschung, Artikulationsfähigkeit«⁵⁶⁵ fehlt, und die erst noch zu ihrer vollen körperlichen und geistigen Kapazität heranreifen müssen. »Some medieval authors even claimed that children were not completely human, since they lacked reason and discernment [...]«⁵⁶⁶. Hier zeichnet sich also deutlich ein kultureller Unterschied in der Wahrnehmung von Kindheit im Kontrast von Mittelalter und Gegenwart ab, wird Kindheit bis heute zwar durch ihre Abgrenzung zum Erwachsensein definiert, das Kind dabei aber als vollwertiges Wesen mit eigenen Fähigkeiten und Qualitäten bewertet. Es bestätigt sich die oben bereits getroffene Einschätzung, dass die jeweilige Kultur nicht nur bestimmt, wie und unter welchen Bedingungen Kinder aufwachsen, sondern dass sich auch »cultural attitudes toward children and images of them«⁵⁶⁷ im Laufe der Zeit verändern. Kindheit ist wie Verwandtschaft oder *gender* ein sich wandelndes, kulturhistorisch gebundenes Konstrukt.⁵⁶⁸ Dabei ist anzumerken, dass die von Sari Katajalla-Peltomaa postulierte kindliche ›Otherness‹ auch im Mittelalter nicht ausschließlich negativ besetzt war, sondern als »Chance und Gefahr«⁵⁶⁹ gleichermaßen wahrgenommen wurde. Die »körperliche und geistige Unreife [...], die nach Erziehung verlangte«, wurde als Risiko für eine erhöhte Verführbarkeit zum Bösen gesehen, eine gesteigerte Tendenz (ohne entsprechende Führung) den falschen Weg einzuschlagen, positiv besetzt dagegen war die kindliche »Unkenntnis sexueller Begierden«, ihre Unschuld, Reinheit und Unverdorbenheit,⁵⁷⁰ die ihnen »einen

564 Ebd.

565 Haug, Kindheit und Spiel im Mittelalter, 2008, S. 466.

566 Katajalla-Peltomaa, Socialization Gone Astray?, 2011, p. 97.

567 Hanawalt, Medievalists and the Study of Childhood, 2002, p. 458.

568 Vgl. Haug, Kindheit und Spiel im Mittelalter, 2008, S. 466.

569 Schlotheuber, Die Bewertung von Kindheit, 2008, S. 44.

570 Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die von Isidor von Sevilla überlieferte Etymologie des Wortes ›Kind‹ verwiesen, die das lateinische Wort von ›Reinheit‹ herleitet und diese damit gleichzeitig zum Wesensmerkmal des Kindes erklärt: Puer a puritate vocatus, quia purus est (Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX. Editio Wallace M. Lindsay. Oxford 1911, XI, 2,10).

besonderen Zugang zu Wissen und Weisheit⁵⁷¹ zu ermöglichen schien. Dieser spezielle religiöse Status von Kindern, der ihren Gebeten erhöhte Wirksamkeit zuschrieb, und sie in die Lage versetzte, »Wahrheiten zu erfassen, die den Erwachsenen verborgen blieben«⁵⁷², wurde dabei unter anderem in Anlehnung an den Bibelves Math. 18,3–5 begründet.⁵⁷³ Eine solche spirituelle Qualität wurde schon dem Jugendalter nicht mehr zugeschrieben, welches im religiösen Diskurs noch deutlich stärker abgewertet wurde als die Kindheit. Betont wurde die Neigung Jugendlicher zu sündigem, triebgesteuertem Verhalten, ihr Hang zu »Maßlosigkeit und Unvernunft«⁵⁷⁴. Jugendliche, so Hermesen, »galten als leichtsinnig und arrogant, akzeptierten weder die Autorität der Eltern und Erzieher noch das Wort Gottes, wie vor allem zur Rechtfertigung der strengen und harten Erziehungsmethoden betont wurde.«⁵⁷⁵ Die Bewertung der Heranwachsenden hatte also nicht die ambivalente Qualität inne, die der Einstellung der Kindheit gegenüber zukam, wie sie nicht nur die theologische, sondern auch die medizinische und juristische Gelehrtentradition des Mittelalters durchzieht. Sie setzte damit, natürlich unter deutlich geänderten Vorzeichen, den philosophischen Diskurs der griechischen wie römischen Antike fort, die der Kindheit, ihrem Hang zu trieb- und lasterhaftem Verhalten sowie der im Vergleich zum Erwachsenenalter unterlegenen geistigen und körperlichen Kraft ebenfalls argwöhnisch gegenüberstand. Für Aristoteles beispielsweise standen Kinder auf der »niedrigste[n] Stufe des menschlichen Lebens«, die frühe Kinderzeit war für ihn durch »Unvollkommenheit und Unwissenheit«⁵⁷⁶ bestimmt. Innerhalb der theologisch-gelehrten Diskussion des Mittelalters über das Kind erfahren die eudaimonistisch-ethischen Überlegungen eine heilsgeschichtliche Umdeutung, aus der heraus allein, so Edmund Hermesen, das ambivalente Verhältnis des Mittelalters zum Kind zu verstehen sei.⁵⁷⁷

The Church was caught in its own doctrinal ambivalence. On the one hand, the newborn child was sweet, pure, innocent, demonstrating in its marvelous complexity the clearest sign of God's wonder. Simultaneously, the newborn child, bearing the burden of

571 Schlotheuber, *Die Bewertung von Kindheit*, 2008, S. 44.

572 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 43.

573 Neben der Aufforderung Jesu, umzukehren und zu werden wie die Kinder, kann noch auf einige weitere neutestamentliche Bibelsprüche verwiesen werden, die den besonderen Status des Kindes unterstreichen (siehe Math. 19,14; Mk. 10,14f.; Lk. 18,16f.); ausführlich dazu Herter, *Das unschuldige Kind*, 1961, S. 158–160, außerdem Haug, *Kindheit und Spiel im Mittelalter*, 2008, S. 469.

574 Sassenhausen, *Emotionsdarstellungen*, 2007, S. 165.

575 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 42; vgl. weiterführend Hermesen, *Jugendleben im Hoch- und Spätmittelalter*, 1998, S. 111–140.

576 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 42.

577 Vgl. Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 62.

original sin, was both the clearest evidence that the parents had sinned and the direct product of their sinfulness.⁵⁷⁸

Jerome Kroll spricht von einer theologischen »controversy of whether children were basically innocent or sinful«⁵⁷⁹. Diese zeigt sich auch in der sich seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert vollziehenden Umdeutung der Taufe, weg von der Vorstellung einer »geistige[n] Wiedergeburt«, hin zu einem Reinigungsritual, das Kinder von der »Sünde der Empfängnis und der Erbsünde«⁵⁸⁰ befreien sollte, die jedem neuen Leben, so die Lehre Augustinus', im Zuge der Zeugung einverleibt wird. Einerseits, so Barbara Hanawalt, »the newborn had to undergo an exorcism along with baptism to rid it of the devil; on the other hand, the innocent infant was between the mortal state and that of angels.«⁵⁸¹

Dieselbe ambivalente Haltung, die dem Neugeborenen entgegengebracht wurde, galt auch späteren Phasen der Kindheit. Hervorgehoben werden einerseits die fehlende Körperbeherrschung des Kindes, sein Mangel an Vernunft, die Schwäche der Wahrnehmung und »das Unvermögen, gute Taten zu vollbringen«⁵⁸² – Christoph Dette spricht in diesem Zusammenhang sogar von der mittelalterlichen »*opinio communis*«⁵⁸³. Immerhin die Vorstellung von Kindheit als eine Phase der Schwäche, hier im Sinne einer körperlichen Gebrechlichkeit und Instabilität, bestätigt auch ein Blick in das pädiatrisch-medizinische Schrifttum, das während des Mittelalters tradiert wurde. Allen voran zu nennen ist hier das *Peri gynaikiēōn* des Soranos von Ephesos, im fünften Jahrhundert n. Chr. von Caelius Aurelianus ins Lateinische übersetzt, und einer der einflussreichsten Texte über Geburts- und Kinderheilkunde im europäischen Mittelalter. Der medizinische Diskurs bewertet dabei vor allem Neugeborene und Kleinkinder als »very vulnerabel and fragile being[s]«⁵⁸⁴. Aus heutiger Sicht, so Kroll, wurden sie sogar mit zu großer Vorsicht behandelt:

This was in keeping not only with different notions in the Middle Ages of the causes of illness and deformities, but with their more basic notion that the infant was not born with health as a positive and present factor. Rather there were series of procedures to ›help nature‹ and to overcome the inherent weaknesses of the newborn and young child.⁵⁸⁵

578 Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 391; vgl. auch Haug, *Kindheit und Spiel im Mittelalter*, 2008, S. 470.

579 Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 390.

580 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 51.

581 Hanawalt, *Medievalists and the Study of Childhood*, 2002, p. 448; vgl. auch Katajala-Peltomaa, *Socialization Gone Astray?*, 2011, p. 98.

582 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 42.

583 Dette, *Kinder und Jugendliche in der Adelsgesellschaft*, 1994, S. 7.

584 Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 386.

585 Ebd.; zur Kindersterblichkeit vgl. Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 29–42.

Andererseits, so betont Kroll, könne die große Schutzbedürftigkeit und der hohe Bedarf an Pflege als Ausdruck für die hohe Wertschätzung gewertet werden, die Kindern entgegengebracht wurde.⁵⁸⁶

Mit dem Einsetzen eines verstärkten Marienkultes, der Maria besonders »in ihrer mütterlichen Rolle«⁵⁸⁷ verehrte, und der damit einhergehenden Anbetung des Jesuskindes, seiner Darstellung in Weihnachtsskripten und Bildnissen der Gottesmutter mit Kind, kann ab dem 12. Jahrhundert eine allmähliche Veränderung der eher negativ konnotierten Kindheitsvorstellungen festgestellt werden. Etwa zur selben Zeit kommt es auch zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit den apokryphen Quellen zur Kindheit Mariens und Jesu (so zum Beispiel in Frau Avas *Leben Jesu*, Phillips des Kartäusers *Marienleben*, Konrads von Fußesbrunnen *Die Kindheit Jesu* oder Priester Wernhers *Driu liet von der maget*) und damit zu einer allmählichen »Neueinschätzung und Zuwendung zum Kind in der geistlichen Literatur«⁵⁸⁸.

Faktoren wie die Entstehung der Individualität in der geistlichen Literatur, eines mystischen Verständnisses der äußeren Welt und des Selbst, der Marien- und Jesuskindverehrung, die Sitte der Oblation, die Institutionalisierung der Beichte usf. sind es, die das Kind in einem anderen Licht als zuvor erscheinen ließen und Grundsteine für eine neue mentale Betrachtungsweise der Kindheit legten.⁵⁸⁹

So setzt der Dichter des Anfang des 15. Jahrhunderts entstandenen *Tiufels segi*, einem satirisch-didaktischen Reimgedicht in Form eines Gesprächs zwischen dem Teufel und einem Einsiedler, Narren und Kinder auf dieselbe Stufe, versteht sie als (noch) nicht zu Verstand gekommen, darum aber auch als rein und nur sehr eingeschränkt schuldfähig und attestiert ihnen dabei eine besondere Nähe zu Gott:⁵⁹⁰

Si sind all luter und rain
 Tuonts doch schelten und sweren,
 Da wissentz got nüt an ze enderen;
 Darumb lat si got ir schelten
 Nit so groszlich entgelten
 Als ain der din sinn hat,
 Der muos drum liden drat.
 Narren und jungi kind

586 Vgl. Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 386.

587 Classen, *Die vermeintlich vergessenen Kinder*, 2005, S. 27; zum »christlichen Mutter-Kind-Ideal« auf Basis der Gottesmutter als Identifikationsfigur vgl. Toepfer, *Kinderlosigkeit*, 2020, S. 284–288, hier S. 284.

588 Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 60; einführend zur Darstellung des Jesuskindes in der Dichtung vgl. Kehrel, *Möglichkeiten, Kindheit zu denken*, 2013, S. 31–33.

589 Hermesen, *Faktor Religion*, 2006, S. 62.

590 Vgl. Birkhan, *Spielendes Mittelalter*, 2018, S. 55.

Sind gotz hofgesind,
 Wan sie bietet got nit uner,
 Si nement nun von der welt ler.⁵⁹¹

Wie lange allerdings die Dauer dieser Phase der Unschuld und Unbelastetheit jeweils angesetzt wurde, scheint nicht auf ein bestimmtes Alter festgelegt gewesen zu sein. So meint Berthold von Regensburg in einer seiner Predigten auf die Frage, ab wann ein Kind imstande sei, eine Todsünde zu begehen:

Glaubt mir, das kann ich nicht sagen. Je nachdem eines Verstand hat; eines ist auch schneller von Begriff als das andere, und eines hat mit acht Jahren mehr Verstand als ein anderes mit zwölf. Daher kann niemand wissen, in welchem Alter es eine Todsünde tun kann, sondern je nachdem es Verstand hat.⁵⁹²

Generell kann festgehalten werden, dass eine genaue Festlegung bestimmter vorgestellter Altersgrenzen, beispielsweise über die jeweilige Dauer von Kindheit und Jugend, auf Basis mittelalterlicher Quellen nicht möglich ist. Es werden zwar durchaus die bereits aus der Antike bekannten Lebensaltermodelle im Sinne »*qualitativ unterschiedener Stadien* im Lebensablauf«⁵⁹³ in die Wissenstradition des lateinischen Mittelalters übernommen, doch auch diese sind schon von hoher Varianz gekennzeichnet, geben in großen Teilen keine den Lebensabschnitten entsprechenden Altersabschnitte an und operieren mit einer jeweils sehr unterschiedlichen Anzahl von zugrunde gelegten Lebensstadien.⁵⁹⁴ Im Folgenden soll nichtsdestotrotz in einem knappen Exkurs ein Überblick über die Phasen der Kindheit und Jugend in mittelalterlichen Lebensaltermodellen gegeben werden, da sie bei aller Varianz und Fluidität doch eine Grundorientierung bei der Bestimmung von vorgestellten Lebensabschnitten, ihrer Dauer sowie der Zuschreibung jeweiliger Qualitäten und Anforderungen geben.

591 Des Teufels Netz. Satirisch-didaktisches Gedicht aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hg. v. A. Barack. Stuttgart 1863. (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 70.) vv. 11665–11675.

592 Berthold von Regensburg: Predigten. Übersetzung nach Arnold, Kind und Gesellschaft, 1980, S. 26.

593 Fietze, Historische Generationen, 2009, S. 26. [Hervorhebung im Original]

594 Einen umfassenden Überblick über die römischen Lebensabschnittsmodelle, die zahlreich überliefert sind und von zwei bis sieben Stufen reichen können, bietet Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens, 1973.

2.3.3.1. Exkurs: Lebensaltermodelle

Als für das Mittelalter besonders einflussreich dürfen die Lebenseinteilungen Isidors von Sevilla gelten,⁵⁹⁵ wie sie in seinen *Differentiae, Etymologiae* und dem *Liber numerorum* überliefert sind⁵⁹⁶ und später in den Werken unter anderem des Hrabanus Maurus, des Vinzenz von Beauvais und des Bartholomäus Anglicus Übernahme fanden.⁵⁹⁷ Von Isidor sind dabei zwei verschiedene Lebensaltermodelle bekannt, eines, das auf sechs, und eines, das auf sieben Stadien aufbaut.⁵⁹⁸ Eine Besonderheit an Isidors Modell stellen seine genauen Angaben zur zeitlichen Dauer der einzelnen Abschnitte, jeweils sieben oder ein Mehrfaches von sieben Jahren, dar – überwiegend liefern die überkommenen antiken Modelle keine Zeitangaben. Zu den einzelnen Lebensphasen der Sechsteilung in den *Differentiae*, die aus *infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, *iuventus*, *senectus* und *senium* bestehen, nimmt Isidor folgende zeitliche Präzisierungen vor:

infantia und *pueritia* nehmen je eine Hebdomade ein und schließen also mit sieben bzw. vierzehn Jahren. Die *adulescentia* besteht aus zwei Hebdomadern und erstreckt sich über die Zeit vom fünfzehnten bis zum achtundzwanzigsten Lebensjahr. Die *iuventus* umfaßt drei Hebdomadern: Vom achtundzwanzigsten bis zum neunundvierzigsten Jahr. Die *senectus* nimmt vier Hebdomadern ein: Von fünfzig bis siebenundsiebzig. Das sechste Lebensalter schließlich ist das *senium*, das mit dem Tode endet⁵⁹⁹.

Wirft man nun einen Blick in das mittelalterliche Quellenmaterial, zeigt sich, dass zwar mit den beschriebenen Begrifflichkeiten (*infantia*, *pueritia*, *adulescentia* etc.) operiert wird, wie aber Adolf Hofmeister schon anhand einer überschaubaren Anzahl von Texten gezeigt hat, sind die Altersgrenzen in der praktischen Verwendung fließend und werden sehr flexibel gehandhabt:

Ein *puer* kann bis zu 28 Jahre alt sein; ein *adolescens* ist mindestens 12–14 Jahre alt (und im engeren Sinne höchstens 28, was aber öfter nicht eingehalten wird); ein *iuuenis* ist höchstens 49–50 Jahre alt (im engeren Sinne mindestens 28 oder doch 21, doch öfter auch jünger, zuweilen selbst jünger als 21).⁶⁰⁰

595 Vgl. Hofmeister, *Puer, iuuenis, senex*, 1926, S. 289; ebenso Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 79; eingehend zur mittelalterlichen Rezeption und Deutung der antiken Lebensalterkonzepte vgl. Burrow, *The Ages of Man*, 1986; Sears, *The Ages of Man*, 1986; Goodich, *From birth to old age*, 1989.

596 Isidor selbst gibt an, seine Modelle von anderen Autoren übernommen zu haben, und Eyben vermutet, dass es sich bei seiner Quelle mit großer Wahrscheinlichkeit um Augustinus handelt (vgl. Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens*, 1973, S. 179; siehe auch Hofmeister, *Puer, iuuenis, senex*, 1926, S. 290f.).

597 Vgl. Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 18f.

598 Vgl. Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens*, 1973, S. 177f.

599 Ebd., S. 177f. [Hervorhebung im Original]

600 Hofmeister, *Puer, iuuenis, senex*, 1926, S. 316. [Hervorhebungen im Original]; vgl. auch Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 20.

Diese hohe Varianz ist natürlich schon in der Existenz und Anwendung verschiedener, rivalisierender Lebensaltermodelle grundgelegt. So urteilt auch J. A. Burrows:

It will already have become evident to the reader that anyone who goes to medieval discussions of the ages of man with the intention of ascertaining at what age youth was then thought to end, or old age to begin, will find no easy answers. The texts offer, indeed, a bewildering profusion of different answers.⁶⁰¹

So weist Burrows darauf hin, dass, wenn beispielsweise Dante auf eine Lebensalterkonzeption zurückgreift, die nur aus vier Phasen besteht und mit der *adolescencia* beginnt, diese *adolescencia* logischerweise deutlich andere Altersabschnitte umfassen muss, als das bei Isidors sechs oder sieben Abschnitte umfassenden Modell der Fall ist. Es kommt hinzu, dass keineswegs angenommen werden kann, die theoretischen Modelle stünden in einem faktischen Zusammenhang mit den »social or biological realities of the time«:

Very often they are based upon numerical considerations, such as the concept of the ›year-week‹ or seven-year cycle, according to which seven, fourteen, twenty-one, twenty-eight, thirty-five, etc., become critical years; and such considerations can, of course, produce many different results.⁶⁰²

Für die kindheitsspezifischen Abschnitte kommt noch hinzu, dass oft nicht eindeutig zu sagen ist, ob die Bezeichnung *puer* mit der allgemeinen Bedeutung ›Kind‹ verwendet, oder ob ausschließlich männliche, manchmal auch ausschließlich weibliche Kinder bezeichnet sind.⁶⁰³ Schon für die »Gelehrten dieser Zeit stand nicht Genauigkeit in Terminologie und Daten«⁶⁰⁴ im Zentrum ihrer Überlegungen, zumal den wenigsten Menschen ihr genaues Geburtsdatum bekannt war.⁶⁰⁵ Dementsprechend uneindeutig ist auch die Terminologie in der Volkssprache. In seiner Bedeutung tatsächlich geschlechtsneutral wird nur das Wort mhd. *kint* verwendet, die damit bezeichnenbare Altersspanne ist allerdings ausgesprochen weit und reicht vom Neugeborenen bis hin zum jungen Erwachsenen⁶⁰⁶ – für James A. Schultz ein Indiz, dass mittelhochdeutsche Sprecherinnen und Sprecher keinen Wert auf eine genauere Unterscheidung ver-

601 Burrows, *The Ages of Man*, 1988, p. 34.

602 Ebd.

603 Vgl. Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 20.

604 Dette, *Kinder und Jugendliche*, 1994, S. 5.

605 Dette bezieht sich hier auf das Frühmittelalter; dass das für das Spätmittelalter schon nicht mehr ganz gelten kann, darauf hat Barbara Hanawalt hingewiesen (vgl. *Medievalists and the Study of Childhood*, 2002, p. 449).

606 Vgl. Art. ›kint‹, in: Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, 1972. (www.woerterbuchnetz.de/Lexer/kint [Stand 22.04.2023])

schiedener Kindheitsstufen Wert legten. Schließlich existiert auch kein geschlechtsspezifischer Begriff, der eine bestimmte Altersgruppe ins Auge fasst:

The only words besides *kint* that are commonly used to designate girls are *maget* and *juncvrouwe*; however, they refer not to a stage of life but to status: the former indicates that the girl is a virgin, the latter that she is noble. The number of words that can designate boys is greater – *knabe*, *knappe*, *kneht*, *degen*, *junge*, *jungelinc*, *juncherre* – but they are generally even less precise than those used for girls.⁶⁰⁷

Andererseits existiert im Mittelhochdeutschen durchaus das Substantiv *kintheit* zur Bezeichnung des Zeitabschnitts der ersten Jahre im Leben eines Menschen sowie das Adjektiv *kintlich/kintliche*, um ein Verhalten als einem Kind entsprechend zu charakterisieren.⁶⁰⁸ Den einzelnen Lebensstadien der lateinischen Gelehrtentradition entsprechende Bezeichnungen existieren aber natürlich nicht.

Den verschiedenen Lebensstadien der *aetates*-Modelle ordnen sich aber nicht nur bestimmte Lebensjahre zu, sie sind im mittelalterlichen Schrifttum auch hinsichtlich biologischer und kognitiver Merkmale sowie »emotive[r] Verhaltensweisen«⁶⁰⁹ näher charakterisiert und ihnen werden spezifische Entwicklungsschritte zugeschrieben.⁶¹⁰ Die erste Phase, die *infantia*, reicht von der Geburt bis zum siebten Lebensjahr, ihr Ende wird durch das Ausfallen der Milchzähne markiert. Sie gilt als Zeit des Spracherwerbs und der besonderen Hilfsbedürftigkeit.⁶¹¹ Der Temperamentelehre nach, die allerdings nur von vier verschiedenen Lebensaltern ausgeht, ist die *infantia* dem »Typus des Sanguinikers«⁶¹² zuzuordnen und zeichnet sich entsprechend durch große Lebhaftigkeit aus. Personen sind in diesem Lebensabschnitt nach römischem wie germanischem Recht vor Gericht voll strafunmündig.⁶¹³ Kroll, der sowohl die Traditionen des römischen und kirchlichen Rechts, sowie die der Volksrechte in den Blick nimmt, kommt zum Schluss,

607 Schultz, *Medieval Adolescence*, 1991, p. 533; vgl. auch Schultz, *No Girls, No Boys, No Families*, 1995, p. 63 ff.

608 Vgl. Art. »kintheit«, »kintlich« und »kintliche«, in: Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, 1972 (<https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=K01286> [Stand 22.04.2023]); zum altenglischen Wortschatz des Wortfeldes Kind siehe Crawford, *Childhood in Anglo-Saxon England*, 1999, p. 45.

609 Sassenhausen, *Emotionsdarstellungen*, 2007, S. 156.

610 Für eine ausführliche Beschreibung der ersten drei Lebensalter vgl. unter anderem Eyben, *Die Einteilung des menschlichen Lebens*, 1973, S. 180; Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 20–27; Art. »Kind«, in: LexMa, Bd. 5, 1991, Sp. 1142; Hermsen, *Faktor Religion*, 2006, S. 44 f.

611 Dieser erste Einschnitt entspricht übrigens »noch heute gültigen Erkenntnissen der med[izinischen] Anthropologie« (Art. »Kind«, in: LexMa, Bd. 5, 1991, Sp. 1142).

612 Sassenhausen, *Emotionsdarstellungen*, 2007, S. 166.

613 Vgl. Arnold, *Die Einstellung zum Kind im Mittelalter*, 1986, S. 57; allgemein zur Rechtsstellung des Kindes im Mittelalter vgl. Art. »Kind«, in: LexMa, Bd. 5, 1991, Sp. 1143.

[that] the law recognized the specialness of children. The definitions of infancy varied for different purposes, such as marriage, criminal responsibility, knighthood, and ownership rights. The specialness consisted of an appreciation of both the vulnerability and potential within children.⁶¹⁴

In manchen Schemata wird die *infantia* noch weiter unterteilt, in eine frühe Kindheit, die die Stillzeit, die volle Entwicklung des Milchgebisses und das Erlernen des aufrechten Ganges umfasst, und eine späte Kindheit, in der sich die Sprachfähigkeit voll entfaltet. Das Ende der *infantia* konnte für Zugehörige bestimmter Stände (besonders im Bereich des landwirtschaftlichen Erwerbs) den Eintritt in die Arbeitswelt bedeuten, bei anderen den Beginn einer der angestrebten Lebensform entsprechenden Erziehung. Wies das Aufwachsen in den ersten sieben Lebensjahren, dass unter vor allem weiblicher Aufsicht stattfand, noch keine Geschlechtertrennung auf,⁶¹⁵ ändert sich das mit dem Übergang in die *pueritia*. Die »eigentliche Kindheit [gilt] nun als abgeschlossen«⁶¹⁶, was auch häufig eine Entscheidung darüber bedeutete, ob ein Kind einem weltlichen oder geistlichen Lebenslauf zu überantworten sei. Damit einher ging in manchen Schichten das Verlassen der Sphäre der eigenen Familie, die Übereignung an einen »freundschaftlich oder verwandtschaftlich verbundenen Haushalt«⁶¹⁷ oder an eine klerikale Institution zur Vorbereitung des Kindes auf seine zukünftige Lebensform.⁶¹⁸

Die *pueritia* wurde bei Mädchen vom siebten bis zwölften, bei Jungen bis zum vierzehnten Lebensjahr angesetzt. Mit ihr »beginnt die ernsthafte Erziehung, die sich auf den Körper (Anleitung zu geregelter Beschäftigung), den Willen (Anleitung zur Beherrschung der Begierden) und den Verstand (Einführung in die *Artes liberales*) bezieht«⁶¹⁹. Nach mittelalterlichem Verständnis waren Personen in diesem Alter in der Lage, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden, sie galten aber vor weltlichem wie kirchlichem Gesetz noch nicht als voll strafmündig. Strafen fielen dementsprechend milder als bei Erwachsenen aus. Der Übergang zur Jugend wurde fließend als Zeit vor der Geschlechtsreife wahrgenommen.

Die *adulescentia* wird als eine Zeit starken Wachstums beschrieben. Das logische Denkvermögen entwickelt sich. »Jetzt fangen die jungen Menschen an, »vollkommener an der Benutzung der Vernunft teilzunehmen« und es wird

614 Kroll, *The Concept of Childhood*, 1977, p. 389.

615 Vgl. Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 79.

616 Wenzel, *Kindes zuht*, 1991, S. 153f.; vgl. auch Arnold, *Die Einstellung zum Kind im Mittelalter*, 1986, S. 57.

617 Schlotheuber, *Die Bewertung von Kindheit*, 2008, S. 48.

618 Grundlegend zur weltlichen und geistlichen Erziehungspraxis Westeuropas im Mittelalter vgl. Art. »Erziehungs- und Bildungswesen«, in: *LexMa*, Bd. 4, 1986, Sp. 2196–2203.

619 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 79.

angenommen, dass »das Wachs der Seele weich genug [ist], daß die Lehre sich fest einprägen kann.« Davor, so eine gängige Vorstellung, »ist es zu weich, später zu hart«⁶²⁰. Die Altersgrenzen der *adulescentia* schwanken deutlich. Sie hat keinen so klar definierten Anfang wie die beiden vorhergehenden Lebensabschnitte. Ihr Beginn wird, wie bereits erwähnt, an die Geschlechtsreife gekoppelt. Auch ihr angenommenes Ende variiert stark und hängt davon ab, welchem Stand und Geschlecht eine Person zugehört. In verschiedenen Quellen wird ihr Ende mit 21, 28, manchmal auch mit 30 oder 35 Jahren angegeben. Der Statuswechsel ist nicht selten auch an die Eheschließung gekoppelt. Gemeinhin gelten in weltlichen Kontexten nur der verheiratete Mann, die verheiratete Frau als erwachsen.⁶²¹

2.3.3.2. Kindheitsdarstellungen in der Literatur

Bevor näher auf die Frage nach den Spezifika literarischer Kindheitsdarstellungen in deutschen Texten des Mittelalters eingegangen werden kann, muss zunächst einmal geklärt werden, ob die mittelalterliche Dichtung überhaupt von Kindheit erzählt. Da bereits ausführlich dargetan wurde, welch große Rolle Erziehungsgeschichten in der mittelhochdeutschen Epik spielen, wird ein positiver Befund bezüglich der Existenz auch von Kindheitserzählungen wenig überraschen. Tatsächlich lässt sich ein nicht geringes, wenn auch kein durchgängiges Interesse am Erzählen von *Enfances* feststellen.⁶²² James A. Schultz, der in seiner Ariès-kritischen Untersuchung über *The Knowledge of Childhood* einen gattungsübergreifenden Rundumschlag aller zwischen 1100–1350 entstandenen Kindheitsgeschichten vorgelegt hat, seien sie für sich stehende Werke (wie beispielsweise Konrads von Fußesbrunnen *Kindheit Jesu*) oder Teil einer umfanglicheren Erzählung, bezieht immerhin knapp zweihundert Texte in seine Analyse mit ein.⁶²³ Anette Gerok-Reiter sieht die Texte des höfischen Romans und der Heldenepik ganz grundsätzlich in zwei Klassen geteilt – solche mit und solche ohne Kindheitsgeschichte des Haupthelden.⁶²⁴ Erzählungen ohne Kindheitsgeschichte (z. B. Hartmanns von Aue *Iwein* und *Erec*) sieht sie als klare Vertreter einer Vorstellung von defizienter Kindheit, deren Erzählung als nicht lohnens-

620 Ebd., S. 80.

621 Vgl. dazu auch Schultz, *No Girls, No Boys, No Families*, 1995, p. 62.

622 Zur Klärung des Begriffs *Enfance* muss dazu gesagt werden, dass Kindheitsgeschichten, vor allem wenn sie einer Erzählung zur Präfigurierung des Helden vorangestellt werden, nicht nur die Zeit der *infantia* oder auch der *pueritia* miteinschließen, sondern häufig schon vor der Geburt des Protagonisten einsetzen und ebenfalls von seiner Jugend und Adoleszenz berichten. Der Übergang vom Status des Nicht-Erwachsenen zum Erwachsenen wird dabei »aber auch immer wieder deutlich markiert, beim Jungen durch die Schwertleite, beim Mädchen durch die Hochzeit« (Haug, *Kindheit und Spiel im Mittelalter*, 2008, S. 466).

623 Vgl. James A. Schultz, *The Knowledge of Childhood*, 1995.

624 Vgl. Gerok-Reiter, *Kindheitstopoi*, 2009, S. 119.

wert erschiene. Dagegen unterstellt sie Texten, die ihrer Haupthandlung eine Kindheitsgeschichte voranstellen, zumindest »ein Interesse an Kindheit«⁶²⁵, wobei sie nicht genauer darauf eingeht, worin dieses genau besteht, ob also ein tatsächliches Interesse an der Darstellung kindspezifischen Verhaltens feststellbar ist oder ob es vor allem an der narrativen Instrumentalisierung der Kindheit zur Exposition des Helden bestehe. Damit ist aber ein zentraler Punkt der Forschungsdiskussion angesprochen, der die Auseinandersetzung über Kindheitsdarstellungen im Fach immer wieder bestimmt hat. Im Folgenden soll zunächst ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick speziell über die motivgeschichtlichen Arbeiten gegeben werden, die versucht haben, allgemeingültige Beobachtungen zum Phänomen der *Enfances* in der mittelhochdeutschen Literatur festzustellen.⁶²⁶ In einem zweiten Schritt sind die Ergebnisse einzuordnen und zu ergänzen.

Eine Auseinandersetzung der germanistischen Forschung mit dem Thema Kindheit in der mittelhochdeutschen Literatur setzt schon relativ früh ein;⁶²⁷ zu verweisen ist hier beispielsweise auf die 1899 erschienene Dissertation Agnes Geerings zur »Figur des Kindes in der mittelhochdeutschen Dichtung«, die einen gattungsübergreifenden Ansatz verfolgend zu dem Schluss kommt, dass es für »die epische Dichtung des Mittelalters charakteristisch« sei, »mit der Kindheitsgeschichte ihrer Helden« zu beginnen, »um schon im Kinde die Eigenschaften erkennen zu lassen, die den Charakter des Mannes ausmachen«⁶²⁸. Ein solcher motivgeschichtlich orientierter Zugriff auf die Texte, der häufig stark kompilierend vorgeht und nicht selten kaum eine Einordnung in Textsortenzusammenhänge vornimmt, wurde in Anschluss an Agnes Geering immer wieder unternommen. Zu den Arbeiten der älteren Forschung zu zählen sind hier die Untersuchungen von Friedrich Carl Arnold,⁶²⁹ Magdalena Rother,⁶³⁰ Hilde Tiedemann⁶³¹ und Ursula Gray⁶³². Sie alle nehmen jeweils eine makroskopisch orientierte Perspektive auf das Phänomen ein und versuchen einen allgemeinen

625 Ebd.

626 Die werkanalytisch orientierten Arbeiten, die sich mit verschiedenen Aspekten von Kindheitsdarstellungen in einzelnen Texten oder Texttraditionen beschäftigen, sind Legion und können an dieser Stelle nicht ausführlicher behandelt werden; einen Überblick über die Forschung zu Kindheit in deutschen Grals- und Lancelot-Romanen bietet Russ, *Kindheit und Adoleszenz*, 2000, S. 16–23; zum Passional vgl. Kehrel, *Möglichkeiten, Kindheit zu denken*, 2013, S. 31–34.

627 Einen Überblick über die ältere Forschung bieten auch Russ, *Kindheit und Adoleszenz*, 2000, S. 13–16; Baier, *Die Bildung der Helden*, 2006, S. 41–50; Kehrel, *Möglichkeiten, Kindheit zu denken*, 2013, S. 25–29.

628 Geering, *Die Figur des Kindes*, 1899, S. 1.

629 Arnold, *Das Kind in der deutschen Literatur*, 1905.

630 Rother, *Die Darstellung der Kindergestalten*, 1930.

631 Tiedemann, *Das Kind in der literarischen Darstellung*, 1957.

632 Gray, *Das Bild des Kindes*, 1974.

Entwurf der Darstellung von Kindern und des Bildes von Kindheit in mittelhochdeutschen Texten zu destillieren. Dabei kranken vielen der frühen Arbeiten an der Projektion der jeweils eigenen, zeitgenössischen Kindheitskonzeptionen auf das Quellenmaterial. So muss Hilde Tiedemann, die bei ihrem Versuch, »das Kinderbild jener Zeit zu gewinnen«⁶³³, auf psychologische und pädagogische Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts zurückgreift, unweigerlich zu dem Ergebnis kommen, dass eine »kindgemäße, d. h. dem Wesen des Kindes gerecht werdende Erziehung«⁶³⁴ dem Hochmittelalter völlig unbekannt gewesen sei. Der Epoche, so Tiedemann, »ist das Kind unvollkommen, nur Vorbereitung auf das Erwachsenenalter. Das wird in der Dichtung durch den Eindruck einer inneren und äußeren Vollkommenheit verdeckt.«⁶³⁵

Ebenfalls motivgeschichtlich orientiert, aber nicht an der Destillierung eines mittelalterlichen Bilds von Kindheit aus literarischen Quellen interessiert, sondern eher einem strukturalistischen Ansatz folgend, haben Gunhild und Uwe Pörksen in ihrem 1980 erschienenen Beitrag das mittelhochdeutschen Darstellungen von Heldenkindheiten zugrunde liegende Schema, ihre »charakteristischen Züge und Motive«⁶³⁶ herauszuarbeiten versucht.⁶³⁷ Das von ihnen entwickelte Muster der ›Geburt des Helden‹ umfasst elf Stationen und erweist sich – bei aller Variation, Modifikation und Selektion der Motive in den jeweiligen Texten – tatsächlich als äußerst produktive Grundlage der untersuchten Heroenkindheiten. Bei den erarbeiteten Stationen handelt es sich um:

hohe Abkunft (1), die ungewöhnliche Zeugung (2), Träume und Weissagung (3), verborgene Geburt (4), Verwaisung (5), Gefahren im frühesten und späteren Kindesalter (6), wunderbare Rettung (7), Aufwachsen in ungemäßer Umgebung (8), Offenbarung von Tugenden (und Untugenden) (9), entscheidendes Hervortreten (10), Erfahrung von Namen und Herkunft (11).⁶³⁸

Gunhild und Uwe Pörksen haben selbst darauf hingewiesen, dass das von ihnen erarbeitete Muster keineswegs auf mittelalterliche Heldenkindheiten beschränkt oder in irgendeiner Weise für sie spezifisch ist; tatsächlich gehen die Verfasser davon aus, dass es sich um ein »universell[es]« Schema handelt, das genauso auf Kindheitserzählungen männlicher Helden unter anderem aus dem vorchristlichen Mesopotamien, Babylonien, Ägypten sowie das jüdisch-biblische Erzählgut

633 Tiedemann, *Das Kind in der literarischen Darstellung*, 1957, S. 8.

634 Ebd., S. 16.

635 Ebd., S. 116.

636 Pörksen/Pörksen, *Die ›Geburt‹ des Helden*, 1980, S. 260.

637 Gunhild und Uwe Pörksen sind dabei keineswegs die ersten, die Schemata solcher universellen *hero patterns* erstellt haben. Sie bauen mit ihrem Beitrag auf den Arbeiten von Otto Rank (*Der Mythos von der Geburt des Helden*, 1909), Lord Raglan (*The Hero of Tradition*, 1934) und Jan de Vries (*Heldenlied und Heldensage*, 1961, Kapitel 11) auf.

638 Pörksen/Pörksen, *Die ›Geburt‹ des Helden*, 1980, S. 261.

und die griechischen Heroenmythologien seine Anwendung findet.⁶³⁹ Besonders bemerkenswert dabei ist, dass nicht nur positive, sondern auch ambivalente oder gänzlich negativ besetzte Heldenfiguren wie Judas oder Mordred nach demselben »mythologischen Muster erzählt« werden, dem entsprechend »fast alle bedeutenden Kulturvölker ihre [...] Nationalhelden«⁶⁴⁰ verherrlicht haben. Eine Begründung dafür sehen Pörksen und Pörksen in der Notwendigkeit der Erklärung und Legitimierung von Exorbitanz, sei sie nun in ein positives oder negatives Licht gestellt. »Da die Helden als überdimensionale Wesen in die normale Welt einbrechen, schreibt man ihnen [...] einen außerordentlichen Ursprung zu«⁶⁴¹, begründet so ihre besondere Berufung und Bestimmung.

Mit Anette Gerok-Reiter lassen sich die zentralen Ergebnisse der Untersuchung zu Geburt und Hervortreten des Helden in der mittelhochdeutschen Literatur wie folgt zusammenfassen:

1. Die Kindheitsdarstellungen sind fokussiert auf Kinder männlichen Geschlechts; 2. sie lehnen sich an mythologische Muster an, verfahren insofern »mythologieanalog«; 3. die Kindheitsgeschichten beschreiben den Werdegang nicht irgendeines, sondern des herausragenden Kindes [...].⁶⁴²

Auf die 1995 von James A. Schultz publizierte Untersuchung *The Knowledge of Childhood*, heute würde man ob der Quellenfülle wohl vom frühen Versuch eines sogenannten »Distant Readings« sprechen, wurde bereits mehrfach verwiesen. Schultz unternimmt in Auseinandersetzung mit den sich konträr gegenüberstehenden Thesen Philippe Ariès' und Ignaz Zingerles, die er beide als ahistorische Projektionen ihrer eigenen Kindheitskonzepte auf das Mittelalter als un-

639 Ebd., S. 269–274, hier S. 269.

640 Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, 1909, S. 1.

641 Pörksen/Pörksen, *Die »Geburt« des Helden*, 1980, S. 276.

642 Gerok-Reiter, *Kindheitstopoi*, 2009, S. 121; in seinen zentralen Thesen und Ergebnissen un widersprochen geblieben und in seiner Überzeugungskraft von weitreichendem Einfluss, wurden vor allem in der jüngeren Rezeption des Beitrags von Gunhild und Uwe Pörksen einzelne Kritikpunkte geäußert; so konnte Silvia Kehrel die Fokussierung der *hero patterns* auf männliche Protagonisten durch Analyse von Heldinnenkindheiten, die ebenso den beschriebenen Mustern folgen, als unvollständig nachweisen (vgl. *Möglichkeiten, Kindheit zu denken*, 2013, S. 28); zuvor hatte schon Beate Baier darauf hingewiesen, dass eine umfassende, das standesgemäße Maß dieser Zeit häufig weit übersteigende Erziehung für die mittelhochdeutsche Literatur als zwölftes Motiv dem Schema hinzuzufügen sei (vgl. Baier, *Die Bildung der Helden*, 2006, S. 413); Anja Russ hat generell die Anwendbarkeit des Musters auf bestimmte Gattungen und Texte angezweifelt, argumentiert dabei allerdings mit Untererfüllung und Variierung des Schemas, was nicht als Grund seiner Verwerfung überzeugen kann; nur die Variabilität und Möglichkeit zur freien dichterischen Ausgestaltung kann solche Strukturen für die Erzähler interessant gemacht haben – das zeigt auch der Blick auf ähnlich funktionierende Schemata wie beispielsweise das der Gefährlichen Brautwerbung (in Auseinandersetzung mit Russ' Kritik argumentiert ähnlich Gerok-Reiter, *Kindheitstopoi*, 2009, S. 120, Anm. 31).

richtig verwirft, den Versuch, zum einen das Vorliegen einer mittelalterlichen Vorstellung von Kindheit zu beweisen, zum anderen deren spezifische Form aus den untersuchten Texten zu rekonstruieren. Neben seinem obenstehend referierten Befund zur Frage nach dem mittelhochdeutschen Vokabular zur Bezeichnung von Jungen und Mädchen, der Erkenntnis, dass die Kinder in den Texten »nicht primär über eine Abgrenzung gegenüber den Erwachsenen, sondern in Bezug auf Geschlecht und soziale Rolle definiert und beschrieben werden«⁶⁴³, hat besonders seine Feststellung vom defizitären Status des Kindes in der mittelalterlichen Konzeption von Kindheit, der durch alle untersuchten Texte hindurchscheine, Nachhall gefunden. Der erwachsene Held wird durch sein kindliches Ich präfiguriert, er ist die vollendete, vervollkommnete Version der Person, auf die er, wenn eben auch noch in mangelhafter Ausführung, schon in seiner Kindheit angelegt ist, und damit nicht das Ergebnis einer Entwicklung (mit Wendungen und Brüchen), sondern die Erfüllung eines von Anfang an existierenden Versprechens. Anders als Gerok-Reiter, die vor allem die Helden geschichten ohne Kindheitserzählungen als Reflexe einer Vorstellung vom defizitären Status des Kindes sieht, erscheint diese Schultz als allen *Enfances* grundgelegt. Auch in weiteren Publikationen betont er immer wieder:

By defining children as deficient in relation to adults, MHG writers, like most Europeans until at least the eighteenth century, assume that children differ from adults not in kind but in degree. Given such a definition, it is not surprising that childhood is not of great interest in its own right. Literary children are represented primarily for their heroic, that is, adult traits [...] ⁶⁴⁴

Ob Schultz' Ergebnisse, die, ähnlich wie die oben in Bezug auf Jan-Dirk Müller referierten Thesen, für die Rolle von Erziehung und Erziehbarkeit in der mittelhochdeutschen Dichtung weitreichende Konsequenzen haben, tatsächlich so umfassend gültig sind, wie von ihm angenommen, wird in den Analysekapiteln der vorliegenden Arbeit zu überprüfen sein. Es ist dabei davon auszugehen, dass eine tiefgehende, stärker philologisch gestützte Untersuchung der Texte, die Schultz angesichts des ausufernden Textmaterials weder leisten wollte noch konnte, doch zumindest eine stärkere Differenzierung seiner Ergebnisse zulassen sollte.

Anja Russ kommt anhand ihrer Analyse der deutschsprachigen Parzival- und Lancelot-Bearbeitungen zu ziemlich deckungsgleichen Ergebnissen. Auch ihrer Einschätzung nach lassen die Protagonisten der Texte

643 Mecklenburg, *Väter und Söhne*, 2006, S. 36.

644 Schultz, *No Girls, No Boys, No Families*, 1995, p. 69.

die Lebensalterstufen der Kindheit und Jugend nicht hinter sich und entwickeln sich zu ganz anderen Erwachsenen, sondern entfalten sich aus den in der Kindheit existierenden Anlagen: Eine Lebensalterstufe geht in der anderen auf.⁶⁴⁵

Außerdem würden die Kindheitsgeschichten, zu denen oftmals auch die Vorgeschichten der Eltern hinzutreten, genutzt, um den Helden und seine spätere Exorbitanz zu legitimieren und/oder auf das Schicksal seines Erwachsenenlebens vorauszuweisen.⁶⁴⁶ Dementsprechend werden häufig seine Stärke und Schönheit, sein Talent im Erlernen ritterlicher Fähigkeiten und höfischer Tugenden sowie sein Interesse an und Geschick im Umgang mit Kriegszeug betont. Konflikte und Probleme bei der Erziehung träten selten auf; das Kind wird als besonders befähigt dargestellt. Russ betont außerdem, arthurische Kindheitsgeschichten würden nie »allein um ihrer selbst willen erzählt, kein Kind erscheint in diesen Werken allein um seiner selbst willen, nirgendwo ist Kindheitsschilderung schmückendes Beiwerk«⁶⁴⁷. Diese Erkenntnis kann grundsätzlich keine Überraschung sein, ist doch bei allen Elementen einer Erzählung davon auszugehen, dass sie funktionale Relevanz im Gesamtzusammenhang der Erzählung einnehmen – auch erstaunt es wenig, dass eine Untersuchung mit dem erklärten Ziel, die »epische Funktion der Kindheitsdarstellung«⁶⁴⁸ zu analysieren, eine solche Funktion auch findet. Es scheint für Kindheitserzählungen aber, um zum Versuch einer kondensierten Zusammenschau der referierten Standpunkte zu kommen, tatsächlich im Besonderen zuzutreffen, dass es ihnen nicht um eine realitätsnahe Darstellung des geschilderten Gegenstands zu tun ist – was nicht bedeutet, so hat schon Magdalena Rother festgestellt, dass die Texte nicht doch immer wieder »einzelne kindliche Züge« bei der Darstellung ihrer Protagonisten entfalten und damit, jedenfalls will Rother es so verstehen, einen »Beweis für die durchaus vorhandene Sehfähigkeit«⁶⁴⁹ kindlicher Wesenszüge der VerfasserInnen liefern. Wenn der kleine Parzival ob des Verstummens der Vögel trauert, die er zuerst selbst erlegt hat, oder das eigentlich so brillante Kind Tristan nach der Aussetzung auf der Insel alleingelassen in Verzweiflung gerät und weinend auf die Knie fällt, so mag hier deutlich kindliches Verhalten referenziert sein.⁶⁵⁰ Auch lassen sich immer wieder Reflexe des mittelalterlichen »Erziehungssystems« und damit kindlicher Lebensrealitäten in den Texten finden. So durchläuft beispielsweise Gregorius »typische Stationen des mittelalterlichen Bildungsplans,

645 Russ, *Kindheit und Adoleszenz*, 2000, S. 389.

646 Vgl. ebd., S. 386.

647 Ebd.

648 Ebd.

649 Rother, *Die Darstellung der Kindergestalten*, 1930, S. 19.

650 So jedenfalls beurteilen Albrecht Classen (*Die vermeintlich vergessenen Kinder*, 2005, S. 9f.) und Anette Gerok-Reiter (*Kindheitstopoi*, 2009, S. 123–127) die angesprochenen Szenen; in Anschluss an Classen vgl. auch Sassenhausen, *Emotionsdarstellungen*, 2007, S. 157f.

wie er den Dom- und Klosterschulen [...] des 12. und 13. Jahrhunderts zugrunde lag« und auch wenn von Tristan berichtet wird, er »sei mit sieben Jahren einem Erzieher übergeben worden«⁶⁵¹ oder der junge Hagen der Kudrun im selben Alter das Frauenzimmer verlässt, so handelt es sich wohl um einzelne, kurz aufblitzende Spiegelungen typischer mittelalterlicher Kindheitsverläufe. Nichtsdestotrotz sind diese Stellen in den Erzählungen als Präfigurationen des späteren Helden und seiner Zukunft zu verstehen, nicht als Versuche authentische Kindheitsbilder zu entwerfen.⁶⁵² Erzählungen von Kindheit »in mittelalterlichem Roman und mittelalterlicher Heldenepik« dienen primär »[...] nicht einer differenzierenden Kindheitsanalyse, sie sind nicht Beschreibung *um der Kindheit willen*, sondern um den zukünftigen Helden als solchen herauszustellen, zu konstituieren und zu legitimieren«⁶⁵³.

Mit Blick auf Texte abseits des höfischen Romans und der Heldenepik soll zuletzt noch angemerkt werden, dass die Kindheitsbilder deutlich stärker variieren, als das die motivgeschichtlichen Arbeiten, vor allem die Untersuchung von Schultz, erscheinen lassen. So zeigt sich anhand von auf kleine oder einzeltextbasierte Korpora beschränkten Analysen, dass sich der mittelalterliche Gelehrten Diskurs über Kindheit als ambivalente, zwischen Unschuld und Sündhaftigkeit, Unvollkommenheit und besonderer Erkenntnisfähigkeit oszillierende Phase durchaus im Reichtum an unterschiedlichen Kindheitsbildern in der Literatur wiederfinden lässt.⁶⁵⁴ Je nach Funktion der Kindheitsgeschichten und ihrer Protagonisten kommen nicht nur idealisiert-befähigte, sondern auch unschuldige, erleuchtete und boshaft-niederträchtige Kinder zur Darstellung. Auch Anette Gerok-Reiter erkennt in den literarischen Topoi der Kindheitsdarstellungen »eine erstaunlich große Bandbreite von der Vorstellung des grundsätzlich defizienten Kindes über die Vorstellung des nur noch nicht erwachsenen Kindes bin hin zum Topos des unschuldigen Kindes.«⁶⁵⁵ So können die getöteten Geschwister des im Spätmittelalter entstandenen *Engelhard* Konrads von Würzburg als Beispiel für die Unschuld verkörpernde Kinder in der Literatur angeführt werden. In dieser Bearbeitung des Amicus und Amelius-Stoffes tötet der

651 Pörksen/Pörksen, Die ›Geburt‹ des Helden, 1980, S. 257.

652 Vgl. Gerok-Reiter, Kindheitstopoi, 2009, S. 121; ebenso Haug, Kindheit und Spiel im Mittelalter, 2008, S. 466.

653 Gerok-Reiter, Kindheitstopoi, 2009, S. 121. [Hervorhebung im Original]

654 Einen neuen Ansatz, sich mit Kindheitsvorstellungen in der Literatur auseinanderzusetzen, hat kürzlich Regina Toepfer vorgelegt, indem sie sich nicht mit erzählten Kindheiten, sondern mit verschiedensten Aspekten von Kinderlosigkeit (vor allem, aber nicht ausschließlich) in der mittelalterlichen Literatur beschäftigt. Das von ihr aufgezeigte Spektrum von sehnsuchtsvoll ein Kind erhoffenden Männern und Frauen bis hin zu ihre Elternschaft bereuenden Müttern und Vätern mag dabei auch das ambivalente Verhältnis zum Kind im Mittelalter widerspiegeln (vgl. Kinderlosigkeit, 2020).

655 Gerok-Reiter, Kindheitstopoi, 2009, S. 118.

Vater zur Errettung des kranken Freundes seine eigenen Kinder mit der Begründung, sie würden aufgrund ihrer Unschuld rasch in den Himmel kommen.⁶⁵⁶ Als ein weiteres Beispiel für die literarische Verarbeitung des Bildes der unschuldigen Kindheit, nicht in der Epik, sondern in der Lyrik, hat Walter Haug das *Erdbeerlied* des sogenannten Wilden Alexander geltend gemacht, in dem der Topos genutzt werde, um über die Darstellung kindlichen Spiels und Zeitvertreibs den verlorenen paradiesischen Urzustand des Menschen zu evozieren.⁶⁵⁷ Ebenfalls kaum als defizient, sondern den Topos des *puer senex*, des altersweisen Kindes,⁶⁵⁸ verkörpernd, erscheinen häufig die Kindergestalten der Heiligenlegende. So charakterisiert Hartmann von Aue den gerade elfjährigen (und späteren Sündenheiligen) Gregorius als *der jâre ein kint, der witze ein man* (Gr, v. 1180).

Gleichsam als Bestätigung des Bildes vom unvollkommenen, sündhaften und triebgesteuerten Kind wurde in den Heiligenviten der oder die zukünftige Heilige oft so vorgeführt, als ob eine frühe Kindheit niemals existiert hätte. Der spätere Heilige als *puer senex*, der eigentlich das Nicht-Kindliche am Kind zum Vorbildcharakter erhebt, ist in jeder Hinsicht alt, nur nicht an Jahren.⁶⁵⁹

Hier kommt die bereits im Abschnitt über die Vorstellungen von Kindheit angesprochene »Abwesenheit bzw. Unkenntnis der Laster« ins Spiel, die Kindern unter anderem zugeschrieben wurde und ihnen ein göttlich inspiriertes Wissen beimesen konnte. In Heiligenleben werden Kinder darum oft »inmitten einer profanen Umwelt als unbeirrbar fromm oder vom hl. Geist direkt belehrt« dargestellt, für ihren Weg zur Heiligkeit sind sie nicht nur kaum auf weltliche oder spirituelle Bildung angewiesen, sondern auch mit einer gesteigerten Autorität und Entscheidungsgewalt über ihr eigenes Leben ausgestattet und erscheinen als »altersweise im jugendlichen Körper«⁶⁶⁰.

In völligem Kontrast zu diesen göttlich inspirierten, erleuchteten Kindern gestaltet erscheinen dagegen die oft in Nebenrollen auftretenden, »normalen« und also ohne zukünftige Heldenhypothek durch die Literatur irrlichternden Kinder. Auch sie treten natürlich nicht funktionslos und aufgrund von genuinem

656 Vgl. Classen, Philippe Aries and the Consequences, 2005, p. 1.

657 Vgl. Haug, Kindheit und Spiel im Mittelalter, 2008, S. 469–477, besonders S. 477.

658 Grundlegend vgl. Curtius, Europäische Literatur, 1993, S. 108–112; zuletzt ausführlich Kreutzer, Weisheit und Alter, 2021, S. 7–16.

659 Hermesen, Faktor Religion, 2006, S. 42; dass eine solche übermäßige Frühreife eines Kindes nicht ausschließlich positiv gesehen wurde, dafür legt der Schulmeister Hugo von Trimberg im *Renner* Zeugnis ab, wenn er schreibt: *Wie wirt im alter daz gestalt, / Daz in der jugent sich machet alt? / Will ez sîn fröude in daz alter sparn / Und denne nâch affenzegeln varn, / Sô hât ez übel an geleit / Siner jugent wisheit und arbeit. Mir grûwet, swenne gar kleiniu kint / Hânt wisiu wort und ernsthaft sint* (HTR, vv. 14947–14954).

660 Schlotheuber, Die Bewertung von Kindheit, 2008, S. 45.

Interesse an der Darstellung von Kindheit in Erscheinung, wirken aber durch das Fehlen künftig zu vollbringender Großtaten deutlich von toposhafter Überformung entlastet. Diese Kinder werden häufig spielend (vgl. bspw. Konrad von Fußesbrunnen, *Kindheit Jesu*, vv. 2695–2763)⁶⁶¹, miteinander zankend und sich prügelnd dargestellt (vgl. Hartmann von Aue, *Gregorius*, vv. 1286–1303), mit für Kinder typischen Sorgen belastet (z. B. Angst vor den Schlägen des Lehrers [vgl. *Daz Jüdel*, vv. 56–84]⁶⁶²) und mit kindgerechten Verrichtungen zugange (z. B. für die Mutter Wasser beim Brunnen holend [vgl. KJ, vv. 2612–2618], auf dem Weg zur Schule [vgl. *Daz Jüdel*, v. 59], am Markttag die Jagdfalken bestaunend [vgl. Gottfried von Straßburg, *Tristan*, vv. 2149–2209]⁶⁶³ und als Knappen eines Ritters bei Turnieren [vgl. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, vv. 66,15–22]).⁶⁶⁴

Hiermit sind nun grob die historischen Rahmenbedingungen abgesteckt, die als Hintergrundfolie bei der Anwendung des erarbeiteten Modells auf Basis der pädagogischen Generationentheorie notwendig erscheinen. Wo erforderlich, werden tiefergehende Betrachtungen, beispielsweise zur mittelalterlichen Diskussion über körperliche Züchtigung als einer zentralen Erziehungsmethode oder zur Erziehungspraxis des männlichen Adels, an der betreffenden Stelle nachgereicht.

661 Im Folgenden zitiert nach: Konrad von Fußesbrunnen: *Die Kindheit Jesu*. Kritische Ausgabe von Hans Fromm und Klaus Grubmüller. Berlin, New York 1973. Sigle: *KJ*.

662 Eine Edition des Textes findet sich bei Heinrich Meyer-Benfey, *Mittelhochdeutsche Übungsstücke*, 1909, S. 84–96; eine Übersetzung ins Neuhochdeutsche bietet Hofmeister, *Das Jüdel*, 1991, S. 96–100; für weiterführende Angaben vgl. Art. ›Das Jüdel‹, in: VL, Bd. 4, 1983, Sp. 891–893; außerdem Hofmeister, *Das Jüdel*, 1991, S. 91–96.

663 Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommen. u. einem Nachw. v. Rüdiger Krohn. Bd. 1. Text Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Verse 1–9982. Stuttgart 1980. (=Universal-Bibliothek. 4471.) Sigle: *T*.

664 Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Hofmeister, *Das Jüdel*, 1991, S. 94f.

3. Fehlende Väter: Literarische Entwürfe der Störung und der Bewältigung gefährdeter Generationenkontinuität

Stirbt der Vater, so ist es, als wäre er nicht tot;
denn er hat sein Abbild hinterlassen.⁶⁶⁵

(Jesus Sirach 30,4)

»That's my son! My son! Which is of course another version of me.

Him – me – us – me!«⁶⁶⁶

(Homer Simpson)

Die Bedeutung der Beziehung von Vater und Sohn im Prozess der intergenerationellen Weitergabe, wie im Theoriekapitel dieser Arbeit bereits ausführlich dargelegt, wird der mittelalterlichen Vorstellung nach zentral gesetzt. Prinzipiell ist die »Elterngeneration [...] Träger der Erinnerung, bezieht daraus selbstverständliche Autorität und wird zum Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft«⁶⁶⁷, doch sind es die Väter, denen »als Instanz[en] letztgültiger Autorität, als irdische Repräsentation der göttlich-väterlichen Ordnung«⁶⁶⁸ im Prozess der intergenerationellen Weitergabe die wichtigste Rolle zukommt.⁶⁶⁹ Das heißt nicht, dass sie unbedingt selbst in die aktive Vermittlungstätigkeit involviert sein müssen, häufig sogar wird die inhaltliche Vermittlungsarbeit an externe Erziehungsinstanzen ausgelagert,⁶⁷⁰ dabei fungiert der Vater aber als zentrale Entscheidungsmacht und Kontrollinstanz erzieherischer Prozesse. Das große Interesse der Väter am Gelingen des Erziehungsvorgangs vor allem der Söhne,

665 Die Bibel in der Folge zitiert nach Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Hg. v. Interdiözesanen Katechetischen Fonds. Klosterneuburg 1986.

666 Ausruf Homer Simpsons aufgrund einer sportlichen Höchstleistung seines Sohnes (The Simpsons. Season 28. Episode 17: »22 for 30« (Timecode: 03:54–04:03)).

667 Brinker-von der Heyde, Geschlechtsspezifik, 2011, S. 42.

668 Bennewitz, Frühe Versuche, 2000, S. 17.

669 Brinker-von der Heyde hat ebenso ein weibliches Erziehungsprinzip glaubhaft gemacht, das klassischerweise in den ersten sieben Lebensjahren des Sohnes – also der männlichen Erziehung vorgelagert – zum Tragen komme und sich durch *sensualitas* auszeichne (vgl. Geliebte Mütter, 1996, S. 243f., 252–262): »Die Mütter und ihre Umgebung haben das emotionale Umfeld zu schaffen, väterliche Erzieher übernehmen die körperliche und geistige Ausbildung« (S. 243f.).

670 Angedeutet beispielsweise in Hartmanns von Aue *Ereck*, wenn es über den ins Land seines Vaters zurückkehrenden Titelhelden heißt, er sei, seit *er was ein kindelein*, nicht mehr in Destregales gewesen (Hartmann von Aue: *Ereck*. Textgeschichtliche Ausgabe mit Abdruck sämtlicher Fragmente und der Bruchstücke des mitteldeutschen »Erek«. Hg. v. Andreas Hammer, Victor Millet, Timo Reuvekamp-Felber unt. Mitarb. v. Lydia Merten, Katharina Münstermann, Hannah Rieger. Berlin, Boston 2017, v. 3858 [2868]); erzogen wurde Ereck entsprechend höfischer Gepflogenheiten also an einem fremden Hof, trotzdem ist es sein Vater, der stolz auf den wohlgeratenen, allgemein hochgeschätzten Sohn ist (vgl. ebd., vv. 3904–3907 [2913–2916]).

erklärt sich über die vorgestellte Identität von Vater und Sohn,⁶⁷¹ wie sie Albrecht von Eyb in seinem *Ehebüchlein* beschreibt:

Wann kein lieb und kein begire ist grosser dann des vaters gen dem sone, der vater hat den son liber dann sich selbs; der vater wirt serer gestrafft an dem sone dann an im selbst; **der vater und der sone werden geschätzt und gehalten für ein person und sein ein fleisch**, und ist der son ein teyl des leibes seines vaters, und der vater nach seinem tode wirt bedeutet in der person des sones.⁶⁷²

Dieser Vorstellung nach ist der Sohn also eine Art ›Lebensversicherung‹ über den Tod des Vaters hinaus, muss aber, um dies gewährleisten zu können, erst in seinem Sinne (und damit im Sinne der ganzen Gesellschaft, als deren »legitimes Sprachrohr«⁶⁷³ der Vater fungiert) erzogen werden. Die mittelhochdeutsche Literatur spiegelt diese Vorstellung – mit wenigen Ausnahmen⁶⁷⁴ – wider. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an das bereits in den methodischen Vorüberlegungen angeführte Beispiel aus dem *Parzival*, wenn Feirefiz sich selbst, Gahmuret und Parzival als dreifache Ausführung derselben Entität beschreibt: *beidiu mîn vater unde ouch duo / und ich, wir wären gar al ein, / doch ez an driên stücken schein* (P, vv. 752, 9f.). Ebenfalls als einen Hinweis auf die vorgestellte Kongruenz von Vater und Sohn lässt sich die Namensidentität der männlichen Mitglieder der Kölner Kaufmannsfamilie im *Guten Gerhard* Rudolfs von Ems lesen, in dem über drei Generationen hinweg alle Söhne auf den Namen *Gêrhart* getauft werden.⁶⁷⁵ Nur an den wechselnden Beinamen – der *rîche* Gerhard, der *guote* Gerhard – werden Nuancen von Individualität sichtbar. Wenn Gerhard (Vater) an seinem heranwachsenden Sohn eine Neigung zu *manliche[r] tugent*⁶⁷⁶ festzustellen beginnt, ist er *herzenliche[] vrô*⁶⁷⁷, an ihn den Namen des Großvaters weitergeben zu können. Was Christoph Schanze für den *Winsbecke*-Dialog erarbeitet hat, lässt sich entsprechend verallgemeinern: »Der Vater setzt seine ganzen Hoffnungen auf den Sohn, fühlt mit ihm und erhofft sich für ihn nur

671 Vgl. beispielsweise Friedrich, *Die Ordnung der Natur*, 2001, S. 76.

672 Im Folgenden zitiert nach: Albrecht von Eyb: *Das Ehebüchlein*. Nach dem Inkunabeldruck der Offizin. Anton Koberger, Nürnberg 1472. Ins Neuhochdeutsche übertragen und eingeleitet von Hiram Kümper. Stuttgart 2008, S. 32. Sigle: *AEb*. (Diese und alle weiteren **Hervorhebungen** in Textzitaten, wo nicht anders gekennzeichnet, durch die Verfasserin.)

673 Mecklenburg, *Väter und Söhne*, 2006, S. 19.

674 So propagiert beispielsweise Ulrichs vonatzikhoven *Lanzelet* nicht eine Annäherung an den »Recht und Herrscherpflichten nicht achte[nden]« (Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 187) Vater des Protagonisten, König Pant von Genewis, sondern eine möglichst große ethisch-moralische Entfernung von ihm.

675 Vgl. Der guote Gêrhart von Rudolf von Ems. 3., durchg. Aufl. Hg. v. John A. Asher. Tübingen 1989. (=Altdeutsche Textbibliothek. 56.) vv. 1157–1170.

676 Ebd., v. 1158.

677 Ebd., v. 1159.

das Beste«⁶⁷⁸; denn das Schicksal des Sohnes ist gleichzeitig sein eigenes Schicksal, die gesellschaftliche Reputation des Sohnes reflektiert direkt auf den Vater zurück. Der Sohn selbst ist im Rahmen dieses Modells ebenfalls davon abhängig, dass an ihm die Aufgabe der intergenerationellen Weitergabe erfüllt wird, versetzt ihn doch das erst in die Lage, »unter den besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen der Zeit im allgemeinen, [seiner] jeweiligen sozialen Stellung [...] im besonderen«⁶⁷⁹, erfolgreich zu agieren. Es handelt sich also um einen Mechanismus von einiger Stabilität, der auf einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeiten basiert.

Vor diesem Hintergrund ist die Feststellung umso bemerkenswerter, dass in den Jugendgeschichten vieler Protagonisten in der mittelhochdeutschen Literatur die Väter vor allem durch ihre Abwesenheit glänzen.⁶⁸⁰ Die Liste der Beispiele ist lang und umfasst darunter so prominente Beispiele wie die jungen Helden Parzival, Tristan, Gregorius, Willehalm von Orlens, Lancelot wie Lanzelet und den Dietrich der *Virginal*.⁶⁸¹ Noch davor steht gleichsam am Beginn der deutschen Literaturgeschichte mit dem *Hildebrandslied* eine Erzählung, deren Vater-Sohn-Konflikt im frühen Verlassen des Mannes von Frau und Kind begründet liegt. Claudia Brinker-von der Heyde hat in ihrer Studie über die Rolle der Mutter im höfischen Roman festgestellt, so vielfältig die Spielarten der Abwesenheit sein mögen, »[o]b der Vater des ungeborenen Kindes heimlich die Frau verlässt, ob er in ihrem Einverständnis die große *aventure* sucht, ob er sich gewaltsam von ihr trennen muß oder sein Land gegen einfallende Feinde zu verteidigen hat«⁶⁸², – »Heldenväter verschwinden nach ihrem ›Schöpfungswerk‹«⁶⁸³. Dass ›Vaterlosigkeit‹ aber ein Defizit ist, das zu bewältigen versucht werden muss, dafür sind die oben genannten Junghelden ebenfalls gute Beispiele.

Die Vater-Suche (bewußt oder un-bewußt) [...] steht oft am Beginn jenes Weges, der den jungen Helden-Sohn zum Mitglied der Gesellschaft, zur Wieder-Holung des Vaters und zu seinem besseren Ersatz werden lässt [...].⁶⁸⁴

678 Schanze, Orientierung für den Hof, 2012, S. 208.

679 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 32.

680 Zur Abwesenheit der Vaterfiguren vor allem im höfischen Roman vgl. Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, 1996, S. 186–196; außerdem Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 141–150.

681 Die hohe Anzahl fehlender Väter in der Literatur ist gleichzeitig natürlich auch ein Hinweis auf die Bedeutung, die der Vater-Sohn-Beziehung in der mittelalterlichen Vorstellung zukam, ließe sie sich sonst doch nicht als ein dermaßen wirkungsvoller Handlungs- und Konfliktgenerator funktionalisieren.

682 Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, 1996, S. 190.

683 Ebd., S. 186; diese Einschätzung mag vor allem auf die Heldenkindheiten des höfischen Romans zutreffen, in anderen Textgattungen zeichnet sich ein etwas anderes Bild.

684 Bennewitz, Frühe Versuche, 2000, S. 17.

Die Abwesenheit des Vaters kann also für die Jugendgeschichten und weit darüber hinaus zu einem wichtigen Handlungs- und Konfliktgenerator der Erzählungen werden – so zum Beispiel, wenn der junge Wigalois das Feenreich verlässt, um seinen Vater Gawein zu finden. Für die Generationenkontinuität, also den störungsfreien Übergang von einer Generation zur nächsten, ist der Wegfall der wichtigsten Instanz im Prozess der intergenerationellen Weitergabe jedenfalls potentiell problematisch – man denke in diesem Zusammenhang zum Beispiel an den nicht mehr ganz so jungen, vaterlos aufwachsenden Dietrich von Bern in der *Virginal h*⁶⁸⁵. Knapp dreißig Jahre alt, hat er das Wort *aventiure* noch nie gehört, geschweige denn je eine bestritten (vgl. Vh, vv. 7,10–8,5) und ist, obwohl er schon seit einiger Zeit die Regierungsgeschäfte übernommen hat, auch nicht in der Lage, seine Herrscherpflichten zu erfüllen.⁶⁸⁶ Er wird als *kint* (Vh, v. 70,1) bezeichnet, das am liebsten *bî vrouwen* (Vh, v. 18,9) sitzt und den sein *tumber muot* (Vh, v. 314,12) immer wieder in Schwierigkeiten bringt. Während Orkise, der heidnische Aggressor der Erzählung, mit seinen achtzig Mannen im Reich der Königin Virginal raubt und brandschatzt (vgl. Vh, vv. 2,1–4), befindet sich Dietrich in der Gesellschaft schöner Frauen sicher in seiner Burg und speist (vgl. Vh, vv. 7,1f.). Erst durch das nachdrückliche Insistieren Hildebrands – *ez zimt niht landes herren wol / diu klage in ir lande* (Vh, vv. 18,7–8) – ist er dazu zu bewegen, auf die Bedrohung von außen zu reagieren. Im Zuge der daran anschließenden *aventiure*-Unterweisung können Dietrichs Defizite mühsam kompensiert und die Ordnung wiederhergestellt werden.

Dieses Beispiel zeigt in aller Kürze, welcher Art die Konsequenzen sein können, die das Defizit ›Vaterlosigkeit‹ im Kontext intergenerationeller Weitergabe produzieren kann. Gleichzeitig veranschaulicht es auch schon eine der beiden Strategien, die in mittelalterlichen Texten entwickelt werden, erzählerisch mit einer solchen intergenerationellen Leerstelle umzugehen. Zum einen besteht die Möglichkeit, den abwesenden Vater durch eine (oder mehrere) Stellvertreterfiguren zu ersetzen⁶⁸⁷ – so zum Beispiel in der *Virginal h* Dietmârs durch Hildebrand oder im Falle des kleinen Kardeyz seinen zum Gralkönig berufenen Vater Parzival durch dessen Onkel Kyot –, zum anderen kann in manchen Texten

685 Die *Virginal h* wird im Folgenden zitiert nach: Dietrichs Abenteuer von Albrecht von Kemenaten nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan. Hg. v. Julius Zupitza. Berlin 1870. (=Deutsches Heldenbuch. 5.) Sigle: Vh.

686 Vgl. Kropik, Dietrich von Bern, 2003/04, S. 162f.

687 Claudia Brinker-von der Heyde spricht in diesem Zusammenhang von »delegierte[r] Erziehung« (Geliebte Mütter, 1996, S. 252). Da der Begriff ›delegieren‹ eine willentliche, aktive Übertragung der intergenerationellen Transfer-Aufgabe durch die Eltern an eine dritte Partei impliziert, eine Möglichkeit, die in den Texten zwar begegnet (so zum Beispiel in der *Vorauer Novelle* oder der *Virginal*), es aber [mit gewissen Abstufungen (z. B. *Gregorius*)] durchaus nicht muss (z. B. *Lanzelet*, *Barlaam und Josaphat*), wird im Folgenden zwischen ›gesteuerter‹ und ›ungesteuerter Übertragung‹ unterschieden.

(zumindest scheinbar) auch gänzlich auf ein Subjekt der Vermittlung verzichtet werden. Im zweiten Fall generiert der Vertreter der aneignenden Generation dann quasi ›aus sich selbst heraus‹ alle notwendigen Fähig- und Fertigkeiten, die er für sein künftiges Heldenleben benötigt. Die Ausgangssituationen dieser beiden Erzählvarianten können sich dabei durchaus ähneln. Eine häufig konstatierte Parallele besteht zum Beispiel zwischen den Kindheitsgeschichten Parzivals und des jungen Hagen aus der *Kudrun*.⁶⁸⁸ Beide wachsen (zumindest zeitweise) abseits der väterlichen Sphäre in der Wildnis und einer rein weiblichen Einflussnahme ›ausgesetzt‹ auf – Parzival, weil ihn die Mutter zum Schutz davor, das gleiche Schicksal zu erleiden wie sein Vater, in Unwissenheit über seine Herkunft belassen will, Hagen, weil er als Siebenjähriger, kurz nach dem Verlassen des Frauenzimmers, von einem Greifen in die Anderwelt verschleppt wird. Mit diesen hinsichtlich der Erziehung ihrer Helden defizitären Ausgangssituationen gehen die Texte allerdings unterschiedlich um.

[I]m ›Parzival‹ ist diese Konstellation in einen übergreifenden Kontext, die Problematisierung des höfischen Rittertums, eingebettet. Diese übergeordnete Thematik wird dadurch, dass der Held diesen isolierten ›mütterlichen‹ Bereich ›unfertig‹ verlässt und seine schwierige ›Bestimmung‹ erst mühsam finden muss, im Laufe des Textes auf eine sehr komplexe und differenzierte Art und Weise weitergeführt. Die ›Kudrun‹ erzählt thematisch und erzähltechnisch ungleich einfacher und geschlossener. So wird die Initiation Hagens zum Mann und Helden [...] vollkommen unproblematisch gestaltet.⁶⁸⁹

Auf der Greifeninsel schafft es der junge Hagen – mit Gottes Hilfe – seinem Entführer zu entkommen und trifft auf der Flucht drei Königstöchter, die ebenfalls Opfer einer Verschleppung durch den Greifen geworden sind. Die drei Mädchen nehmen sich seiner an und kümmern sich mehr schlecht als recht um sein Überleben, indem sie ihn mit gesammelten Wurzeln und Kräutern ernähren – zu seiner heldischen Erziehung können sie freilich nichts beitragen. Diese wird erst initialisiert, als Hagen die Leiche eines gepanzerten Kreuzfahrers am Strand findet und sich dessen Rüstung aneignet: *Dô garte sich selbe daz wênige kint* (K, v. 90,1). Hier blitzt erstmals das Ingenium des mythisch-heroischen Kindes auf, das sich schon vor seiner Entführung von Kriegsgeräten angezogen gefühlt hat (vgl. K, vv. 25,1–3), nun aber erstmals und ohne fremde Anleitung eine Rüstung anlegt. Im sich anschließenden Kampf gegen die Greifen obsiegt Hagen, wenn auch nur mit göttlicher Unterstützung.

688 Vgl. [u. a.] Schmitt, *Poetik der Montage*, 2002, S. 87 ff.

689 Ebd., S. 88; vollkommen konträr sind die Erziehungsgeschichten von Hagen und Parzival nicht; auch Parzival generiert innerhalb der mütterlichen Sphäre männlich konnotierte Fähigkeiten (z. B. der Jagd), in denen andere Heldenkinder unterrichtet werden müssen. Was Parzival bei seinem Eintritt in die höfische Sphäre fehlt, ist das Wissen über ihre Regeln (vgl. Claudia Brinker-von der Heyde, *Geliebte Mütter*, 1996, S. 249).

Wo die pädagogische Generationentheorie mit dem Subjekt der Vermittlung, dem Subjekt der Aneignung und dem Objekt der Vermittlung von drei Instanzen bei der Wissensweitergabe ausgeht, fallen im Heros der Heldenepik die ersten beiden Instanzen zusammen. Was immer ihm an Fähigkeiten nützlich oder notwendig erscheint, generiert er aus sich selbst.⁶⁹⁰ So heißt es über Hagen: *er lernte swes er gerte, dô er nâch sîner nôt begunde sinnen* (K, v. 97,4). In der Wildnis und fernab herkömmlicher Erziehungsinstanzen wirken Rüstung und Bezwingung des Feindes als Katalysatoren, die einen Selbsterziehungsprozess einleiten: *jâ zôch er sich selbe; er was aller sîner mâge eine* (K, v. 98,4).⁶⁹¹ Dieser Prozess vollzieht sich in mehreren Stufen, begonnen mit der Befähigung zur Jagd. Udo Friedrich hat darauf hingewiesen, dass in der mittelalterlichen Literatur die Jagdfähigkeit häufig als »Natureigenschaft«⁶⁹² dargestellt wird, »wenn ihre Protagonisten aus sich heraus Instrumente und Techniken hervorbringen«⁶⁹³.

Parzival schnitzt instinktiv im Wald einen Bogen, um Vögel zu schießen; Tristrant erfindet in der Waldenklave notgedrungen Jagdtechniken, und wenn Iwein in seinem Wahnsinnsanfall noch einen Bogen mit in den Wald nimmt, so dokumentiert das, daß auf der tiefsten Ebene des sozialen Abstiegs selbst der verwilderte Ritter Jäger bleibt [...].⁶⁹⁴

Hagen nun sieht sich nach erfolgreicher Aneignung der Fähigkeiten zur Nahrungsbeschaffung vor das Problem gestellt, nicht über das notwendige Mittel zur Zubereitung derselben zu verfügen: *sîn kuchen diu rouch selten; des mohte in alle tage dâ verdriezen* (K, v. 99,4). Um die nächste Stufe – »Feuer machen« – zu erreichen, muss eine weitere Bewährungsprobe bestanden werden. Die Möglichkeit dazu bietet sich bald in Form eines zu erlegenden *gabilûns*, bei dem es sich vermutlich um ein drachenartiges Geschöpf handelt.⁶⁹⁵ Hagen erschlägt es,

690 Udo Friedrich spricht von der »Selbsterschaffung des Heros« (Menschentier und Tiermensch, 2009, S. 260).

691 Jan-Dirk Müller widerspricht der Selbstermächtigungs-These – Hagen mache »sich nicht aus eigener Kraft zum Helden«, da er bei allen seinen Taten göttliche Unterstützung erfahre (vgl. Müller, Verabschiedung des Mythos, 2010, S. 191–202, hier S. 194, Anm. 35). Es ist Müller sicher zuzustimmen, dass die Selbstermächtigung des mythischen Heros in der Greifenepisode der *Kudrun* in einer abgeschwächten Form dargestellt wird. Es ist aber auch deutlich, dass Gott in den »Entwicklungs-« bzw. »Erziehungssequenzen« (K, Str. 89f.; 97f.; 101) nicht zum Subjekt der Vermittlung stilisiert wird. Gottes Hilfe wirkt in Gefahrensituationen akut ausgleichend (z. B. beim Kampf gegen die Greifen), solange der kindliche Held noch Defizite aufweist – im Zusammenhang mit dauerhafter Befähigungen wie der Zunahme an körperlicher Stärke, dem Umgang mit Waffen, Erlernen von Jagdtechniken, Erzeugung von Feuer etc. wird Gott als initiiierende Kraft aber kein einziges Mal erwähnt.

692 Friedrich, Menschentier und Tiermensch, 2009, S. 256.

693 Ebd.

694 Ebd.

695 Es wurde ebenfalls vermutet, dass es sich bei einem Gabilun auch um ein Chamäleon handeln könnte (vgl. zur Begriffsdiskussion den Stellenkommentar von Uta Störmer-Caysa

zieht ihm die Haut ab und trinkt sein Blut, was zu einer Stärkung seiner physischen wie mentalen Verfassung führt: *dô gewan er vil der krefte. er hête manigen gedanc* (K, v. 101,4). Nun geht dem jungen Helden wortwörtlich ›ein Licht auf‹ und er kommt auf die Idee, das so dringend benötigte Feuer einfach aus einem Felsen zu schlagen (vgl. K, vv. 104,1–4).⁶⁹⁶ Damit scheint die letzte Stufe der Mannwerdung erreicht und die Greifeninsel kann endlich verlassen werden. Ein günstigerweise just zu diesem Zeitpunkt an der Insel vorbeisegelndes Schiff nimmt die entführten Königskinder auf und bringt sie alle vier in Hagens Heimat. Der verlorene Sohn wird anhand eines Mals an seinem Körper identifiziert, in der Folge in den Familienverband reintegriert, heiratet eine seiner Inselgefährtinnen und folgt letztendlich als *Vâlant aller künige* (K, v. 168,2) seinem Vater auf den Thron – nicht allerdings, ohne zuvor seine ritterliche Erziehung zu vollenden.

Der junge Hagene lernte daz helden wol gezam,
vor sô manigem degene, daz er des âne scham
mouste beliben. daz lobenten schoene frouwen.
(K, vv. 165, 1–3)

Warum sich Hagen nach seiner für das Strukturmuster einer Heroenkindheit typischen Bewährungsprobe⁶⁹⁷ erst noch ein Jahr im Ritterhandwerk üben muss, bevor er endgültig in die höfische Männerwelt aufgenommen werden kann – so lange nämlich wird die Frist bis zu seiner Schwertleite ausgesetzt (vgl. K, vv. 171,1–172,4) – hat bei den Interpreten für Diskussion gesorgt; über die Einordnung der Greifenepisode herrscht in der Forschung grundsätzlich Uneinigkeit. Außer Frage steht, dass der Dichter der *Kudrun* in Hagens Kindheits Erzählung »zwei biographische Muster«⁶⁹⁸ ineinander montiert, »das des höfischen Thronfolgers bzw. Ritters und das des Heros«⁶⁹⁹ – wobei letzteres mit der Versetzung des kindlichen Hagen in die Anderwelt »aus dem Gesamtrahmen der Handlung«⁷⁰⁰ herausfalle. Dieser Einschub wird unterschiedlich gedeutet, einer-

in: *Kudrun. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übers. und komm. von Uta Störmer-Caysa*. Stuttgart 2010. (=Reclams Universal-Bibliothek. 18639) S. 581 f.).

696 Der mit Hagens Mannwerdung einhergehende Zivilisierungsprozess auf der Insel hat ihn in der Forschung in die Nähe eines Kulturheros gerückt. »In dem Maße, in dem Hagen zum Mann heranreift, gelingt es ihm, Dominanz über seine Umwelt auszuüben und so der Gruppe Schutz zu gewähren sowie ihr fleischliche Nahrung und das symbolisch so wichtige Feuer zuzuführen. Die Figur des Hagen entspricht demnach dem Konzept des ›Kulturheros‹, an dessen Gestalt im Mythos zivilisatorische Errungenschaften wie eben das Feuer oder bestimmte Jagdtechniken gebunden sind« (Schmitt, *Poetik der Montage*, 2002, S. 82); vgl. auch Schmitt, *Alte Kämpen – Junge Ritter*, 2003, S. 194–197.

697 Vgl. Pörksen/Pörksen, *Die ›Geburt‹ des Helden*, 1980, S. 261.

698 Lange, *Nibelungische Intertextualität*, 2009, S. 78 f.

699 Ebd., S. 79.

700 Friedrich, *Menschentier und Tiernensch*, 2009, S. 260.

seits als »veritable rite de passage«⁷⁰¹, der ein Legitimationsmodell männlicher Herrschaft begründet,⁷⁰² andererseits als überschüssige und überdeterminierende Störung der sich bereits im Vollzug befindlichen Mannwerdung des Helden.⁷⁰³

Hagen wird mit sieben Jahren entführt. Insofern gehört das Leben in der Wildnis auf den ersten Blick [...] in eine kohärent fortschreitende Heroenbiographie. In Hagens Lebenslauf bleibt die Episode jedoch erratisch. Der Übergang des Jungen in die Welt der Männer hat nämlich schon am väterlichen Hof stattgefunden[.]⁷⁰⁴

Es stellt sich also die Frage, wozu die Hagen-Figur, in der Erzählung als einziger und rechtmäßiger Erbe des irischen Königsthrons gezeichnet, eine »doppelte Jugendgeschichte«⁷⁰⁵ zu ihrer Legitimierung brauchen sollte. Müller verlagert seine Interpretation von der Figur auf eine narrative Metaebene, wenn er der Episode eine »Ablösung des Mythos durch entstellendes Zitieren des Mythischen«⁷⁰⁶ attestiert. Hagen gelange durch seine Entführung zwar in einen Raum mit »mythische[m] Gepräge. Doch bleibt das nicht so. Die Wildnis wird sukzessive der gewöhnlichen Welt angenähert«⁷⁰⁷, bis zu guter Letzt eine Rückkehr in die Zivilisation möglich wird. Die für die Heldenepik prototypische »Selbstermächtigung des Heros«⁷⁰⁸ werde durch göttlichen Beistand untergraben und die doppelte Initiation mache die dürftige Integration der Episode in den Gesamtrahmen der Handlung sichtbar. Gunda Lange hingegen sieht in den rivalisierenden Heldenmustern eine Erzählstrategie, die Hagen-Figur doppelt zu legitimieren – wobei allerdings der Widerspruch von Kontinuität und Bruch sichtbar wird, der der mittelalterlichen Vorstellung von Genealogie immer inhärent ist.⁷⁰⁹ »Die genealogische Ordnung muß in ihrer Gründung zulassen, was sie zur Zeit ihrer Geltung negiert, den exzeptionellen Anfang.«⁷¹⁰ Der spätere *Váland aller künige* ist eben nicht nur das (vorläufig) letzte Glied in der Abfolge irischer Könige, er wird als originärer Heros und Drachentöter auch zum Spitzenahn seines Geschlechts stilisiert.⁷¹¹ Hagen fungiert damit als eine »Schnittstelle zweier genealogischer Perspektiven, die einander ergänzen«⁷¹²:

701 McConnell, *The Epic of Kudrun*, 1988, p. 13.

702 Vgl. Schmitt, *Poetik der Montage*, 2002, S. 70ff.

703 Vgl. Müller, *Verabschiedung des Mythos*, 2010, S. 183–202.

704 Ebd., S. 190.

705 Friedrich, *Menschentier und Tiermensch*, 2009, S. 260.

706 Müller, *Verabschiedung des Mythos*, 2010, S. 188.

707 Ebd., S. 188f.

708 Ebd., S. 194.

709 Zum Paradoxon der mittelalterlichen Vorstellung von Genealogie vgl. Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 104–119.

710 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 72.

711 Vgl. Lange, *Nibelungische Intertextualität*, 2009, S. 73–83; Lange argumentiert überzeugend, dass sich Hagens Funktion als Spitzenahn unter anderem daran erzeuge, wie sich seine Nachkommen über ihn definieren, die im Text weder auf seinen Vater noch seinen Groß-

Betrachtet man Hagen als Deszendenten [...], scheint die genealogische Linie – deren Ursprung nicht thematisiert [wird] und damit eine Beginnlosigkeit evoziert – einer linearen Konstruktion zu entsprechen, die völlig unproblematisch von Generation zu Generation schreitet. [...] Betrachtet man Hagen dagegen aus der Perspektive seiner Enkelin Kudrun, so avanciert [er] zum mythischen Gründungsheros und ›Spitzenahn‹ (Aszendenten) der irischen Dynastie, die Vorgeschichte seiner Eltern und Großeltern erweist sich dann ›lediglich‹ als passender Rahmen und zusätzlich legitimierendes Element.⁷¹³

Diese Interpretation korrespondiert bei einem Abgleich auffällig mit den elf Stationen einer typischen Heldenkindheit, die Gunhild und Uwe Pörksen herausgearbeitet haben.⁷¹⁴ Von der hohen Abkunft abgesehen trägt der auf diachrone Legitimierung ausgelegte Teil der Kindheitsgeschichte keinen der charakteristischen Züge – weder wird Hagen unter ungewöhnlichen Umständen gezeugt, noch folgt diese Zeugung auf eine lange Kinderlosigkeit des Elternpaares, es gibt keine Prophezeiungen vor oder numinose Zeichen während seiner Geburt etc. Erst mit seiner Verschleppung in die Anderwelt beginnt die Geschichte dem Heldenkindheiten-Schema zu entsprechen, wird für die Zeit auf der Insel aber Punkt für Punkt erfüllt.

Genauso zeigen sich in der Erziehungsgeschichte die verschiedenen Legitimationsstrategien. In der Wildnis ist Hagen der exorbitante Heros, der alle nötigen Heldenfähigkeiten aus sich selbst generiert. Zurück in Irland muss er in die ritterlich-höfische Sphäre reintegriert werden, in der er erst noch *bevollen ze einem man* (K, v. 163,1) heranzuwachsen hat. Dazu gehört vor der rituellen Investitur in der Ritterwelt durch die Schwertleite die Unterweisung im männlichen Verband (vgl. K, vv. 163,2f.)⁷¹⁵ und unter Aufsicht des Vaters.⁷¹⁶ Er ist die »Instanz letztgültiger Autorität«⁷¹⁷ und entscheidet dementsprechend über den Zeitpunkt des Eintritts seines Sohnes in die Männerwelt. Wie sehr Vater und

vater rekurren (vgl. ebd., S. 75); auch Schmitt hat schon darauf hingewiesen, dass man die Greifenepisode als »Ursprungs- und Gründererzählung« lesen kann (Schmitt, Poetik der Montage, 2002, S. 69).

712 Lange, Nibelungische Intertextualität, 2009, S. 80.

713 Ebd., S. 80f.

714 Pörksen/Pörksen, Die ›Geburt‹ des Helden, 1980.

715 Dabei scheint die Einübung körperlich-praktischer Fertigkeiten weniger im Mittelpunkt zu stehen als die der dem Ritterideal entsprechenden Tugenden: *milte* (K, v. 165,4), *êre* (K, v. 166,3), *Treue* (vgl. K, v. 166,2). Seine Taten in der Wildnis bleiben in den Liedern präsent, die über ihn gesungen werden, werden aber vor allem mit seinen körperlichen Fähigkeiten in Zusammenhang gebracht (vgl. K, vv. 166,4–167,4).

716 Diese Vermittlungsphase vollzieht sich nun in den gewohnten Bahnen, kennt also mit Subjekt der Vermittlung (=Vater/männlicher Verband), Subjekt der Aneignung (=Hagen) und Objekt der Vermittlung (=höfisches Handlungswissen) alle drei Instanzen intergenerationaler Weitergabe.

717 Bennewitz, Frühe Versuche, 2004, S. 17.

Sohn enggeführt werden, zeigt sich im Moment seines ersten öffentlichen Auftretens, der Siegebant die Anerkennung der Anwesenden einbringt. So heißt es während der Festlichkeiten zu Hagens Schwertleite:

Dô der künic Siegebant bi froun Uoten saz
und Hagene bi Hilden, diu liute redeten daz,
im waere wol gelungen an sinem lieben kinde.⁷¹⁸
(K, vv. 182,1–3)

Das Jahr zwischen Rückkehr und Schwertleite scheint also die Rückbindung an die väterliche Sphäre zu garantieren. Dass eine solche spätere ›Übungsphase‹ bereits selbstständig generierter Fähigkeiten in der mittelalterlichen Literatur keineswegs singulär ist, zeigt der Vergleich mit Hartmanns *Gregorius*, in dem ein weiterer vaterloser Sohn in Ermangelung eines geeigneten Lehrers die für ein Ritterdasein notwendigen Kompetenzen scheinbar spontan ›entwickelt‹. Das hinter diesem Vorgang stehende Erklärungsmuster ist hier allerdings ein anderes. Im *Gregorius* ist es die Wirkmächtigkeit der *art*, die in dem Helden, ohne dass er von seiner adeligen Abstammung weiß, und der von klein auf zur Geistlichkeit erzogen wird, nicht nur die unbedingte Sehnsucht nach Ritterschaft bewirkt, sondern auch die Befähigung zu ihr. Als junger Mann adeliger Abstammung und damit Teil eines »großen Sippenkörper[s] [...], der weit in die Vergangenheit zurückreicht«⁷¹⁹, ist Gregorius von seiner *art* her zum höfischen Ritter prädestiniert – eine Vorbestimmung, die sein Pate durch Erziehung zu überwinden versucht.

Das zum Klosterbruder erzogene Findelkind lebt offenbar in einer Spannung von erworbener Buchkultur und angeborener Ritterkultur, manifest sichtbar im Gespräch des Zöglings mit seinem Abt.⁷²⁰

718 Vergleichbar heißt es im *Nibelungenlied* über den jungen Siegfried: *des wurden sît gezieret sînes vater lant, / daz man in ze allen dingen sô rehte hêrlichen vant* (Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hg. v. Helmut de Boor. 21., revid. u. von Roswitha Wisniewski erg. Aufl. Wiesbaden 1979, vv. 23,3f.).

719 Schulz, *Erzähltheorie*, 2012, S. 97.

720 Friedrich, *Menschentier und Tiernensch*, 2009, S. 255; eine detaillierte Analyse des Gesprächs zwischen Abt und Gregorius (im Vergleich mit den deutlich kürzeren französischen Fassungen der *Vie de saint Grégoire*) unternimmt Herlem-Prey, *Der Dialog Abt-Gregorius*, 1988, S. 61–80; auch sie sieht die Spannung zwischen den beiden Lebensformen in dieser Passage als zentral an: »[...] was Ha[rtmann] an diesem Dialog gereizt hat, ist [...] daraus eine *disputatio* zwischen einem Geistlichen und einem Ritter zu machen, in der jeder seine von ihm gewählte Lebensform mit gleich starken Waffen verteidigt« (ebd., S. 74). Der Dialog zwischen Abt und Gregorius war in der Forschung oft auch Ausgangspunkt für die Frage nach der Schuld, die der Zögling mit seiner Abkehr vom geistlichen Leben auf sich lade – oder eben auch nicht. In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf Jan-Dirk Müller, der die Auseinandersetzung zwischen Ziehvater und Ziehsohn als einen Beitrag zum Hierarchisierungsversuch von Kloster- und Weltleben deutet und hier die beiden Lebensformen als gleichwertige, »ständische Alternativen« dargestellt sieht. »Der eine Stand ist falsch, weil er

Als Gregorius nämlich die für ihn von seinem *meister* vorgesehene Lebensform des Geistlichen abzulehnen beginnt, erwidert er, unbeeindruckt vom Einwand seines Taufpaten, das Ritterhandwerk bedürfe langjähriger Übung:

herre, iu ist vil wâr geseit:
ez bedarf vil wol gewonheit,
swer guot ritter wesen sol.
ouch hân ich ez gelernet wol
von kinde in mînem muote hie:
ez enkam ûz mînem sinne nie.
(Gr, vv. 1563–1568)

Auch hier zeigt sich, ähnlich wie in der Jugendgeschichte Hagens, ein Zusammenfall von Subjekt der Vermittlung und Subjekt der Aneignung im charismatischen Helden. Niemand muss Gregorius beibringen, was es heißt, ein Ritter zu sein – eine Art ›Training im Geiste‹ ist für ihn vollkommen ausreichend.

mînen gedanken wart nie baz
dan sô ich ze orse gesaz
und den schilt ze halse genam
und daz sper als ez gezam
und daz ndern arm gesluoc
und mich daz ors von sprunge truoc.
sô liez ich die schenkel vliegen:
die kunde ich sô gebiegen
daz ich daz ors mit sporn sluoc,
weder zen lanken noch in den buoc,
dâ hinder eines vingers breit
dâ der surzengel ist geleit.
neben der mane vlugen diu bein,
ob des satels ich schein
als ich waere gemâlet dar,
ders môte hân genomen war.
(Gr, vv. 1593–1608)

Gregorius' *art* nicht entspricht, der andere verstrickt ihn in den Inzest« (Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 156). Vor dem Hintergrund dieser Deutung verliert die Schuldfrage jede Bedeutung. Claudia Brinker-von der Heyde sieht den Abt als Stellvertreter des mütterlichen Erziehungsprinzips, ist sein Umgang mit dem Findelkind »doch geprägt von Zuneigung, Wärme, Vertrauen« (Geliebte Mütter, 1996, S. 261). Im Dialog werde dies besonders deutlich, wolle er sich von Gregorius, der im Laufe seiner Kindheit gleich drei Mütterfiguren verliere, vor allem aus Gründen persönlicher Zuneigung nicht trennen. »Und auch er [...] versucht alles, um ihn [Gregorius, MP] nicht zu verlieren, leidet unter dem Abschied und beugt sich schlußendlich doch in ›mütterlicher‹ Demut der Entscheidung des Sohnes« (ebd., 261f.).

Was zunächst erscheinen mag wie eine Beschreibung kindlicher Tagträume, offenbar eine detaillierte Vorstellung vom Handwerk des Ritters, ein ausführliches Wissen über Kampftechniken, die Handhabung von Schild und Speer und die richtige Körperhaltung zu Pferd – ein Wissen, das Gregorius nicht im Zuge seines Klosterunterrichts erworben haben kann. »Nicht zufällig auch imaginiert [er] natürliche Standesdispositionen am Beispiel des Reitens, bildet dieses doch das sozial markanteste Signum adeliger Existenz.«⁷²¹ Und es bleibt natürlich nicht bei diesen theoretischen Ausführungen über das Rittertum. Schon wenig später zieht Gregorius bestens gerüstet hinaus in die Welt, profiliert sich im Kampf und erwirbt Ansehen, Ehefrau und Königreich. Dazwischen liegt nur eine kurze ›Übungsphase‹, in der er, ähnlich wie bei Hagen in der *Kudrun*, nicht von einem Lehrer unterrichtet wird, sondern sich in praktischen Übungen bei kämpferischen Auseinandersetzungen von einem guten Ritter zum Besten aller Ritter steigert (vgl. Gr, vv. 1972–1995).

Neben seiner *art*-bedingten Disposition zur Ritterschaft, die keinen von außen einwirkenden Katalysator braucht, um sich zu entfalten, ist Gregorius aber natürlich auch ein Beispiel für jene jungen Helden, die zwar vaterlos und damit ohne das wichtigste Glied in der Kette intergenerationeller Weitergabe aufwachsen, denen im Text aber ein elterlicher Stellvertreter zur Seite steht, der die Aufgabe der Erziehung übernimmt. Im *Gregorius* kommt dem Abt⁷²² eines der Fundstelle des Findlings nahegelegenen Klosters diese Funktion zu. Er wird sowohl Taufpate und damit geistiger Vater⁷²³ als auch *meister* (vgl. Gr, v. 1768) des

721 Friedrich, Menschentier und Tiernensch, 2009, S. 255.

722 Das Wort ›Abt‹ bedeutete ursprünglich nichts anderes als ›Vater‹, entstanden als »Rückgriff auf den biblischen Gebrauch des aramäischen ›abba‹ (Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6) [und] in Anknüpfung an den neutestamentlichen Gedanken der geistlichen Vaterschaft (1 Kor 4,15) seit den Anfängen des Mönchtums demjenigen zuerkannt [...], der in der Gottsuche und in der Askese erfahren war; der überdies als charismatischer Geistesträger durch seine Lehre geistliches Leben zeugte und so zum Vater derer wurde, die sich seinem geistlichen Weg anschlossen« (Lutterbach, Gotteskindschaft, 2003, S. 153).

723 Mit der *compaternitas* – Mitelternschaft – wird, so Bernhard Jussen, nach christlicher Vorstellung eine lebenslang gültige Verbindung geschaffen, deren Zweck die spirituelle Erziehung des Täuflings durch den Paten ist. Von Beginn an »mit familialem Vokabular belegt (*pater spiritualis*, *comater*, *patrinus*), war [Patenschaft] im M[ittelalter] die flexibelste und verbreitetste Form, sich künstl[iche] Verwandte zu schaffen« (Art. ›Patenschaft‹, in: LexMa, Bd. 6, 1993, Sp. 1779). Das mittelalterliche Model des »begriffliche[n] Ordnungssystem[s]« und »gedankliche[n] Strukturierungssystem[s]« ›Verwandtschaft‹ integriert Formen ›fleischlicher Verwandtschaft‹ (Abstammung, Heirat) und ›geistlicher Verwandtschaft‹ (Patenschaft, Schwurbruderschaft), die auf je unterschiedliche Weise zustande kommen und verschiedene soziale und rechtliche Konsequenzen nach sich ziehen, nichtsdestotrotz aber gleichermaßen als verwandtschaftliche Bindungen verstanden wurden (vgl. Jussen, Künstliche und natürliche Verwandtschaft, 2001, S. 54–56, hier S. 54); ausführlich zum Phänomen der Patenschaft im Mittelalter vgl. Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, 1991.

jungen Findelkindes.⁷²⁴ Die Bindung wird dadurch doppelt als Vater-Sohn-Beziehung markiert; durch die Übernahme der Patenschaft entsteht eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen den beiden Figuren, der durch die Wissensvermittlung innerhalb des intergenerationellen Gefälles von *meister* und Schüler die »Grundstruktur der *pater-filius*-Beziehung«⁷²⁵ zugrunde liegt. Das zeigt sich am augenfälligsten im Akt der Namensgebung⁷²⁶ (vgl. Gr, vv. 1135f.), aber auch wenn der Abt Gregorius wiederholt als *sun* (Gr, vv. 1515, 1536, 1547, 1625 etc.) und *mîn liebez kint* (Gr, v. 1462) anspricht. Claudia Brinker-von der Heyde hat auf Basis einer Analyse von Lehrdialogen aus 31 mittelhochdeutschen Texten zeigen können, dass dieses sich in der durch die Lehrer gewählten Anrede ausdrückende Verfahren einer stellvertretenden Filiation in Texten mit einer ähnlichen Ausgangssituation häufig auftritt.⁷²⁷ Die Etablierung eines väterlichen Stellvertreters und die Einbindung der Lehrer-Schüler-Beziehung in das Paradigma der Verwandtschaft sind deswegen von solcher Bedeutung, weil sie die guten Absichten des Unterweisenden und einen positiven Verlauf des Wissenstransfers für den Unterwiesenen garantieren – wie schon der Vater aus dem *Winsbecke*⁷²⁸ seinem Sohn erklärt:

[...] mîn sun, dû bist
 mir lieb âne allen valschen list.
 bin ich dir lieb sam dû mir,
 sô volge mir ze dirre vrist,
 die wîle ich lebe. ez ist dir guot:
 ob dich ein vremder ziehen sol,
 dû weist niht, wie er ist gemuot.
 (Wb, vv. 1,4–10)

Die Botschaft dieser Strophe des *Winsbecke* ist deutlich: Auf die guten Erziehungsabsichten eines Vaters ist Verlass,⁷²⁹ bei einem fremden Lehrer jedoch – und *vremde* ist hier meiner Meinung nach im Sinne von »nicht verwandt« zu

724 Dabei fällt auf, dass auch der Abt in seiner Vaterrolle nicht unbedingt die tatsächliche inhaltliche Vermittlungsarbeit übernimmt, sondern eher als steuerndes Erziehungsorgan und Kontrollinstanz auftritt (vgl. Gr, vv. 1155–1163).

725 Kästner, *Mittelalterlicher Lehrgespräche*, 1978, S. 257; er sieht die Entwicklung dieser »Grundstruktur« begründet in der doppelten Verpflichtung des Lehrers zu Unterweisung (*eruditio*) einerseits und Sorge (*caritas*) andererseits (vgl. ebd., S. 254ff.).

726 Gregorius erhält den Namen seines geistigen Vaters.

727 Vgl. Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifisch*, 2001, S. 48f.; in die Untersuchung mit-einbezogen wurden Texte verschiedenster Gattungen, wie höfische Epik, Didaxe und Märe.

728 Im Folgenden zitiert nach: *Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant*. Hg. v. Albert Letzmann. 3., neu bearb. Aufl. v. Ingo Reiffenstein. Tübingen 1962. Sigle: *Wb*.

729 Auch Christoph Schanze erkennt hier eine Betonung des »persönlichen Interesse[s] am Sohn« (Orientierung für den Hof, 2012, S. 207) durch den Vater und die Darstellung eines Verhältnisses der gegenseitigen »Vertrautheit von Vater und Sohn« (ebd., S. 208).

verstehen – bleibt immer ein Restzweifel hinsichtlich der Lauterkeit seiner Absichten, Unterrichtsmethoden und -inhalte.⁷³⁰

Durch die Einbettung der Beziehung von Abt und Gregorius in das Ordnungssystem ›Verwandschaft‹ wird dem Vorwurf böser Absicht des *meisters* gegenüber seinem Zögling vorgebeugt⁷³¹ – der Abt als Akteur im Hierarchisierungsversuch von *art* und *zuht* schätzt allerdings seine Erfolgsaussichten vollkommen falsch ein. Der während seiner Klostererziehung dem Schema des exorbitanten Kindes entsprechend als *puer senex* gezeichnete Knabe, mit 14 Jahren bereits ein Meister der lateinischen Sprache und verständiger Kenner der Theologie (vgl. Gr, vv. 1173–1200), ist, nachdem er von seiner ungewissen Herkunft erfahren hat, durch keine Erziehung und keinen Unterricht davon abzubringen, wozu er qua Geburt prädestiniert ist.⁷³² Eine ähnliche Erfahrung macht Herzeloide mit ihrem Sohn, wenn sie erfolglos versucht, Parzivals Bestimmung zum Ritter durch Isolation und Informationsbeschränkung zu unterlaufen. Anders als Hagen oder Gregorius aber kann Parzival seine defizitäre Erziehung nicht einfach selbst ausgleichen. Seiner »geradezu programmatischen Vaterlosigkeit«⁷³³, die in der Anzweiflung der Abstammung Parzivals von Gahmuret gipfelt (vgl. P, vv. 317,17–19), werden vor und nach dem Auszug aus Soltane mehrere stellvertretenden Erziehungsinstanzen entgegengesetzt, die den Bruch zwischen Ist- und Soll-Zustand wieder zu kitten versuchen.⁷³⁴

Mit Wolframs *Parzival* wurde also ein Beispiel zur vertiefenden Analyse ausgewählt, dessen grundgelegtes Konfliktpotential der Handlung sich, wie zu zeigen sein wird, aus dem Defizit der Vaterlosigkeit und der damit einhergehend gestörten intergenerationellen Weitergabe speist. Dasselbe gilt für die *Vorauer Novelle*.⁷³⁵ Dieser Text, der ein Panoptikum erzieherischer Fehlleistungen ent-

730 Kästner geht dagegen davon aus, dass die in fingierten Lehrgesprächen häufige Besetzung der Praeceptorrolle mit Vaterfiguren, die der historischen Lebensrealität, die häufiger eine Auslagerung der Erziehung an fremde Höfe, Familien oder im Kloster vorsah, wohl eher entgegenstand, »aus Gründen der Beeindruckung« erfolgt sei (Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 232), da der Vater immer als höchste, normgebende Instanz verstanden wurde. Das mag sicher eine Rolle spielen, dennoch scheint mir die sich natürlich aus dem Vater-Sohn-Verhältnis ergebende Garantie positiv intendierter Einflussnahme in diesem Zusammenhang das vorwiegende Kriterium zu sein.

731 Die von ihm angestrebte ›Entartung‹ des Zöglings gründet außerdem auf sein Wissen über den ersten Inzest, dem Gregorius entsprungen ist.

732 Vgl. Brall-Tuchel/Hausmann, Erziehung und Selbstverwirklichung im höfischen Roman, 2003, S. 25–27; Friedrich, Menschentier und Tiermensch, 2009, S. 255f.

733 Mecklenburg, Väter und Söhne im Mittelalter, 2006, S. 15.

734 Daniela Fuhrmann spricht in diesem Zusammenhang von einem »Netz aus Ratgebern«, durch deren schematische Vervielfältigung und gegenseitige Spiegelung der Text »den Prozess von Erziehung und Wissensvermittlung auf dem Lebensweg eines Menschen reflektiert und diskutiert« (Ein eigennütziger *houptman*, 2018, S. 462).

735 Die *Vorauer Novelle* wird im Folgenden zitiert nach: Anton Schönbach: Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters, 2. Die Vorauer Novelle. Sitzungsberichte der kais. Aka-

faltet, stellt die fatalen Konsequenzen eines Wissenstransfers vor Augen, der nicht auf der Basis väterlicher Verantwortlichkeit und damit den Grundpfeilern der *eruditio* und *caritas* erfolgt.

3.1. *wan swer den bogen ziehen wil ze wîte: Destruktive Erziehung in der Vorauer Novelle*

wan swer den bogen ziehen wil
ze wîte üz der krefte zil,
der brichet in, als ich wol weiz;
und swer dem brôte tuot ze heiz,
der brennet einen swarzen kol,
dâ von er selten gizzet wol;
und swer dem veisten vederspil
mit vollem kropfe getrûwen wil,
dem mac ez wol entvliegen.
(VN, vv. 55–63)

Am Beginn des Textanalyseteils der vorliegenden Arbeit steht mit der *Vorauer Novelle* ein zweifach problematischer Text;⁷³⁶ problematisch zum einen, weil diese unikal überlieferte, aus 649 paargereimten Versen bestehende Dichtung aus dem 13. Jahrhundert nur als Fragment auf uns gekommen ist;⁷³⁷ über den ihr eigentlich zugedachten Ausgang können wir also nur Vermutungen anstellen. Diese sind allerdings recht tragfähig, denn Anton Schönbach, der ›Entdecker‹

demie der Wissenschaften in Wien. Bd. 140. Wien 1899. [Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 2005.] (=Bewahrte Kultur. Ein Reprintprogramm zur Sicherung gefährdeter und seltener Bücher gefördert von der Kulturstiftung der Länder.) Sigle: VN; den mittelhochdeutschen Text mitsamt einer neuhochdeutschen Übersetzung bietet Die *Vorauer Novelle*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung ins Neuhochdeutsche von Andrea Hofmeister. Graz 2012. (=Texte zu den Steirischen Literaturpfaden des Mittelalters: Texthefte. 4.)

736 Zum zweiten Problem siehe den Abschnitt ›Unterweisungskonstellationen in der *Vorauer Novelle*›.

737 Überliefert ist die *Vorauer Novelle* singular in Form einer Abschrift zusammen mit lateinischen Predigten auff. 81v–84r des Codex 412 (früher CCCXXX) der Stiftsbibliothek Vorau (Steiermark), einer lateinisch-deutschen Mischhandschrift aus dem vierten Viertel des 13. bzw. dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts (vgl. die paläographische Analyse der Handschrift bei Eichenberger, *Geistliches Erzählen*, 2015, S. 428, Anm. 73); die Vereinigung mit den anderen Teilen der Handschrift dürfte im 15. Jahrhundert erfolgt sein (vgl. Handschriftencensus: <http://www.handschriftencensus.de/1515> [Stand 22.04.2023]); zu vergleichbaren Fällen der Überlieferung volkssprachiger Fragmente in lateinischen Handschriften siehe Eichenberger, *Geistliches Erzählen*, 2015, S. 428, Anm. 71; zur Initiative der ›Steirischen Literaturpfade‹, die seit 2012 unter anderem den Text der *Vorauer Novelle* für ein breites Publikum im Kontext seiner Aufzeichnung erfahrbar macht, vgl. Hofmeister, *Altdeutsche Texte*, 2014, S. 467–483.

und Ersteditor der *Vorauer Novelle*⁷³⁸, hat ebenfalls die lateinische Vorlage der deutschen Bearbeitung bekannt gemacht: die *Erste Reuner Relation*⁷³⁹, ein »Prosamirakel«⁷⁴⁰ aufgeschrieben in einer französischen Sammelhandschrift⁷⁴¹ des Stiftes Rein in der Steiermark, wohl aus dem frühen 13. Jahrhundert stammend,⁷⁴² erzählt von der Übergabe zweier Knaben an ein Kloster, die für ihre Erziehung zu Ordensmännern einem geistlichen Lehrer anvertraut werden. Obwohl anfänglich durchaus lern- und integrationswillig, sind sie nach einiger Zeit von der strengen Handhabe des Lehrers so überfordert, dass sie aus dem Kloster fliehen und sich einem weltlichen Leben zuwenden. Ihr Weg führt sie bald in eine Bildungseinrichtung der ganz anderen Art, nämlich in eine städtische Zauberschule, in der sie sich schwarzmagische Praktiken aneignen. Aus einem Zauberbuch erlernen sie dort die Kunst der Nekromantie, die sie fürderhin fleißig zum Schaden ihrer Mitmenschen einsetzen, bis einer der Jünglinge unvermutet über dem Zauberbuch zusammenbricht. Sein Gefährte, der sich zu diesem Zeitpunkt nicht im Schulgebäude befindet, wird zu Hilfe geholt. Es folgt ein verzweifelter Ringen um das Seelenheil des im Sterben liegenden Freundes, der ob seiner bösen Taten an der göttlichen Vergebung zweifelt und letztendlich an ihnen verzweifelt. Kurz vor seinem Tod und der anschließenden Höllenfahrt nimmt ihm der gesunde Freund noch das Versprechen ab, ihm am dreißigsten Tag nach seinem Tod zu erscheinen – ein Versprechen, das in der deutschen Version des Textes nicht eingelöst wird. Dort erfahren wir nur von der Bestattung des Toten in ungeweihter Erde und der Beichte und der damit einhergehenden Errettung des Hinterbliebenen, dann bricht der Text unvermittelt ab.⁷⁴³ Die

738 Von Schönbach stammt auch die Bezeichnung des Textes als »Novelle« (zur Begründung vgl. Studien zur Erzählliteratur, 1898 [2005], S. 92).

739 Zu unterscheiden sind die *Erste* und die *Zweite Reuner Relation*, zwei aufeinander folgend aufgezeichnete, nicht inhaltlich, aber konzeptionell zusammengehörige Mirakeldichtungen, die vom »unerforschlich[en] Ratschluß Gottes« handeln (vgl. Gröchenig, Die Vorauer Novelle, 1981, S. 3); zitiert wird die *Erste Reuner Relation* im Folgenden nach: Anton Schönbach: Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters, 1. Die Reuner Relationen. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. 139. Wien 1898. [Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 2005.] (=Bewahrte Kultur. Ein Reprintprogramm zur Sicherung gefährdeter und seltener Bücher gefördert von der Kulturstiftung der Länder.) Sigle: RR.

740 Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 240.

741 Die Sammelhandschrift überliefert neben den *Reuner Relationen* (f. 41v–52r) die Viten des Hl. Remigius (f. 1r–27r), des Hl. Stephan (f. 27r–38r) und des Hl. Heinrich (f. 38r–41r); außerdem das *Liber miraculorum* (f. 53r–161v) Herberts von Clairvaux (vgl. Schönbach, 1898 [2005], S. 42).

742 Die Dichtung selbst datiert Schönbach in die Zeit von 1185–1200 (vgl. ebd., S. 116).

743 Dass es sich hierbei um das planmäßige Ende handeln könnte, wurde in der Forschung bereits vermutet (vgl. Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 255); dafür spräche unter anderem die Überlieferungssituation des Textes, da auf f. 84v der Handschrift die Dichtung in der Mitte des ansonsten leeren Blattes abbricht – der Fragmentstatus ist also weder auf

lateinische Version hingegen erzählt das Wiedersehen der beiden Freunde als eine wahre Höllenschau aus, deren plastische Schilderungen von unheimlichen Naturerscheinungen und dämonischen Heerscharen einen großen Teil des Textes einnehmen.

Schönbach sieht den vom 12. bis ins 17. Jahrhundert⁷⁴⁴ vielfach aufgenommen und variierten Stoff von der Wiederkehr eines verstorbenen Freundes zur Errettung der Seele des Hinterbliebenen grundgelegt in den Visionsgeschichten Gregors des Großen, wie sie vor allem im vierten Buch seiner *Dialoge* enthalten sind.⁷⁴⁵ Gregors Werk enthält zwar nicht die Legende an sich, aber mehrere Erzählungen, in denen einige ihrer Versatzstücke vorgeprägt sind.⁷⁴⁶ Unter anderem erzählt er von zwei Brüdern (Dialoge IV, Kap. VIII), die nach einem den weltlichen Wissenschaften zugewandten Leben gemeinsam in ein Kloster eintreten. Einer der beiden verstirbt in der Abwesenheit des anderen, aber die Erscheinung seiner Seele unterrichtet den Hinterbliebenen über sein Ableben. Kapitel XXXVI enthält die Geschichte des Mönches Petrus, der zur Mahnung in die Hölle geworfen, aber von einem Engel errettet wird und sein restliches Leben der Buße weihet, während in Kapitel XLVI ein heiligmäßiger Mann nach seinem Tod seinen Schülern erscheint, um ihnen von seiner Aufnahme ins Himmelreich zu berichten. Tatsächlich findet sich mit der Erzählung von den Zwillingen Jakob und Esau, der eine erwählt, der andere verworfen, schon im Alten Testament das Kernnarrativ der *Vorauer Novelle*: »Beide Zwillinge starten mit den-

Platzmangel noch auf Blattverlust zurückzuführen (vgl. zuletzt Eichenberger, Geistliches Erzählen, 2015, S. 430, die sich für den Fragmentstatus ausspricht). (Obwohl ein Ende ohne »Höllenschau« von der inhaltlichen Konzeption des Textes her durchaus im Bereich des Möglichen liegt, scheint ein abruptes Ende, das gänzlich auf die Möglichkeiten der Didaktisierung durch einen Epilog verzichtet, dennoch sehr unwahrscheinlich. Schönbach führt zusätzlich ins Feld, dass es sich bei dem überlieferten Text wohl nicht um das Original, sondern um eine Abschrift gehandelt haben muss, und vermutet einen eigenmächtigen Eingriff des Schreibers, der mit den Beschreibungen der höllischen Heerscharen nicht einverstanden gewesen sei (vgl. Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 84).

744 Schönbach verweist u. a. auf ein Kapitel aus *Der höllische Proteus* des Erasmus Francisci; der Text, 1690 in Nürnberg gedruckt, enthält eine Übersetzung der Bearbeitung des Stoffes durch Vinzenz von Beauvais (vgl. Studien zur Erzählliteratur, 1898 [2005], S. 24).

745 Vgl. Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher. Dialoge. Aus dem Lat. übers. v. Joseph Funk. München 1933. (=Bibliothek der Kirchenväter. 2,3.) Auf einen möglichen engen Zusammenhang zur Tradition der *Theophilus*-Legende, die im frühen Mittelalter Eingang in die lateinische Legendentradition gefunden hat und ebenfalls von einem erretteten Teufelsbündner erzählt, wird im *Wikipedia*-Artikel zur *Vorauer Novelle* hingewiesen (vgl. Art. »Vorauer Novelle«, in: Wikipedia, zuletzt bearbeitet am 11. Juli 2019, https://de.wikipedia.org/wiki/Vorauer_Novelle [Stand 22.04.2023]).

746 So scheint sich beispielsweise die in die *Reuner Relationen* wie die *Vorauer Novelle* übernommene Zeitspanne von 30 Tagen zwischen Tod und Wiederkehr des Verstorbenen aus den *Dialogen* zu speisen (vgl. Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1898 [2005], S. 8ff.).

selben Voraussetzungen in das Leben: fast zeitgleich geboren, dieselben Eltern. Trotzdem beruft Gott Jakob und verwirft Esau.«⁷⁴⁷

Das früheste überlieferte Zeugnis der Mirakelerzählung in der uns vorliegenden Form findet sich in der um 1120 entstandenen *Gesta regum Anglorum* des Wilhelm von Malmesbury,⁷⁴⁸ in der Schönbach auch die »wesentliche Grundlage«⁷⁴⁹ der lateinischen Bearbeitung sieht – mit einigen Abweichungen allerdings, sodass von mehreren Zwischenstufen ausgegangen werden muss. So ist unter anderem die monastische Verortung der *Reuner Relationen* eine einmalige Zugabe ihres Verfassers, auf deren Basis er im Konflikt zwischen den Orden der Zisterzienser und der Kluniazenser Stellung bezieht und seiner Dichtung einen historischen Rahmen verleiht – handelt es sich doch um ein Kloster der Kluniazenser, aus dem die beiden Novizen entfliehen, um in der Welt ihr Seelenheil aufs Spiel zu setzen. Der Orden, in den sich der bekehrte Sünder am Ende des Textes zurückzieht, und in welchem er es erfolgreich wiedererlangt, ist dagegen ein zisterziensischer. Die Botschaft scheint eindeutig: Klaus Zatloukal sieht die Erzählung »polemisch gegen die weltliche Gelehrsamkeit der Kluniazenser«⁷⁵⁰ gerichtet, Hans Gröchenig spricht von einer »Propagandaschrift für die Zisterzienser«⁷⁵¹. Die *Vorauer Novelle* kennt diesen historischen Bezug nicht, was ihrem erbaungsliterarischen Inhalt einen Status von höherer Allgemeingültigkeit verleiht. Auch sonst bringt ein Vergleich mit der Vorlage einige Unterschiede in der Grundkonzeption des deutschen Textes zutage – besondere Beachtung hat in diesem Zusammenhang die vollständige Ablehnung des prädestinatorischen Programms der lateinischen Dichtung gefunden,⁷⁵² worauf noch genauer einzugehen sein wird. Auch sonst ist sich die Forschung hinsichtlich ihrer Beurteilung des Verhältnisses von Vorlage und Bearbeitung recht einig. Schönbach, der im Zuge seiner Edition einen ausführlichen Vergleich der beiden Texte vornimmt,⁷⁵³ kommt zu dem Schluss, dass die eine oder andere wörtlich übertragene Stelle zwar keinen Zweifel daran lasse, dass der erste Teil der *Reuner Relationen* die direkte Quelle der *Vorauer Novelle* gewesen sein muss, der volkssprachige Dichter aber als »selbstständige[r] Künstler[er]«⁷⁵⁴ anzuerkennen

747 Drecoll, »Ungerechte Gnadenlehre«, 2007, S. 28.

748 Eine detaillierte Aufschlüsselung und ein Vergleich der verschiedenen Bearbeitungen (unter anderem durch Helinand von Froidmont, Vinzenz von Beauvais, Odo von Cheriton, Jakob von Vitry und Jacobus de Voragine) findet sich bei Schönbach, *Studien zur Erzähllingsliteratur*, 1898 [2005], S. 8–41.

749 Ebd., S. 79.

750 Art. »Vorauer Novelle«, in: VL, Bd. 10, 1999, Sp. 524.

751 Gröchenig, *Die Vorauer Novelle*, 1981, S. 3.

752 Vgl. dazu Schönbach, *Studien zur Erzähllingsliteratur*, 1899 [2005], S. 74f.; Gröchenig, *Die Vorauer Novelle*, 1981, S. 3f.; Art. »Vorauer Novelle«, in: VL, Bd. 10, 1999, Sp. 524.

753 Vgl. Schönbach, *Studien zur Erzähllingsliteratur*, 1899 [2005], S. 72–84.

754 Ebd., S. 85.

sei, der »die einzelnen Stückchen des überlieferten Materials umbildend zusammenfügt und zu einem Neuen gestaltet, das wie aus einem Gusse kommt«⁷⁵⁵. Vor einem solchen Standpunkt verwundert Zatloukals Urteil ein wenig, Schönbachs Analyse leide »unter seiner Untersuchungsabsicht [...], den ersten Teil der ›Reuner Relation‹ als dichterische Vorlage für die ›Vorauer Novelle‹ zu erweisen«⁷⁵⁶ – teilen doch beide die Ansicht, dass die »frei bearbeite[te] Form«⁷⁵⁷ des deutschen Dichters als eigenständige Leistung anzuerkennen sei.⁷⁵⁸ Das entspricht im Übrigen auch der Selbsteinschätzung des Dichters im Prolog seines Werkes, keine reine Übersetzung anfertigen, sondern schönes *latin zerbrehen* (VN, v. 8), *listecliche entrennen* (VN, v. 9) und *wider ze samen rennen* (VN, v. 10) lassen zu wollen.

Dass es sich bei der *Vorauer Novelle* nicht um die erste Arbeit ihres anonym bleibenden Verfassers handelt, erfahren wir ebenfalls aus dem Prolog, denn all das will er *aber* (also ›abermals‹) *wägen* (VN, v. 1). Viel mehr an Information ist über ihn als Person nicht zu gewinnen. Schönbach vermutet auf Basis der vorliegenden Lautgebung alemannische Wurzeln⁷⁵⁹ und einen hohen Bildungsgrad, was sich in den guten Latein- und Bibelkenntnissen des Dichters erzeige. Diese stellen für ihn allerdings keine ausreichende Begründung dar, den Verfasser einem geistlichen Umfeld zuzuordnen:

Er mag [...] sehr wohl ein Geistlicher gewesen sein, aber er muss durchaus nicht, denn das hier vorgebrachte kann im 13. Jahrhundert ebenso gut auf einen Laien bezogen werden, der die Bildung einer geistlichen Schule [...] genossen hatte. [...] Und die Absicht, die Gemüther der Leser oder Hörer zu ergreifen und zur Einkehr zu wenden, welche er in der Einleitung ausspricht, ist gemäss dem allenthalben religiös gestimmten Inhalte des mittelalterlichen Lebens sehr wohl mit dem Stande eines gebildeten Laien

755 Ebd., S. 77.

756 Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 241; (vgl. im Anschluss an Zatloukal auch Gröchenig, *Die Vorauer Novelle*, 1981, S. 4).

757 Art. ›Vorauer Novelle‹, in: VL, Bd. 10, 1999, Sp. 523.

758 Auch der ausführliche und gründlich recherchierte *Wikipedia*-Artikel zur *Vorauer Novelle* stellt Schönbachs Urteil über den direkten Zusammenhang von *Erster Reuner Relation* und *Vorauer Novelle* immerhin so weit infrage, als eine direkte Abhängigkeit aufgrund unklarer Datierungen als nicht sicher feststellbar eingestuft wird. Es sei entsprechend »denkbar, dass beide Dichtungen unabhängig voneinander aus derselben Stofftradition heraus entstanden sein können« (Art. ›Vorauer Novelle‹, in: *Wikipedia*, zuletzt bearbeitet am 11. Juli 2019, https://de.wikipedia.org/wiki/Vorauer_Novelle [Stand 22.04.2023]). Aufgrund der von Schönbach plausibel gemachten wörtlichen Übereinstimmungen scheint mir letzteres zwar einigermaßen unwahrscheinlich, für die nachfolgenden Überlegungen ist eine Entscheidung bezüglich des Abhängigkeitsverhältnisses aber nicht zwingend erforderlich. Ob es sich bei der *Ersten Reuner Relation* tatsächlich um die direkte Vorlage der volkssprachigen Dichtung handelt oder nicht, ändert nichts an dem interpretatorischen Mehrwert, den ein Abgleich mit ihr für die Analyse der *Vorauer Novelle* bedeutet. Im Folgenden wird entsprechend weiterhin von dem lateinischen Text als der Vorlage der deutschen Dichtung ausgegangen.

759 Vgl. Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur*, 1899 [2005], S. 68.

vereinbar. Für diesen spricht der Gebrauch der französischen Sprache bei der Begrüßung [...], die Vertrautheit mit der höfischen Poesie [...]. Dies scheint mir nicht die Arbeit eines Geistlichen.⁷⁶⁰

Das Argument Schönbachs gegen eine geistliche Verfasserschaft kann natürlich auch umgekehrt geltend gemacht werden, denn der rudimentäre Gebrauch des Französischen und die Kenntnisse volkssprachiger Dichtung sind kein Ausschlusskriterium für einen klerikalen Hintergrund des Dichters. Letztlich ist in dieser Frage nicht zu einer Entscheidung zu gelangen, es sei aber angemerkt, dass zum einen die Überlieferungssituation des Textes gegen einen weltlichen Verfasser spricht, zum anderen sein Inhalt, der, von Fall, Verdammung bzw. Errettung zweier Klosterflüchtlinge erzählend, zwar allgemeinen Erbauungscharakter besitzt, aber doch besonders für ein klösterliches Publikum von Interesse gewesen sein wird.

3.1.1. Unterweisungskonstellationen in der *Vorauer Novelle*

Zu Beginn der Ausführungen wurde behauptet, mit der *Vorauer Novelle* läge ein zweifach problematischer Text vor – es wurde mit ihrem Fragmentstatus aber erst ein Grund für diese Einschätzung genannt. Dieses Versäumnis ist nun nachzuholen. In der *Vorauer Novelle* treten die Eltern als Instanz der intergenerationalen Weitergabe nicht nur zu keinem Zeitpunkt der Erzählung in Erscheinung, auch ihre Abwesenheit wird nicht thematisiert – man könnte also durchaus hinterfragen, wieso gerade dieser Text für eine Analyse auf Basis eines in den Bezügen der pädagogischen Generationentheorie gedachten Erziehungsmodells gewählt wurde. Wie zu zeigen sein wird, exerziert die Erzählung in mehreren Wissensvermittlungssequenzen verschiedene mögliche pädagogische Fehlleistungen durch, die zu einer Störung der Generationenkontinuität führen können.⁷⁶¹ Ausgehend von der »trianguläre[n] Struktur«⁷⁶² der Erziehung sind es der Modus (bzw. die Methode) der Vermittlung, das Objekt der Vermittlung und das Subjekt der Aneignung, die hier negativ auf den Vermittlungsprozess einwirken. In der *Vorauer Novelle* werden dabei die Aufgaben der Vermittlung zu großen Teilen von »professionellem« Erziehungspersonal ausgeführt und es sei an dieser

⁷⁶⁰ Ebd., S. 89f.

⁷⁶¹ Kurz sei an dieser Stelle an die pädagogische Generationentheorie Wolfgang Sünkels erinnert, die Erziehung definiert als die Lösung des »Kontinuitätsproblems« von »nicht-genetischen Tätigkeitsdispositionen« durch ihre Weitergabe von einer vermittelnden an eine aneignende Generation (Der pädagogische Generationenbegriff, 1996, S. 282). Misslingt diese Weitergabe, hat das für Gesellschaften, die die »Reproduktion des erreichten Standes der Kultur« (Liebau, Generation, 1997, S. 16) anstreben, weitreichende Konsequenzen.

⁷⁶² Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 202.

Stelle noch einmal kurz an die in der väterlichen Versicherung der eigenen positiven Absichten implizierte Warnung des *Winsbecke* erinnert, von der Erziehung *vremder* Erziehungsinstanzen gehe ein gewisses Gefahrenpotential aus, da man sich ihrer Intentionen nie ganz sicher sein könne. Die in der *Vorauer Novelle* so gründlich misslingenden Teiltätigkeiten von Vermittlung und Aneignung, die dieses Urteil zu bestätigen scheinen, sind dabei auffälligerweise nicht in verwandtschaftliche Relationen gesetzt. Die Lehrer-Schüler-Beziehungen werden an keiner Stelle mit verwandtschaftlichen Termini überschrieben, wie das beispielsweise im *Gregorius* oder *Parzival* der Fall ist. Indem Verwandtschaft in diesem Text keine Rolle spielt, kann *ex negativo* vorgeführt werden, von welchen Kriterien ein Gelingen der intergenerationellen Weitergabe abhängt. Erst in der letzten Vermittlungsepisode, die in der Form eines Beichtgesprächs erzählt wird, bricht der Text mit dieser Vorgehensweise – hier handelt es sich, wie zu zeigen sein wird, nun aber endlich auch um die (nach mittelalterlicher Vorstellung) Idealform einer erzieherischen Handlung.

In der *Vorauer Novelle* findet in vier (von insgesamt sechs) Textabschnitten⁷⁶³ intradiegetischer Wissenstransfer⁷⁶⁴ statt. Da dieser in sehr unterschiedlichen Kontexten erfolgt – Erziehung im Kloster, Unterricht in einer städtischen Zauberschule, ein Dialog zwischen den beiden Freunden und ein Beichtgespräch – sei zunächst erklärt, wie diese Einschätzung zustande kommt. Um festzustellen, welche Ereignisse im Text als Wissensvermittlung verstanden werden, wurde das verwendete Wortmaterial mit dem in den methodischen Vorüberlegungen dargelegten Begriffskorpus abgeglichen, das im Mittelhochdeutschen dem Bedeutungsfeld ›Erziehung‹ zugeordnet ist.⁷⁶⁵ Für die *Vorauer Novelle* ergibt sich dabei folgendes Bild:

763 Bei diesen Erzählabschnitten handelt es sich um 1. ›Prolog‹ (vv. 1–27), 2. ›Erziehung im Kloster‹ (vv. 28–82), 3. ›Klosterflucht‹ (vv. 83–127), 4. ›Stadtleben‹ (vv. 128–321), 5. ›Sterbedialog‹ (vv. 322–562), 6. ›Beichte‹ (vv. 563–649).

764 Wissenstransfer kann auf Erzähl- und Rezipientenebene stattfinden; in diesem Zusammenhang sei von intra- und extradiegetischer Wissensvermittlung die Rede. Die beiden Ebenen können sich überlagern, müssen es aber durchaus nicht. Klassischerweise ist zum Beispiel dem Prolog extradiegetischer Wissenstransfer, also von Produzent zu Rezipient, zugeordnet, während lange, intradiegetische Unterweisungssequenzen auf der Erzählebene durch Raffung in wenigen Versen abgehandelt werden können, sodass dem Hörer/Leser die vermittelten Inhalte ›vorenthalten‹ bleiben. Gleichzeitig ist natürlich der in antiker Tradition stehende Lehrdialog auch eine häufig genutzte Technik, intradiegetisch einen textinternen Zögling zu belehren und damit gleichzeitig das textexterne Publikum. Ein Beispiel für einen Meister dieser Technik ist Rudolf von Ems, der seinem Publikum im *Barlaam und Josaphat* in ausufernden Lehrgesprächen die vollständige Heilsgeschichte darlegt.

765 Ausführlich siehe den entsprechenden Abschnitt im Kapitel ›Die pädagogische Generationentheorie als Analyseinstrument literarischer Texte‹.

	Prolog vv. 1– 27	Kloster vv. 28– 82	Klosterflucht vv. 83– 127	Stadtleben vv. 128– 321	Sterbedialog vv. 322– 652	Beichte vv. 563– 649
buochen				v. 198		
lère	v. 26	v. 46 v. 52 v. 65			v. 407 v. 470	v. 582
lèren				v. 155 v. 222 v. 230	v. 507	
meister		v. 36 v. 46 v. 51 v. 64		v. 159 v. 173 v. 180 v. 190 v. 192 v. 198 v. 218 v. 225 v. 245		
meisterschaft		v. 65				
schuole				v. 162 v. 174		
schuoler				v. 166 v. 168 v. 199		
schulherre				v. 143		
zuht		v. 37 v. 45		v. 195		v. 581

Ausgehend von der gemeinsamen Schnittmenge von Begriffen aus dem Wortfeld ›Erziehung‹ sind demnach vier der insgesamt sechs Textabschnitte als Wissenstransfersequenzen markiert.⁷⁶⁶ Auf der Ebene der Vermittlung treten in der Erzählung drei traditionelle Lehrer-Figuren mit unterschiedlichen Intentionen und Wirkungsweisen auf: ein Mönch (Erzählabschnitt 2), ein Zauberlehrer (Erzählabschnitt 4) und ein Priester (Erzählabschnitt 6), der als Beichtvater fungiert. Auf der Ebene der Aneignung operiert der Text mit zwei namenlos bleibenden Knaben-Figuren – scheinbar liegen also zwei Subjekte der Aneignung vor – es findet allerdings in der ersten Hälfte der Erzählung keinerlei Differenzierung der beiden Protagonisten statt. Erst mit der Erkrankung des Verdammten in Vers 298 treten die beiden Figuren auseinander.

⁷⁶⁶ Zählt man den Prolog dazu, sind es fünf – hier ist allerdings der Rezipient der Adressat, der aufgefordert wird, sich das Schicksal der beiden Knaben eine Lehre sein zu lassen. Es handelt sich also um extradiegetischen Wissenstransfer zwischen Autor und Rezipient.

Im Folgenden wird nun zu zeigen sein, dass die *Vorauer Novelle* den ›Sündenfall‹ der *edeln zwô lucerne* (VN, v. 42) als das pädagogische Versagen der vermittelnden Generation inszeniert und sich dabei bewusst von ihrer Vorlage distanziert, die Sturz bzw. Errettung der Protagonisten bei vollkommen identischen erzieherischen Voraussetzungen auf das Wirken göttlicher Prädestination zurückführt.

3.1.2. Das Verhältnis von *Vorauer Novelle* zu ihrer Vorlage: Erziehung vs. Prädestination

Nach dem vorgeschalteten Prolog, der die Zielsetzung der Dichtung nennt – die verhärteten Herzen der Rezipienten sollen durch *bilde und lêre* (VN, v. 26) erweicht werden – setzt die Erzählung mit der Übergabe der *zwei pueri oblati* an ein Kloster ein. Dabei handelt es sich um den einzigen Moment der Dichtung, in dem der weltliche Hintergrund der beiden Protagonisten aufblitzt, ohne dabei aber direkt thematisiert zu werden:

Als wir geschriben vinden,
diu wurden unde wären
in ir kintlichen jâren
zeinem klôster gegeben
in ein geistlichez leben.
(VN, vv. 28–32)

An der Passiv-Konstruktion des ›Gegeben-Werdens‹ und dem Status der beiden Knaben als Kinder wird deutlich, dass sie von einer dazu autorisierten Instanz dem Kloster überantwortet und also für ein geistliches Leben bestimmt werden. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei dieser Instanz um die Eltern, im Falle von Jungen wahrscheinlich um den Vater handelt – das jedenfalls entspräche der gängigen Praxis.⁷⁶⁷ Martin Kintzinger schreibt im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum St. Galler Klosterplan über die Vorgehensweise bei der Aufnahme von *pueri oblati*:

[Darauf] findet sich ein Gebäude, das als Schule der Oblaten bezeichnet worden ist, jener Kinder also, die von ihren Eltern in sehr jungen Jahren dem Dienst Gottes ›geopfert‹ wurden. Vor Erreichen des Schulalters gab man sie in die Obhut des Klosters, damit sie dort erzogen und zu Mönchen ausgebildet würden. Die Eltern machten im Gegenzug größere Schenkungen [...]; ihre Kinder sollten dafür ihr Leben lang Mitglieder des Klosters bleiben.⁷⁶⁸

767 Vgl. z. B. Frenz, *Eine Klosterschule von Innen*, 2006, S. 51 f.; Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 433 f.

768 Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 66.

Auf Grundlage dieser Beschreibung der Oblationspraxis wird vage der Hintergrund sichtbar, vor dem sich der Klostereintritt der beiden Jünglinge vollzieht und so die *Vorauer Novelle* zu einem Beispiel für eine gesteuerte Übertragung der intergenerationellen Transferaufgabe macht. Sehr viel deutlicher wird der Erzähler, was die Eignung der Kinder für die für sie vorgesehene geistliche Lebensform betrifft. Zu Beginn ihrer ›Laufbahn‹ entsprechen sie nämlich durchaus dem Ideal, das eine monastische Lebensform voraussetzt, und sind mit der dafür notwendigen grundlegenden Qualität ausgestattet: *diu kindel wären sünde vrî, der heilic geist in wonte bi* (VN, vv. 33f.). Den Gepflogenheiten entsprechend wird ihnen alsbald ein *meister* (VN, v. 36) an die Seite gestellt, der sie unterrichten und in das Klosterleben einführen soll. Ein Vorgang, dem sich die beiden – das macht der Text mehr als deutlich – zunächst gerne unterziehen:

nâch himelischen frühten
 wart er den degenkinden
 daz götlich joch ûf binden,
 daz trougen si vil gerne.
 die edeln zwô lucerne
 wurden vil schiere enzündet.⁷⁶⁹
 dar nâch wart in gekündet
 zuht, kunst und êre
 nâch des meisters lêre.
 (VN, vv. 38–46)

Die Beschreibung der positiven Veranlagung beider Kinder ist vor dem Hintergrund der lateinischen Vorlage recht bemerkenswert. Die *Erste Reuner Relation* stellt die Lebensläufe der beiden Knaben unter das Vorzeichen der Prädestination, welcher zufolge »der schreckliche Gott [...] von Anbeginn aller Zeiten unwiederbringlich den einen zu einem *vas in honorem*, den anderen zu einem [*vas*] in *contumeliam* vorausbestimmt«⁷⁷⁰ habe.⁷⁷¹

Videas jam, lector, quam terribilis in consiliis super filios hominum Deus, quam vere incomprehensibilia sunt iudicia ejus et investigabiles vie ejus. (RR, S. 55)

Nach Gottes unergründlichem Ratschluss wird bei identischen Voraussetzungen einer der beiden mit Recht verdammt, der andere durch göttliches Erbarmen erlöst: Klosterflucht, Teufelspakt, schwarze Magie, Höllenfahrt und reuige Umkehr – alles ist vorherbestimmt und für die Betroffenen unhintergebar. Das

769 Zu der Metaphorik von gutem vs. bösem Feuer, auf die hier wohl angespielt wird, vgl. Schneider, Das Motiv des Teufelsbündners, 2005, S. 177.

770 Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 243. [Hervorhebung im Original]

771 Die Beschreibung der Knaben als ›Gefäß der Ehre‹ (RR, S. 44) und ›Gefäß der Schande‹ (RR, S. 44) erinnert deutlich an Röm. 9,21–30.

macht die *Erste Reuner Relation* zu einem Paradebeispiel für das Konzept der Prädestination.

Im Sinne christlich-religiöser Vorstellungen bezeichnet er [der Prädestinationsbegriff] den Ratschluss Gottes, durch seine Gnade gewissen Menschen den Glauben und die ewige Seligkeit zu schenken, andere aber in Unglauben und Verderbnis zu lassen. Diese Lehre der doppelten Prädestination [vertritt eine Vorstellung], nach der die einen zur Rettung, die anderen zur Verderbnis vorherbestimmt sind [...].⁷⁷²

Das theologische Konzept der Prädestination ist grundgelegt im Alten Testament – wenn auch unter anderen Vorzeichen, denn hier steht nicht der einzelne Mensch im Fokus, sondern »das Heilsschicksal des ganzen Bundesvolkes«⁷⁷³. Das bekannteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Passage aus dem Buch Exodus, in der Gott das Herz des Pharaos willentlich gegen Moses' Forderungen verhärtet (Ex. 4,21) – was in letzter Konsequenz zum Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten führt. Der Gott des Alten Testaments veranlasst nach diesem Verständnis also durchaus zu bösen Handlungen, wenn sie im großen Heilsplan positive Auswirkungen haben. »Dabei geht es aber nicht zuerst um persönliche P[rädestination] od[er] Reprobation, sondern um Entscheidungen für die Heilsgeschichte.«⁷⁷⁴

Daran anknüpfend stellt sich schon im Neuen Testament, besonders bei Paulus im Römerbrief (Röm. 9,6–10,4), die »Frage nach dem Verhältnis zwischen Determination und Freiheit der menschlichen Handlungen«⁷⁷⁵.

Heißt das nun, dass Gott ungerecht handelt? Keineswegs! Denn zu Mose sagt er: Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade, wem ich will. Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes. [...] Nun wirst du einwenden: Wie kann er dann noch anklagen, wenn niemand seinem Willen zu widerstehen vermag? Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst? (Röm. 9,14–19)

In der paulinischen Reflexion über die Prädestination bleibt die Gnadenwahl ein Mysterium, gleichzeitig wird aber auch betont, dass es ohne eigenes schuldhaftes Zutun nie zur Verdammung eines Einzelnen komme.⁷⁷⁶ Daneben steht die Aussage aus dem Ersten Timotheusbrief, Gott wolle, *dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen* (1 Tim. 2,4). Zusammengefasst

772 Art. »Prädestination«, in: HWdPh, 2003, o. Sz. [<https://philosophie-woerterbuch.de/startseite>] (Stand 30.04.2021)].

773 Art. »Prädestination«, in: LThK, Bd. 8, 1963, Sp. 661.

774 Ebd.

775 Art. »Prädestination«, in: HWdPh, 2003, o. Sz. [<https://philosophie-woerterbuch.de/startseite>] (Stand 30.04.2021)].

776 Vgl. Art. »Prädestination«, in: LThK, Bd. 8, 1963, Sp. 662.

»lehrt das NT die Tatsache, aber auch die Unbegreiflichkeit der P[rädestination], die zur vollständigen [...] Unterwerfung unter Gott ruft«⁷⁷⁷.

Die Prädestinationslehre wirkt im Mittelalter vor allem in Form der Gnadenlehre des Kirchenvaters Augustinus fort.⁷⁷⁸ In Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, vor allem aber dem Pelagianismus, versucht er, menschliche Willensfreiheit und göttliche Gnade so in Einklang zu bringen, dass das eine das jeweils andere nicht aufhebt – indem er nämlich den »befreiten Willen selbst durch Gottes Gnade gewirkt und bestimmt«⁷⁷⁹ sieht. Augustinus' Lehre zufolge ist der Mensch seit dem Sündenfall, anders als noch Adam, nicht mehr frei, sich zum Guten oder zum Bösen zu entscheiden. Die Erbsünde habe nachhaltig »die menschliche Natur verändert, verletzt und pervertiert«⁷⁸⁰ und zum Bösen verurteilt. Allein göttliche Gnade könne dieses Urteil aufheben.

Die entscheidende Erkenntnis, auf die es Augustin ankommt, ist, daß wir, auf uns selber gestellt, hilflos bleiben und daß Gottes Gnade nicht weniger als alles tun muß, um uns zu retten. Das heißt nicht, daß der Mensch überhaupt keine Willensfreiheit besäße, sondern nur dies, daß der Wille von sich aus immer zur Sünde geneigt und außerstande ist, seine Richtung irgend zu ändern. Gottes Gnade kann also nicht durch unser gutes Willen motiviert sein, sondern umgekehrt[.]⁷⁸¹

Die Gnade hebt die Freiheit nicht auf, aber sie bedingt sie. *Gott selbst wirkt den Anfang, daß wir wollen, und wenn wir den Willen haben, vollendet er durch Mitwirken* (Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* XVII,33).⁷⁸² Auf diese Weise führt Augustinus Gnaden- und Prädestinationslehre zusammen. »Freiheit« bedeute nun nicht mehr, die Wahl zwischen Gut und Böse, sondern keine Wahl zum

777 Ebd.

778 Bei den folgenden Ausführungen zum augustininischen »Gnadendogma« handelt es sich um eine auf die grundlegenden Aussagen hin zusammenfassende Darstellung. Diese soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um ein komplexes Konzept handelt, das Augustinus in verschiedenen Schriften und als Reaktion auf unterschiedliche Angriffe gegen seine Lehre über Jahre hinweg entwickelt hat – dementsprechend liegt auch kein in sich geschlossenes Gedankengebäude vor. So hat sich zum Beispiel die Vorstellung von der Gnade als Voraussetzung des freien Willens erst im Laufe der Auseinandersetzung herausgebildet – noch 395 hielt Augustinus es für möglich, aus freiem Willen heraus die Gnade zu wollen. Für eine detailliertere Darstellung des Entwicklungsprozesses vgl. Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 450–468; außerdem: Freiherr v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 1965, S. 205–212; Rottmanner, *Der Augustinismus*, 1892; Drecoll, »Ungerechte Gnadenlehre«, 2007, S. 25–40; eine Ausgabe der augustininischen Schriften mit deutscher Übersetzung bietet: Sankt Augustinus. *Der Lehrer der Gnade: deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*. Hg. v. Adalbero Kunzelmann, Adolar Zumkeller. Bd. 1–7. Würzburg 1955–1987.

779 Freiherr v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 1965, S. 206.

780 Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 463.

781 Freiherr v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 1965, S. 210.

782 Übersetzung nach Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 466.

Bösen zu haben. *Die erste Freiheit des Willens*⁷⁸³ [...] bestand in der Möglichkeit, nicht zu sündigen; die neue, viel größere Freiheit besteht darin, nicht sündigen zu können (Augustinus, De correptione et gratia XII,33).⁷⁸⁴

Wenn Gottes Gnade aber zum Guten prädestiniert und zum Glauben erwählt, stellt sich natürlich die Frage, warum nicht allen diese Gnade zuteilwird. Augustinus gibt darauf dieselbe Antwort wie schon Paulus: Gott wirke zwar niemals zum Bösen, könne aber »seine Gnade [...] nach seinem freien Ermessen gewähren, versagen oder zurückziehen«⁷⁸⁵ – dabei komme es den Menschen nicht zu, seinen Ratschluss zu hinterfragen. Mit Adams freiem Entschluss, gegen das göttliche Verbot zu verstoßen, vom Baum der Erkenntnis zu essen, seien er und seine Nachkommen zurecht verworfen. »Gott ist wohl unerklärlich in seinem Erbarmen, aber darum nicht ungerecht im Verdammen.«⁷⁸⁶ Augustinus' Gnadenlehre und ihre »düsteren Konsequenzen«⁷⁸⁷ waren schon vor seinem Tod umstritten⁷⁸⁸ und blieben es bis zur Synode von Orange (529 n. Chr.), auf der sie insoweit bestätigt wurden, als der Gedanke aufgenommen wurde, dass alles Gute im Menschen göttliches Gnadengeschenk sei.⁷⁸⁹ Der Vorwurf Augustinus gegenüber lautete vor allem, »er lehre eine Prädestination des Menschen zum Bösen«⁷⁹⁰ und bestreite damit »den allgemeinen Heilswillen Gottes«⁷⁹¹ – eine Position, die Prosper von Aquitanien in seiner Nachfolge strikt zurückwies. Gott sehe »die Sünde der Menschen voraus«⁷⁹², er berufe aber nicht zum Bösen. Die Frage nach dem Verhältnis von Prädestination und Willensfreiheit scheint aber über die Bestimmungen der Synode von 529 hinaus virulent geblieben zu sein, davon zeugen die *Reuner Relationen* wie die *Vorauer Novelle*, die deutlich, wenn auch völlig unterschiedlich Stellung zu ihr beziehen.

783 Diese *erste Freiheit* bezieht sich auf Adam vor dem Sündenfall.

784 Übersetzung nach Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 467.

785 Freiherr v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, 1965, S. 211.

786 Ebd., S. 212.

787 Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 471.

788 Vgl. Drecoll, »Ungerechte Gnadenlehre«, 2007, S. 26.

789 Die Bestimmungen der sogenannten II. Synode von Orange zeugen von einem »gemäßigten Augustinismus« (Art. »Orange«, in: LThK, Bd. 7, 1986, Sp. 1188f., hier Sp. 1189): Seit Adam ist der Mensch als Ganzes »der Sünde unterworfen« (S. 197) und er ist nicht fähig, sich aus eigenem Willen zum Guten zu wenden. Alles Wirken zum Guten beruht auf göttlicher Gnade, ja selbst »[d]er Ruf nach der Gnade ist ein Werk der Gnade« (Mostert, *Rechtfertigungslehre*, 2011, S. 198); die augustiniische Prädestinations-Vorstellung allerdings ist in den Bestimmungen der Synode ausgespart, aber »[a]ls Konsequenz ist sie [...] eindeutig enthalten« (Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 466, 469–481, hier S. 481).

790 Mühlenberg, *Dogma und die Lehre im Abendland*, I, 2011, S. 472.

791 Ebd., S. 473.

792 Ebd., S. 475.

In der *Ersten Reuner Relation* sind die beiden Freunde, beschrieben als ein Herz und eine Seele, bemüht, dasselbe zu wollen, dasselbe nicht zu wollen (vgl. RR, S. 44), von einem *schrecklichen* Gott – das Adjektiv fällt mehrmals (vgl. RR, S. 44, 55) – zu gegensätzlichen Schicksalen bestimmt: »Gleiches Beginnen endet ungleich.«⁷⁹³ Durch die Parallelisierung der Lebensläufe und das idente Ausmaß an Schuld, das beide sich aufladen, werden der Erzählung deutlich die Vorstellungen einer Prädestination zum Bösen und eines partikularen göttlichen Heilswillens zugrunde gelegt. Es ist nicht erstaunlich, dass der Dichter der *Vorauer Novelle* sich vollständig von dieser selbst über das augustinische Prädestinationsverständnis hinausgehenden Darstellung⁷⁹⁴ distanziert. Schon die Beschreibung der beiden Knaben bei Klostereintritt als *sünde vri* (VN, v. 33) ist der Gnadenlehre Augustins entgegengesetzt, die wie erwähnt eine Sündhaftigkeit selbst schon der Neugeborenen durch die Erbschuld vertritt.⁷⁹⁵ Später, wenn die beiden Klosterflüchtigen Unterricht in den schwarzen Künsten zu erhalten wünschen, tun sie das ausdrücklich von *vriheit des herzen* (VN, v. 169), und im Sterbedialog sagt es der Gesunde im Ringen um die Seele des Freundes noch einmal in aller Deutlichkeit:

er sprach: ›vil trüt geselle
zuo der bittern helle
bistû weizgot niht geborn.‹
(VN, vv. 373–375)

Eine Verdammung ›von Geburt an‹ wird also zurückgewiesen. In der Forschung besteht Einigkeit darüber, dass die *Vorauer Novelle* sich in diesem Punkt bewusst von ihrer Vorlage abzusetzen sucht. Schon Schönbach urteilt, es sei »[h]öchst beachtenswert«⁷⁹⁶ wie die *Vorauer Novelle* »den Gedanken, auf welchem R [die *Erste Reuner Relation*] mehrmals mit Nachdruck [...] verweilt, vollständig ausschaltet«⁷⁹⁷. Klaus Zatloukal sieht in dem Verfasser der volkssprachigen Dichtung einen »Vertreter des Dienst – Lohngedankens«⁷⁹⁸, der »vehement für den freien Willen des Menschen«⁷⁹⁹ eintrete und gleichzeitig »Gottes allwirkende Gnade und Barmherzigkeit«⁸⁰⁰ betone, und Hans Gröchenig unterstreicht, dass »der

793 Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte*, 1976, S. 63.

794 Vgl. Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 242f.

795 Ausführlich zur Bandbreite mittelalterlicher Vorstellungen von Kindheit als Zustand der Unschuld bis hin zu Kindern als sündenbeladenen Mängelwesen siehe den betreffenden Abschnitt zu »Vorstellungen von Kindheit und Jugend« im Rahmen der methodischen Vorüberlegungen der vorliegenden Arbeit.

796 Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur*, 1899 [2005], S. 74.

797 Ebd.

798 Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 244.

799 Ebd.

800 Ebd.

Dichter der ›VN‹ alle Passagen, die eine praedestinatorische Aussage beinhalten könnten«⁸⁰¹, umakzentuiere. In dieselbe Kerbe schlägt auch Christian Schneider, wenn er den Hinweis im Prolog auf die verhärteten Herzen des Publikums (vgl. VN, v. 21) nicht als »kausal auf eine göttliche Vorausbestimmung«⁸⁰² zurückgeführt sieht.

Die Frage, die sich im Anschluss an dieses einstimmige Urteil der Forschung stellt, ist, wie der Text trotz seiner Treue gegenüber dem Handlungsgerüst der Vorlage – die Protagonisten teilen ja bis zur plötzlichen Erkrankung des Verdammten in der lateinischen wie der deutschsprachigen Version ohne Unterschied denselben ›Lebensweg‹ – im Zuge seiner Umdeutung verfährt. Mit anderen Worten: Wenn die Knaben ohne Einschränkung und bei identischen Voraussetzungen dasselbe Leben führen und dieselben Sünden begehen, wie, wenn nicht über Prädestination, wird das so ungleiche Ende der beiden motiviert? Dieser Frage sind die nachfolgenden Überlegungen gewidmet.

3.1.3. Destruktiver Wissenstransfer I: Die Methode der Vermittlung (I)

Wie bereits festgestellt wurde, beginnt der Dichter der *Vorauer Novelle* seine Erzählung mit einer erziehungstechnisch durchaus vielversprechenden Ausgangssituation: Zwei Knaben, ausgestattet mit den einem mönchischen Leben entsprechenden Voraussetzungen, werden an ein Kloster übergeben und der Obsorge eines engagierten Lehrmeisters unterstellt, der zunächst durchaus die Zustimmung des Erzählers findet:

dar zuo sô wart in [den Klosterschülern] ouch gegeben
ein meister der het reinez leben
mit worte, mit werke, mit zühten.
(VN, vv. 35–37)

Es wird mehr als deutlich, dass zu Beginn der Unterweisung alle Bedingungen für einen erfolgreichen Erziehungsvorgang zwischen den Generationen erfüllt sind. Das Subjekt der Vermittlung wird hinsichtlich der zu vermittelnden Erziehungsinhalte als kompetent beschrieben, die Subjekte der Aneignung aufnahmewillig und das Objekt der Vermittlung – *geistliche[] lêre* (VN, v. 52) – als transferfähig. Dass das Ziel der Vermittlung – die Generierung einer neuen Generation von Mitbrüdern für das Kloster⁸⁰³ – nicht erreicht wird, liegt an der

801 Gröchenig, *Die Vorauer Novelle*, 1981, S. 4.

802 Schneider, *Das Motiv des Teufelsbündners*, 2005, S. 176.

803 Der Text äußert sich zwar nicht explizit dazu, im Zusammenhang der oben geschilderten Praxis der Oblation ist aber davon auszugehen, dass die Oblaten »ein Leben lang Mitglieder des Klosters« (Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 66) bleiben sollten.

Vermittlungsmethode des *meisters*, durch die er sich nach und nach diskreditiert. Er übersteigt bei seinen Anstrengungen, den Zöglingen den Lehrstoff – vorzugsweise mit der Rute – einzuprägen, jedes adäquate Maß:

sus begunde den meister triegen
 sîn lère und ouch sîn meisterschaft,
 die er mit überiger kraft
 sînen jungelingen bôt,
 sô er mit slegen machte rôt
 ir rücken und ir wange.
 (VN, vv. 64–69)

Auf den Unterschied hinsichtlich der Bewertung der körperlichen Züchtigung zwischen lateinischer Vorlage und volkssprachiger Bearbeitung wurde in der Forschung schon mehrfach hingewiesen.⁸⁰⁴ Die *Erste Reuner Relation* berichtet zwar auch von einer Unterrichtspraxis *nicht so sehr mit Worten als mit Schlägen*⁸⁰⁵ (vgl. RR, S. 44), rechtfertigt die Vorgehensweise aber umgehend, indem das Apostelwort aus dem Hebräerbrief kontextualisiert wird:

Jede Züchtigung scheint zwar für den Augenblick nicht Freude zu bringen, sondern Schmerz; später aber schenkt sie denen, die durch diese Schule gegangen sind, als Frucht den Frieden und die Gerechtigkeit.
 (Hebr. 12,11)

Die Botschaft ist klar: Da sich die beiden Knaben aus dem Wunsch heraus, der fortwährenden (aber notwendigen) Züchtigung zu entgehen, ihrer Erziehung entziehen und aus dem Kloster flüchten, wird ihnen später statt Lohn die gerechte Strafe zuteil. »Die Schuld für der Jünglinge Flucht [...] wird in der ›Reuner Relation‹ allein den Freunden angelastet; der überstrenge Lehrer erscheint völlig rehabilitiert.«⁸⁰⁶ Wie seine Vorlage gestaltet der mittelhochdeutsche Dichter die Entscheidung zur Klosterflucht zwar ebenfalls als Reaktion auf die harte körperliche Züchtigung durch den *meister*, anders als im lateinischen Text resultiert die Reaktion der Zöglinge aber eben nicht aus einer angemessenen oder gerechtfertigten Erziehungsmethode. Anhand von drei plastischen Metaphern macht der Dichter deutlich, wie ein Übermaß an Strenge und Schmerz umschlagen und genau den gegenteiligen Effekt davon verursachen kann, was eigentlich bezweckt werden sollte: So wie ein Bogen zerbricht, den man überspannt

804 Vgl. Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur*, 1899 [2005], S. 73f.; Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 245f.; Schneider, *Das Motiv des Teufelsbündners*, 2005, S. 177f.

805 *minime tamen, suavia judicabant, que non tam verbis quam verberibus*. Interessant in diesem Zusammenhang ist Schönbachs Hinweis auf Richard von St. Victor, der in seinem Tadel der »überstrenge[n] Zucht der Lehrer« dieselbe Formulierung verwende (Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur*, 1898 [2005], S. 44, Anm. 14).

806 Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 246.

(vgl. VN, vv. 55–57), ein Brot zu ungenießbarer Kohle verbrennt, wenn es zu heiß gebacken wird (vgl. VN, vv. 58–60), und ein Jagdfalke entflieht, der zu gut gefüttert wird (vgl. VN, vv. 61–63), so torpediert ein Übermaß an körperlicher Züchtigung das eigentliche Erziehungsziel. Wie die Überfütterung des Falken animieren die Erziehungsmethoden des Klosterlehrers die beiden Zöglinge, ihr Seelenheil aufs Spiel zu setzen und dem Ordensleben zu entfliehen. Bezeichnenderweise wirkt sich die Erziehungsmethode dabei nicht nur nachteilig auf die Unterwiesenen aus, sondern auch auf den Unterweisenden:

mit geistlicher lère
 begunde er die degen über laden.
 des nam er an der sêle schaden.
 (VN, vv. 52–53)

Nicht von ungefähr ist es die Seele, an der der Klosterlehrer aufgrund seiner übermäßigen Erziehungsmethoden *schaden* nimmt. Hier wird eine Spiegelung von Ursache und Wirkung imaginiert – sind es im weiteren Verlauf der Handlung doch die Seelen der Schüler, die, ausgelöst durch die destruktiven Erziehungsmaßnahmen des *meisters*, Beeinträchtigung erfahren. Die Gefährdung der Seele ist das zentrale Thema der weiteren Handlung, ihr fortschreitender Niedergang wird unablässig thematisiert.⁸⁰⁷ Exemplarisch sei das an den drei wichtigsten Wendepunkte der Klosterflucht gezeigt. So heißt es beim Verlassen des Klosters über die beiden Freunde: sie *begunden [...] an der sêle verderben* (VN, v. 84), bei Eintritt in die Zauberschule: *hie hebet sich ane der sêle tôt* (VN, v. 205) und zu guter Letzt bei der Höllenfahrt des Verdamnten:

des wart vil snelle ein hôhes pfant
 gezücket von dem herzen sîn:
 ich meine die sêle, diu vour dâ hin
 mit der tiuvellichen schar [...]
 (VN, vv. 558–561)

Wie sich im Zuge der weiteren Textanalysen noch zeigen wird, haben Generationenkonflikte und Brüche in der intergenerationellen Abfolge oft negative

807 Allein quantitativ zeigt sich die Zentralstellung der Seele, findet sie doch an immerhin 19 Stellen Erwähnung (vgl. VN, vv. 84, 135, 165, 171, 184, 205, 148, 269, 297, 304, 310, 331, 405, 428, 444, 447, 454, 489, 560). Die augustinische Seelenlehre, die vor allem auf den platonischen und paulinischen Schriften aufbaut und großen Einfluss auf die mittelalterliche Vorstellung von der Seele hatte, unterscheidet *homo exterior*, den Leib, und *homo interior*, die Seele. Seit dem Sündenfall streben Leib und Seele auseinander, ersterer der Welt und der Sünde zu, zweitere zu Gott. »Durch seinen sündenbehafteten Leib ist der Mensch mit dem Urvater Adam verbunden, durch den die Gottesferne verursacht worden ist, doch durch seine Seele, die zu ihrem Schöpfer zurückstrebt, kann die Gottesferne überwunden werden« (Philipowski/Prior, Einleitung, 2006, S. XV); Beschädigung oder gar Verlust der Seele bedeuten demnach eine Entfernung von Gott.

Konsequenzen für die Vertreter beider Seiten, also der vermittelnden wie der aneignenden Generation. Auch die Rückwirkung des pädagogischen Versagens auf das Subjekt der Unterweisung in der *Vorauer Novelle* lässt sich unter diesem Blickwinkel lesen. Sein fahrlässiger Umgang mit der ihm anvertrauten, nachfolgenden Generation von Ordensbrüdern wirkt zurück auf sein persönliches Seelenheil. Hugo von Trimberg, selbst lange Jahre Lehrer am Bamberger St. Gangolfstift,⁸⁰⁸ beschreibt in seiner Lehrdichtung *Der Renner* vergleichbare Auswirkungen, die eine falsche Unterrichtsweise auf den Unterrichtenden haben kann. Gründet die Methode eines Lehrers in der Hauptsache auf körperlicher Züchtigung und nicht auf Anleitung, *der schadet im selber und in* [den Schülern, MP] *noch mère* (HTR, v. 17474). Hugo wird aber noch deutlicher: Haben die exzessiven Schläge zur Folge, dass die Schüler lieber zu Hause bleiben und den Unterricht schwänzen, hat das nicht nur Auswirkungen für Leib und Seele der Kinder (vgl. HTR, vv. 17475–17478) – *ouch setzet ir meister dar ze pfande / sin sêle und gibt ère ùm schande* (HTR, vv. 17479f.). Auch die didaktische Literatur des 13. Jahrhunderts nimmt also durchaus die Autoritäten in die Pflicht und bindet erzieherisches Versagen direkt zurück an die Lehrperson.

Wenn nun der Dichter der *Vorauer Novelle* das Schuldverhältnis seiner Vorlage umkehrt und die Methode des Lehrenden für den Abbruch der intergenerationellen Weitergabe, der Instandsetzung der ihm anvertrauten Zöglinge zu ihrer Lebensform entsprechenden, handlungsfähigen Erwachsenen, verantwortlich macht, bezieht er im Erziehungsdiskurs seiner Zeit also keine einzigartige Stellung zur körperlichen Züchtigung als Instrument der Erziehung. Um die Umdeutung der ersten Unterweisungsepisode richtig bewerten zu können, muss sie dennoch ausführlicher in Relation zur mittelalterlichen Diskussion um die Pädagogik des Schmerzes gesetzt werden. Zu diesem Zweck soll im Folgenden die Textanalyse für einen kurzen Exkurs unterbrochen werden, der in konzentrierter Form die mittelalterlichen Positionen zu Fragen der pädagogischen Methodik abzubilden versucht.

3.1.4. Exkurs: Mittelalterliche Schmerzpädagogik

Welcher Stellenwert dem Schmerz als erzieherischem Mittel in der mittelalterlichen Pädagogik zukam, zeigt sich schon anhand diverser Darstellungen von Schülern in der deutschen Literatur des Mittelalters, die unter der ›schlagkräftigen‹ Erziehungspraxis ihrer *meister* leiden oder sich gar gegen sie auflehnen. Im sogenannten *Jüdel*, einem Bekehrungsmirakel entstanden wohl im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, vollständig überliefert nur in einer Handschrift des

808 Vgl. Art. ›Hugo von Trimberg‹, in: VL, Bd. 4, 1983, Sp. 269.

14. Jahrhunderts,⁸⁰⁹ machen die Schüler einer Stadtschule auf ihrem Schulweg häufig bei einer Marienstatue Halt und ersuchen die Gottesmutter weinend um ihren Beistand bei den täglichen Züchtigungen durch ihren Lehrer.⁸¹⁰ In Konrads von Fußesbrunnen *Kindheit Jesu*, einer um 1200 entstandenen religiösen Dichtung, weiß sich der überforderte Schulmeister seinem allwissenden Schüler gegenüber nicht anders als durch Zuhilfenahme des Besens zu behaupten, scheitert aber auch bei diesem letzten Versuch, das Jesuskind dem althergebrachten Autoritätsgefälle zu unterwerfen (vgl. KJ, vv. 2975–2981). Noch schlechter ergeht es Lancelots *meister* im *Prosalancelot* bei seinen Bemühungen, die Einsichtigkeit seines Zöglings durch körperliche Gewalt zu erreichen. Die eigenmächtige Entscheidung des Knaben, bei einer Jagdgesellschaft sein Pferd und das erjagte Wild zu verschenken, bestraft der Lehrer mit einem Schlag gegen den Hals, der den Schützling zu Boden gehen lässt. Als Lancelot weiterhin auf der Korrektheit seines Verhaltens beharrt, geht der *meister* dazu über, dessen Hund zu verprügeln – was den Jungen allerdings dazu veranlasst, zurückzuschlagen.

Da wart das kint sere zornig und zugt synen bogen von sym hals und greiff yn mit beyden henden und drat zu im. [...] Und das kint [...] schlug synen meister mit dem bogen off syn heubt ein michel wunde biß off das beyn, also das sin bog enzwey brach [...].⁸¹¹

Die Auflehnung gegen den *meister* wird im Prosa-Lancelot nicht sanktioniert, weil es auch hier der Unterweisende ist, der sich eines pädagogischen Fehlverhaltens schuldig macht. Der Versuch, den jungen Adelligen mit Gewalt gegen seine *art* zu erziehen, der Freigebigkeit von *nature* entspricht, führt zur Entlassung des *meisters*. Lancelot selbst stellt auf diesem Wege unter Beweis, dass er keiner weiteren Unterweisung bedarf.⁸¹²

809 Der Wiener Codex 2696 (Volldigitalisat der Österreichischen Nationalbibliothek online unter: <http://data.onb.ac.at/rep/100004F7> [Stand 22.04.2023]) überliefert auch Konrads *Kindheit Jesu* (vgl. Handschriftencensus [<http://www.handschriftencensus.de/1216> (Stand 30.04.21)]), die ebenfalls eine im Schulunterricht angesiedelte Episode enthält, in der der vom Lehrer als unsäglich renitent wahrgenommene Jesusknabe qua körperlicher Gewalt zur Raison zu bringen versucht wird (vgl. KJ, vv. 2941–3004).

810 Vgl. Daz Jüdel. In: Mittelhochdeutsche Übungsstücke. Zusammengestellt von Heinrich Meyer-Benfey. Halle [a. S.] 1909, S. 84–96, hier vv. 68–72.

811 *Prosalancelot*. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147 herausgegeben von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017–8020 der Bibliotheque de l' Arsenal Paris. Übers., komm. u. hg. v. Hans-Hugo Steinhoff. Bd. 1. Lancelot und Ginover. Frankfurt [a. M.] 1995. (=Bibliothek des Mittelalters. 14.) S. 118.

812 So meint im Anschluss an den Vorfall Lancelots Pflegemutter, die Frau vom See, zu ihm: *Wert ir auch vierzigigerig, ir hettent frumclich gnug gethan mit dem pferd und mit dem wilprett das ir hinweg gabent. Ich wil auch das ir uwerselbs meister furwert sint, wann mich wol duncket das ir wol wißent was ir thun und lan solt* (ebd., S. 122).

Doch nicht nur die literarischen, auch historische Quellen geben einen Einblick in die schlagkräftige Erziehungspraxis vor allem in den Klosterschulen.⁸¹³ Berühmt in diesem Zusammenhang ist die Erklärung eines Brandes im Kloster St. Gallen, wie sie Ekkehard IV. im 67. Kapitel des *Casus Sancti Galli*,⁸¹⁴ der Hauschronik des Klosters, überliefert. Ihm zufolge sei am 27. April 937 das halbe Kloster abgebrannt, weil ein Schüler, losgeschickt, um aus dem Zimmer seines Lehrers die Rute zu holen, eben dort Feuer gelegt habe, um einer Tracht Prügel zu entgehen.⁸¹⁵ Ebenfalls von einem Versuch, sich vor den täglichen Züchtigungen des Lehrers zu drücken, berichtet Johannes Butzbach in seinem autobiographischen *Wanderbüchlein*⁸¹⁶ von 1506. Nach häufigem, eigenmächtigem Fernbleiben vom Unterricht wird der Zehnjährige letztendlich ertappt und von seinem Lehrer dermaßen verprügelt, dass die hinzueilende Mutter beim Anblick des blutüberströmten Körpers in Ohnmacht fällt. Aus gutem Grund also wird die lateinische Phrase *sub virga degere* (dt. »unter der Rute leben«) im Mittelalter synonym für *zur Schule gehen* gebraucht⁸¹⁷ und sind Rute und Besen die »Attribut[e] des gewalthabenden Lehrers«⁸¹⁸. Das zeigt auch eine 1296 ausgestellte

813 Vgl. Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 77–86; eine zusammenfassende Darstellung der Quellen zum klösterlichen Schulalltag bietet Frenz, Eine Klosterschule von Innen, 2006, S. 49–60; außerdem Zappert, Stab und Ruthe im Mittelalter, 1853, S. 195–221; Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, 1885 [1967], S. 150–215; Specht arbeitet mit einer großen Auswahl an Quellenmaterial, seine Bewertung desselben ist allerdings mit Vorsicht zu betrachten. So nimmt er zum Beispiel den von ihm eingehend beschriebenen St. Galler Klosterplan als tatsächlichen Bauplan des Klosters an und nicht als einen Idealentwurf (vgl. ebd., S. 151–154).

814 Zitiert nach: Ekkehard IV.: Die Geschichte des Klosters St. Gallen. Übers. u. erläut. v. Hanno Helbling. Köln, Graz 1958. (=Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 102.) Zu Ekkehards IV. *Casus* siehe Art. »Ekkehard IV. von St. Gallen«, in: VL, Bd. 2, 1979, Sp. 462–465; der historischen Verlässlichkeit Ekkehards, vor allem was das 9. Jahrhundert betrifft, stand schon Gerold Meyer von Knonau kritisch gegenüber (vgl. Meyer von Knonau, Die Ekkeharte von St. Gallen, 1876); den Vorwurf, Meyer von Knonau gehe in seiner kritischen Einschätzung des Textes als historische Quelle zu weit, hat die jüngere Forschung revidiert (vgl. Schaab, Mönch in Sankt Gallen, 2003, S. 11 f.).

815 Vgl. ebd., S. 127 f.

816 Des Johannes Butzbach *Wanderbüchlein*. Chronika eines fahrenden Schülers. Aus der lateinischen Handschrift übers. v. D. J. Becker. Neustadt an der Aisch 1912. [Unveränderter Nachdruck 1984.] S. 15–17; weitere, als autobiographisch einzustufende Aussagen historischer Persönlichkeiten über ihre Schulzeit sind zusammengestellt bei Arnold, Kind und Gesellschaft, 1980, S. 80.

817 Vgl. Frenz, Gewalt zwischen Schulkindern und Erwachsenen, 2003, S. 71.

818 Schmidt-Wiegand, Die Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, 1988, S. 365; an den Attributen »Rute« und »Besen« sind Lehrerfiguren auch auf bildlichen Darstellungen zu erkennen – so zum Beispiel in der bebilderten *Sachsenspiegel*-Handschrift Heidelberg, CPG. 164, f. 1r (vgl. das Volldigitalisat der Universitätsbibliothek Heidelberg [<http://digi.b.uni-heidelberg.de/diglit/cpg164/0015>] (Stand 30.04.2021))); die Darstellung zeigt Eike von Repgow, in der rechten Hand eine Rute, seinem Schüler zugeneigt, »der durch Unfähig-

Urkunde, in der Herzog Albrecht von Österreich unter anderem »eine ausführliche Schulordnung mit Privileg des Schulmeisters von St. Stephan und Bestimmungen über Vergehen der Schüler, die *unter dem pesen*, d. h. unter der Zuchtgewalt des Lehrers sind«⁸¹⁹, bestätigt. Rechtlich gesehen scheinen Lehrpersonen »nur bei pädagogischen Motiven des Züchtigenden«⁸²⁰ die Befugnis gehabt zu haben, ihre Schüler zu schlagen.⁸²¹ Das Züchtigungsrecht kommt in den mittelalterlichen Rechtstexten vor allem dem Vater zu⁸²² – und damit auch dem Lehrer, dem die Schüler »wie einem Vater unterstellt«⁸²³ waren –, in einigen Fällen aber explizit auch der Mutter und, um »kindliche Unartigkeiten durch Züchtigung zu ahnden«⁸²⁴, auch dritten Personen. Grundsätzlich scheint die Tendenz aber dahin zu gehen, das Züchtigungsrecht zunehmend zu reglementieren. So verbietet zum Beispiel der *Schwabenspiegel* den »Lehrherrs die Herbeiführung von blutenden Wunden und begrenzt die Zahl der Schläge auf 12«⁸²⁵.

Zweifelsohne ist die körperliche Züchtigung also über das ganze Mittelalter hinweg eine anerkannte und häufig angewandte, durchaus aber auch eine mehrfach problematisierte Erziehungs- und Unterrichtsmethode – wobei hier einem großen Kreis von Befürwortern eine deutlich kleinere Anzahl von Gegenstimmen gegenübersteht. Eine größere Auswahl an Quellen hat Klaus Arnold in seinem Beitrag zur Kindheit im Mittelalter zusammengetragen und kommentiert.⁸²⁶ Er zeigt, dass sich schon im antiken Schrifttum Gegner der körperlichen Züchtigung von Kindern finden lassen, und führt vor allem die Ausführ-

keitsgestus [...] seine Unwissenheit zu erkennen gibt« (Schmidt-Wiegand, *Die Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, 1988, S. 364).

819 Ebd.

820 Art. »Züchtigungsrecht«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, 1998, Sp. 1783.

821 Doch auch hier gibt es scheinbar Grenzen. So wird der Lehrer des Johannes Butzbach noch am selben Tag wegen der übertriebenen Bestrafung aus seiner Stellung entlassen und verdingt sich fortan als Stadtbüttel (vgl. *Des Johannes Butzbach Wanderbüchlein. Chronika eines fahrenden Schülers*. Aus der lateinischen Handschrift übers. v. D. J. Becker. Neustadt an der Aisch 1912. [Unveränderter Nachdruck 1984.] S. 16).

822 Vgl. Art. »Züchtigungsrecht«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, 1998, Sp. 1781.

823 Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 77; Kintzinger verweist in diesem Zusammenhang unter anderem auf Konrad von Megenberg, demzufolge ein Lehrer in seiner Position dem Familienvater gleichzustellen sei und somit »der Herr des Schulhauses, dem alle einzelnen Personen, die zur Gemeinschaft des Hauses gehören, gehorsam sein müssen« (vgl. ebd., S. 52).

824 Art. »Züchtigungsrecht«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, 1998, Sp. 1781.

825 Ebd.

826 Vgl. Arnold, *Kind und Gesellschaft*, 1980, S. 78–82, sowie seine Zusammenstellung von Texten auf S. 89–186.

rungen des Kirchenlehrers Johannes Chrysostomos⁸²⁷ und Plutarchs zur Kindererziehung ins Feld.

Ich denke [...], daß man die Kinder zum Schönen in ihrem Tun durch Ermahnungen und Reden anleiten muß, auf keinen Fall mit Schlägen und Mißhandlungen. [...] Lob und Tadel dagegen wirken sich (in der Erziehung) der Freien viel wertvoller aus als jede Züchtigung; denn das eine treibt zum Schönen hin, das andere hält vom Häßlichen zurück.⁸²⁸

Arnold betont allerdings, dass diese Darlegungen wohl weniger im Mittelalter als erst wieder im Humanismus rezipiert worden sind.⁸²⁹ Den Befürwortern körperlicher Züchtigung hingegen stand mit der Bibel, vorwiegend dem Alten Testament, ein autoritativer Text als Argumentationsgrundlage zur Verfügung, auf den sich oft berufen wurde – wie bei der *Ersten Reuner Relation* bereits gesehen, die zur Rechtfertigung des Lehrers auf den Hebräerbrief rekurrierte. Weitere häufig in diesem Zusammenhang genannte Bibelstellen entstammen den *Sprüchen Salomonis*: »Wer die Rute spart, hasst seinen Sohn, wer ihn liebt, nimmt ihn früh in Zucht« (Salom. 13,24); »[s]teckt Torheit im Herzen des Knaben, die Rute der Zucht vertreibt sie daraus« (Salom. 22,15); außerdem *Jesus Sirach*: »Halte deinen Sohn in Zucht und mach ihm das Joch schwer, sonst überhebt er sich gegen dich in seiner Torheit« (Sir. 30,13).

Diese Bibelstellen finden ihren Niederschlag natürlich auch in den didaktischen Texten der Volkssprache, in der sich unter anderem mit Konrad von Haslau,⁸³⁰ Thomasin von Zerklare,⁸³¹ Hugo von Trimberg⁸³² und Sebastian

827 »Siehst du ihn [den Sohn] dabei, wie er dein Gesetz übertritt, so strafe ihn, bald mit einem strengen Blick, bald mit Worten, die sein Innerstes treffen können, bald schimpfe ihn tüchtig aus; [...] Aber schlag' ihn nicht dauernd und gewöhne ihn nicht daran, so erzogen zu werden. Wenn er nämlich gemerkt hat, daß er dauernd geschlagen wird, wird er auch die Schläge verachten lernen; hat er sie aber verachten gelernt, so hat er deine ganzen Erziehungsmaßnahmen auf den Kopf gestellt. [...] Schwingen soll man den Riemen, aber nicht niedersausen lassen, und die Drohungen sollen nicht in die Tat umgesetzt werden. [...] Wenn du freilich siehst, daß er sich aufgrund der Furcht gebessert hat, so laß die Zügel wieder locker, denn unsere Natur braucht auch irgendeine Lockerung« (Johannes Chrysostomos: Über Hoffart und Kindererziehung. Besorgt u. ins Deutsche übertr. v. Joseph Glagla. Paderborn 1968, Kap. 30, S. 15f.).

828 Plutarch: Kinderzucht. Griechisch und Deutsch. 2., verb. Aufl. Erlangen 1947, Kap. 12, S. 43.

829 Vgl. Arnold, Kind und Gesellschaft, 1980, S. 82; auch Zappert, Stab und Ruthe im Mittelalter, 1853, S. 220f.

830 *Ich waen er selten ist erschrecket / mit slegen oder mit worten [...] Der zühte besem ist verpflegen / man sol die schult uf d'alten legen* (KHJ, vv. 96–102).

831 *wolde niht mîn kint leben / nâch mînem willen, als es sol, / ich slüege in unde ruogte in wol* (WG, vv. 12660–12662).

832 *Swaz âne vohrte ist in der jugent, / Daz belibt im alter oft âne tugent. / Wîlent wâren schuoler bleich: / Dô man si lêrte und vaste streich [...]* (HTR, vv.17409–17412).

Brandt⁸³³ zahlreiche Befürworter der Schmerzpädagogik finden lassen. Noch Jörg Wickrams 1554 erstmals gedruckter *Der Jungen Knaben Spiegel*⁸³⁴, ein didaktischer Text, der entlang dreier parallel geschalteter Lebensläufe entfaltet wird, führt das Abkommen des adeligen Knaben Willbald vom rechten Weg unter anderem auf das Versäumnis des Hauslehrers zurück, den Jungen nicht oft genug gezüchtigt zu haben. In der dramatisierten Fassung des Textes, dem *Knaben Spiegel-Spiel*, greift Wickram das drastische Exempel eines zum Tode verurteilten Sohnes auf, der seiner Mutter, als sie sich für einen Abschiedskuss zu ihm beugt, die Nase mit der Begründung abbeißt:

Hettest du mich auff tugent zogen
Dieweil ich jung was mich gebogen
Doerfft ich nit an den galgen gon.⁸³⁵

Der Richtplatz als Ort der Belehrung und abschreckenden Unterweisung ist auch abseits der Literatur belegt. So beschreibt das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* den Brauch, Kinder zu Hinrichtungen mitzunehmen und während des Geschehens zu züchtigen,⁸³⁶ »um ihnen die Situation einzuprägen und sie vor gleichem Schicksal zu bewahren«⁸³⁷.

Belege für die Züchtigungspraxis wie für ihre Befürwortung in literarischen wie didaktischen Texten ließen sich noch viele mehr anführen; die besprochenen Beispiele sollten aber gezeigt haben, dass die Gründe, aus denen heraus Schmerz als pädagogisches Mittel eingesetzt wurde, verschieden waren: einerseits als Mittel der Strafe, wie es Johannes Butzbach in seinem *Wanderbüchlein* beschreibt, andererseits aber auch als vorbeugendes Mittel der Abschreckung, wie

833 *Die rüt der zücht vertribt on smertz / Die narrheit uß des Kindes hertz. / On straffung selten yemens lert / alls übel wechst das man nit wert* (SBN, vv. 6,21–24); bemerkenswert ist, dass Sebastian Brant die Ausführungen in seinem sechsten Kapitel *Von ler der kind* – neben Verweisen auf das biblische Buch Jesus Sirach – zu großen Teilen aus Plutarchs *Kinderzucht* übernimmt [so zum Beispiel die Bedeutsamkeit eines guten Lehrers und guter Erziehung in Anbetracht der Vergänglichkeit von Reichtum, Schönheit, Gesundheit und Körperkraft (vgl. SBN, vv. 6,70–88), der Verweis auf Achilles und Phönix (vgl. SBN, vv. 6,32–36), Sokratesauspruch über den Perserkönig (vgl. SBN, vv. 6,89–92)], in der Frage der Züchtigung aber entgegengesetzt argumentiert; (auch Albrecht von Eyb beruft sich im Kapitel über die Kindererziehung seines *Ehebüchleins* auf Plutarch, steht dessen Auffassung zu körperlicher Gewalt in der Erziehung aber deutlich näher; vgl. AEB, S. 38).

834 Vgl. Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 3. *Knaben Spiegel. Dialog vom ungeratenen Sohn*. Berlin 1968. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.) Sigle: KSR.

835 Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 12. *Apostelspiel. Knaben Spiegel*. Berlin 1967. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.) S. 157. Sigle: KSS.

836 Vgl. Art. »Schlag, schlagen«, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1936, Sp. 1100.

837 Berns, *Liebe und Hiebe*, 2002, S. 250.

es die Praxis, Kinder bei Hinrichtungen zu züchtigen, belegt. Bisher nicht zur Sprache gekommen ist der Einsatz von Schmerz als mnemonisches Mittel, wie ihn die jüngere Auseinandersetzung mit der körperlichen Züchtigung in der mittelalterlichen Pädagogik nahelegt.⁸³⁸ Die Überlegungen von Jörg Jochen Berns und Scott E. Pincikowski über Schmerzdarstellungen als auf den Rezipienten abzielende Mnemotechnik, einerseits in der Ikonographie, andererseits in der höfischen Literatur, finden ihren Ausgangspunkt beide bei Friedrich Nietzsches bekanntem Axiom über den Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis: »Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.«⁸³⁹ Diese Aussage trifft Nietzsche im Kontext seiner Darlegungen zur Entwicklung des menschlichen Gewissens;⁸⁴⁰ das Zufügen von Schmerzen im Zusammenhang mit religiösen Ritualen und Opferungen basiere auf der Erkenntnis, dass nichts so sehr gegen die Vergesslichkeit wirke, wie der körperliche Schmerz. Das »vergessliche Thier«⁸⁴¹ Mensch habe sich über Jahrtausende hinweg mithilfe des Schmerzgedächtnisses ein Gewissen erst herangezüchtet. Besonders die öffentliche Bestrafung von Verbrechen zur Abschreckung potentieller weiterer Täter habe in früheren Gesellschaften auf diese Weise gewirkt. Die öffentliche Zurschaustellung von Schmerz schüre die Angst, demselben Schmerz ausgesetzt zu werden wie der Bestrafte, und halte so fortwirkend den Unterschied zwischen Recht und Unrecht im Gedächtnis. Schmerz und Erinnerungsvermögen wurden demnach als in einer wechselseitigen Beziehung stehend verstanden.⁸⁴² Auch die mittelalterliche Pädagogik, so Berns, habe sich

838 Vgl. ebd., S. 247–261 und darauf aufbauend Pincikowski, *Schmerzvolle Erinnerungen*, 2010, S. 23–49.

839 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1886 [1931], S. 53.

840 Vgl. ebd., S. 49–97.

841 Ebd., S. 50.

842 Neueste Studien untermauern diese Annahme. In einem im Jahr 2015 veröffentlichten Experiment einer Forschergruppe des »Department of Psychology and Center for Neural Sciences« der New York University wurden Probanden Bilderserien vorgelegt, die sie möglichst genau memorieren sollten. Beim Betrachten mancher Bilder wurden den Teilnehmern Stromschläge verabreicht, was zu einer verbesserten Erinnerungsleistung führte: »Here we show, in humans, that information is selectively consolidated if conceptually related information, putatively represented in a common neural substrate, is made salient through an emotional learning experience. Memory for neutral objects was selectively enhanced if other objects from the same category were paired with shock. [...] These findings provide new evidence for a generalized retroactive memory enhancement, whereby inconsequential information can be retroactively credited as relevant, and therefore selectively remembered« (Elizabeth Phelps [et. all.], *Emotional learning*, 2015, p. 345); auch Johannes Butzbach beschreibt diesen Konnex in seinem *Wanderbüchlein*, nachdem er zum ersten Mal von seinem Lehrer beim Schwänzen des Unterrichts ertappt wurde: *Was ich nun aber nach solcher Überführung für eine Strafe auszuhalten bekam, davon zeugten noch viele Tage lang die Striemen. Seitdem wurde ich ein wenig gescheiter und hatte ein bißchen das Schulschwänzen verlernt, zumal solange mir noch die Schmerzen der Züchtigung in der Nase*

diese Verbindung zu Nutzen gemacht – durch »planmäßige[s] Zufügen von Schmerz«⁸⁴³. Das

diente der physiologisch-taktilen Vertiefung der Erinnerungsspur eines Ereignisses, das per se wenig sinnliche Sensationen bot, die Eindruck hätten machen können. Es ging um Umcodierung durch Koppelung eines sinnlich schwachen Reizes mit einem willkürlich zugefügten starken Taktileiz, einem Schmerz.⁸⁴⁴

Berns macht plausibel, dass nicht ohne Grund ausgerechnet die Grammatik in personifizierenden Abbildungen der *Sieben Freien Künste* mit dem Signum der Rute dargestellt werde, sei doch gerade Grammatik ein Fach, das unvorgreiflichen »Basislernstoff«⁸⁴⁵ vermittele, der nicht logisch erschlossen, sondern nur auswendig gelernt werden könne. Ein besonders regelmäßiger Gebrauch der gedächtnisunterstützenden Funktion des Schmerzes im Grammatikunterricht als Hilfe beim Memorieren von Vokabeln und dergleichen ist also durchaus vorstellbar. Das korreliert auch mit der Feststellung Wolfgang Sünkels, in traditionellen Stammeskulturen komme »die Körperstrafe in der Erziehung so gut wie nie«⁸⁴⁶ vor, weil erst die enorme Komplexitätssteigerung des zu vermittelnden Wissens »im Zuge der Staatwerdungen und Schrifterfindungen«⁸⁴⁷ eine Aneignung »durch bloße situative Teilnahme und Mitwirkung«⁸⁴⁸ unmöglich gemacht habe.

Ein prägnantes Beispiel für schmerzbasierter Mnemotechnik bietet die Abbildung des Dichters Hartwig von Raute auf Blatt 248v der *Manessischen Liederhandschrift*. Die Miniatur zeigt den Sänger sitzend, ihm gegenüber steht ein kleiner Botenjunge, der sich bereits halb zum Gehen abgewandt hat, um eine ihm aufgetragene Nachricht zu überbringen. In dem dargestellten Moment trifft die zum Schlag erhobene, flache Hand Hartwigs das Gesicht des Knaben, aus dessen Mund simultan das Blut spritzt.⁸⁴⁹ Ingo F. Walther macht in seinen Erläuterungen zu der Miniatur deutlich:

Die unterhalb der Hand sichtbaren Blutspuren geben der Geste die drastisch gekennzeichnete Bedeutung einer Ohrfeige. [...] Die Ohrfeige konnte im Mittelalter die

steckten und mein Rücken noch nicht heil war. Aber bald waren die früheren Schläge wieder vergessen [...] (Des Johannes Butzbach Wanderbüchlein. Chronika eines fahrenden Schülers. Aus der lateinischen Handschrift übers. v. D. J. Becker. Neustadt an der Aisch 1912. [Unveränderter Nachdruck 1984.] S. 15).

843 Berns, *Liebe und Hiebe*, 2002, S. 250.

844 Ebd.

845 Ebd., S. 252.

846 Sünkel, *Das Problem der Körperstrafe*, 2003, S. 91.

847 Ebd., S. 92.

848 Ebd.

849 Das Volldigitalisat der Handschrift Cod. pal. germ. 848 der Universitätsbibliothek Heidelberg ist online einsehbar unter <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848> [Stand 22.04.2023].

Funktion einer ›Gedächtnisstütze‹ gegenüber Jüngeren bedeuten und war daher für den Betrachter des Bildes durchaus einleuchtend.⁸⁵⁰

Der Schlag ins Gesicht soll dem Kurier also helfen, sich präzise an die zu überbringende Botschaft zu erinnern. Diese Praktik, bedeutende Informationen oder Ereignisse durch einen Schlag gezielt im Gedächtnis zu verankern – im Ritus der Firmung übrigens bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts erhalten – scheint im Mittelalter auch »bei rituellen und rechtssetzenden Akten«⁸⁵¹ häufig Anwendung gefunden zu haben; nicht umsonst spricht man bei der feierlichen Erhebung junger Männer in den Ritterstand vom »Ritterschlag«. Aber auch viele andere Anlässe, die mit Aneignungs- oder Übergangsriten einhergehen, scheinen durch Schläge besonders erinnerbar gemacht worden zu sein.⁸⁵² Für Scott E. Pincikowski ein Hinweis darauf, dass die mittelalterliche Einstellung zu Schmerz eben nicht nur seine »zerstörerische Kraft«⁸⁵³ anerkannte, sondern ihm auch ein gewisses positives »Potential«⁸⁵⁴ zuschrieb.⁸⁵⁵

Trotz alledem darf nicht davon ausgegangen werden, der pädagogische Diskurs im Mittelalter vertrete zur Frage des Rutengebrauchs einhellig die Meinung »je mehr, desto besser« – vielmehr ging es darum, das richtige Maß zu finden.⁸⁵⁶ Dass ein Übermaß an Schlägen in der Erziehung auch kontraproduktiv wirken kann, erklärt schon Konrad von Haslau in seinem *Jüngling* – einem Lehrgedicht aus dem 13. Jahrhundert.⁸⁵⁷ Wie bereits erwähnt, ist Konrad durchaus ein Befürworter der Schmerzpädagogik, doch weist er auch darauf hin, dass übertrie-

850 Codex Manesse, 1988, S. 163; interessant in diesem Zusammenhang auch Walthers Hinweis auf die *Weingartner Liederhandschrift*, die für ihre Miniatur des Dichters die Abbildung aus dem *Codex Manesse* übernimmt, aber scheinbar nicht richtig interpretiert. Hartwig wird hier gezeigt mit einer ausholenden Geste der rechten Hand, seine Linke ruht auf dem Kopf des jungen Boten. In dieser Darstellung allerdings blutet nicht der Mund des Jungen, sondern die Hand des Sängers – noch bevor der Schlag erfolgt ist; (siehe das Volldigitalisat des Codex HB XIII 1 online unter: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz319421317> [Stand 22.04.2023]).

851 Berns, Liebe und Hiebe, 2002, S. 250.

852 Vgl. Art. »Schlag, schlagen«, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1936, Sp. 1095–1104.

853 Pincikowski, Schmerzvolle Erinnerungen, 2010, S. 49.

854 Ebd.

855 Pincikowski verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Vorstellung von der erlösenden Wirkung von Schmerz im christlichen Kultus: »Mittelalterliche Asketen, Märtyrer und Mystiker haben sich selbst Schmerz zugefügt, um das Gedächtnis Christi zu evozieren, wie z. B. die Geißler ihre eigenen Körper gepeitscht haben, um für ihre irdischen Sünden zu büßen und sich die schmerzvolle Geißelung Christi während der Passion ins Gedächtnis zu rufen« (ebd., S. 27f.).

856 Vgl. Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, 1996, S. 239–241.

857 Vgl. Art. »Konrad von Haslau«, in: VL, Bd. 5, 1985, Sp. 194–198.

bene und ungerechtfertigte Züchtigung ein Kind *verzage[n] und verdorr[en]* (KHJ, v. 1207) lasse.⁸⁵⁸

swelch meizoge ist sô bedrozzen
daz er sîn selbes zorn richet
und sich mit scheltworten verspricht,
der hât sîn zuht dâ mite verlorn,
und waer vil bezzer verborn. [...]
unmaezec zuht ist gar ein wiht
(KHJ, vv. 1188–1196)

Dementsprechend wird in diesem Passus auch das »Grundmotiv der Pfennigbuße«⁸⁵⁹ – für jede Verfehlung gegen Konrads Verhaltensregeln muss der Schüler einen Pfennig zahlen – zugunsten des Zöglings umgekehrt: Ein *zuhtmeister* (KHJ, v. 1226), der es mit der Schmerzpädagogik übertreibt, ist Konrad 24 Pfennig oder gar zwei Schilling schuldig (KHJ, vgl. vv. 1227 f.). Damit geht Konrad nicht so weit wie der Dichter der *Vorauer Novelle* oder Hugo von Trimberg, die einem unbotmäßig prügelnden Lehrer negative Auswirkungen auf sein Seelenheil prophezeien, aber auch er sieht eine Verantwortlichkeit des *meisters* gegenüber seinen Schülern, ein Maß zu finden, mit dem er ihnen nicht schadet. Auch Hugo schreibt:

Ze sûr, ze stüeze sint beidiu enwiht,
Daz mittel hât mit sêlden pfliht.
Swer kleiniu kint ze sêre erschrecket,
Guoten sin er ofte erstecket.
(HTR, vv. 12481–12484)

Deutlich später, aber in eine ähnliche Kerbe schlagend, argumentiert Albrecht von Eyb unter Berufung auf Quintilian in seinem *Ehebüchlein* (zweite Hälfte 15. Jh.), Kinder sollten *nicht zuharttighklich noch zusenfftlich erzogen werden. Wann durch herttigkeit werden sie unwillig und ungeschlacht, hassen die lernung und verzweifeln* (AEb, S. 34). Auch Albrecht geht es also vor allem darum, *die meißigkeit* (AEb, S. 34) zu halten – denn gleichermaßen wie übertriebene Züch-

858 Konrad erläutert drei Formen erzieherischen Fehlverhaltens, die alle negative Konsequenzen auf Seiten des Subjekts der Aneignung nach sich ziehen: Der *magezoge* solle das Kind weder verwöhnen noch hungern lassen noch es übermäßig züchtigen (vgl. KHJ, vv. 1037, 1228); auch die körperliche Konstitution eines Schülers konnte scheinbar eine Rolle bei Fragen der Züchtigung spielen. So schreibt Ekkehard IV. über den späteren Abt Burkhard, der aufgrund seiner vorzeitigen Geburt in der Kindheit von schwächlicher Konstitution war: »Der Knabe [...] wurde im Kloster voll Schonung erzogen. Die Brüder aber pflegten ihn den Ungeborenen zu nennen, und weil er vor der Zeit herausgekommen war und ihn später keine Fliege stach, ohne daß er blutete, so sparte der Schulmeister auch die Rute an ihm« (Ekkehard IV.: Die Geschichte des Klosters St. Gallen. Übers. u. erläut. v. Hanno Helbling. Köln, Graz 1958. [=Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 102.] S. 155).

859 Art. »Konrad von Haslau«, in: VI, Bd. 5, 1985, Sp. 196.

tigung dem Charakter eines Kindes schadet, es furchtsam und bockig macht, wirkt sich *zuviel lindigkeit* (AEb, S. 32) negativ aus und wirft ein schlechtes Licht auf den Erziehenden.

3.1.5. Destruktiver Wissenstransfer I: Die Methode der Vermittlung (II)

Wie ist nun vor dem entfalteten Hintergrund mittelalterlicher Schmerzpädagogik die Darstellung der in ihrer Härte unangemessenen *geistliche[n] lère* (VN, v. 50), die den Sündenfall der beiden Knaben ursächlich provoziert und die damit einhergehende Kritik an der Autorität des geistlichen Lehrers, zu bewerten? Zweierlei fällt auf: In der ersten Unterweisungsepisode lässt keine Stelle vermuten, die beiden Zöglinge würden aus Gründen der Strafe oder Abschreckung so streng gezüchtigt – im Gegenteil macht der Text ja deutlich, dass die beiden gleichermaßen aufnahmefähig und -willig für die Lehren ihres *meisters* sind.⁸⁶⁰ Die Motivation für die vielen Schläge dürfte also keine, wie von Klaus Zatloukal angenommen, »Prügelstrafe«⁸⁶¹ sein, sondern das von Berns und Pincikowski beschriebene Bemühen um eine schmerzinduzierte Gedächtnissteigerung. Zatloukal ist aber zuzustimmen, wenn er argumentiert, der Dichter der *Vorauer Novelle* habe die Schmerzpädagogik nicht grundsätzlich missbilligt, »wohl aber [...] deren übertriebene Anwendung«⁸⁶². Das legen die drei Exempel von Bogen, Brot und Jagdfalke nahe, mit denen der Autor die kontraproduktiven Auswirkungen unverhältnismäßiger Erziehungsanstrengungen verdeutlichen will. Am anderen Extrem, also an gar nicht gebackenem Brot (um bei dem Gleichnis zu bleiben), wird man schließlich genauso wenig Freude haben, wie an einem verkohlten. In der mittelalterlichen *rute*-Debatte nimmt der Verfasser eine (im wahrsten Sinne des Wortes) *gemäßigte* Haltung ein und steht damit der Didaxe von Dichtern wie Konrad von Haslau, Hugo von Trimberg und Albrecht von Eyb nahe, die für einen maßvollen Einsatz der Rute plädieren. Schon gut hundert Jahre vor der *Vorauer Novelle* erklärt Anselm von Canterbury einem Abt, der sich bei ihm über die – trotz härtester Züchtigung – Unverbesserlichkeit der jungen Oblaten beklagt:

Durch die Oblation sind sie [die Knaben, MP] in den Garten der Kirche eingepflanzt worden, damit sie wachsen und Gott Früchte tragen. Ihr aber beschränkt sie durch Angst, Drohungen und Schläge so sehr in allem, daß ihnen keinerlei Freiheit bleibt.

860 Wie sich in der zweiten Unterweisungsepisode in der städtischen Zauberschule zeigt, ist Schmerzpädagogik nicht notwendig, wo ein Schüler empfänglich für die zu erlernende Lehre ist.

861 Zatloukal, Die *Vorauer Novelle*, 1978, S. 246, Anm. 32.

862 Ebd.

Solcherart maßlos unterdrückt tragen sie üble Gedanken wie Dornengestrüpp zusammen, hegen und nähren sie mit solcher Kraft, daß sie sich völlig verstockt allem entziehen, was ihrer Besserung dienen könnte.⁸⁶³

Nicht allein die übertriebenen Schläge sind es, die in der *Vorauer Novelle* demoralisierend auf die Zöglinge wirken, auch »die Überlastung der Jünglinge mit Lehrstoff«⁸⁶⁴ wird kritisiert: *mit geistlicher lere / begunde er die degene über laden* (VN, vv. 52f.). Mit den Inhalten überfordert der Klosterlehrer seine Schüler und bewirkt damit nur, dass die beiden jedes Interesse am Unterricht verlieren. Eine Konsequenz, die schon Plutarch in seiner *Kinderzucht* beschrieben hat und die in der Literatur des Mittelalters immer wieder diskutiert wird.

Da arbeiten denn die Väter darauf hin, daß ihre Söhne in allem schneller (als ihre Mitschüler) obenan stehen, und überlasten sie in diesem ehrgeizigen Streben mit Arbeiten, die ihre Kräfte übersteigen. Davon erschöpft, sinken sie ab und sind [...] nicht (mehr) zum Lernen bereit. Wie nämlich die Pflanzen bei maßvollem Begießen wachsen, bei zu reichlichem aber Ersticken, ebenso wächst die Seele durch richtig angepaßte Arbeit, während sie bei übermäßiger Belastung untergeht.⁸⁶⁵

»[Ü]bermäßige intellektuelle Anstrengung«⁸⁶⁶, so Michael Mecklenburg, wurde im Mittelalter und darüber hinaus als potentiell schädlich für junge Lerner eingeschätzt. Er verweist im Rahmen seiner Beschäftigung mit dem *Knaben Spiegel* auf die Präventivmaßnahmen des *zuchtmeisters* Felix, die beiden ihm schutzbefohlenen Knaben nicht nur zu unterrichten, sondern auch mit ihnen zu spielen und in der Natur spazieren zu gehen, wohl wissend, *das zūvil emsiges anhalten zū der lernung nicht anders geburt dann Melancolia und andere schwere zūfell* (KSR, S. 14). Eine ähnliche Befürchtung hegt der Vater des jungen Heiligen im *Alexius F.*⁸⁶⁷ einer Legendenbearbeitung aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.⁸⁶⁸

[...] ich vörchte sere
ist das wir das kint zuo lere
tuont das es werde leit

863 Zitiert nach: Eadmeri monachi Cantuariensis Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis. The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer. Edition with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. London 1962, p. 37; die deutsche Übersetzung nach Arnold, Kind und Gesellschaft, 1980, S. 102f.

864 Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 246, Anm. 32.

865 Plutarch: Kinderzucht. Griechisch und Deutsch. 2., verb. Aufl. Erlangen 1947, Kap. 13, S. 43, 45.

866 Mecklenburg, Mildernde Umstände, 2007, S. 58.

867 Im Folgenden zitiert nach: Altdeutsche Dichtungen. Aus der Handschrift hg. v. dem Königl. Preuß. Regierungs-Medizinal-Rathe Dr. A. Meyer und dem Kaufmanne E. F. Mooyer. Quedlinburg, Leipzig 1833. Sigle: AF.

868 Art. »Alexius«, in: VL, Bd. 1, 1978, Sp. 229f.

lere krencket kintheit
unde nymmet in freude unde krafft
(AF, vv. 122–126)

Der Vater fürchtet in der Auseinandersetzung mit der Mutter, die dem Sohn unbedingt eine gelehrte Ausbildung zukommen lassen will, Alexius könnte durch den Unterricht Schaden nehmen. Die Mutter, die schon früh die Begabung ihres Sohnes erkannt hat (vgl. AF, vv. 91–96), setzt sich letzten Endes zwar gegen den Vater durch und sorgt dafür, dass dem Kind *die besten meister* (AF, v. 139) zugeführt werden, der Erzähler betont aber explizit, der Knabe lerne nur dank göttlicher Gnade *one alle pin* (AF, v. 149). Hier kommt zweifellos der *puer senex*-Topos zum Tragen, durch den auf spätere Ruhmestaten des exzeptionellen Kindes vorausgewiesen wird – gleichzeitig offenbart sich hinter der poetischen Schablone aber die Überzeugung, die Natur eines Kindes könne unter übermäßiger intellektueller Anstrengung Schaden nehmen.

Die wohl bekannteste Figur der mittelhochdeutschen Dichtung, die unter der übermäßigen Unterweisung in der Kindheit leidet, ist der *arbeitsaelic[e]* (T, v. 2130) Titelheld in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. Über 70 Verse (vgl. T, vv. 2060–2130) hinweg schildert der Erzähler die Auswirkungen der sehr erfolgreichen, aber eben auch belastenden Erziehung des Protagonisten von seinem siebten bis zu seinem 14. Lebensjahr, die Auslandsreisen, intensive Buchlektüre, Fremdsprachen- und Musikunterricht sowie Reit- und Kampfübungen umfasst. Als prototypisches Heldenkind⁸⁶⁹ ist Tristan natürlich ein Musterbeispiel an Begabung und Fleiß, die ausgedehnten Studien gehen allerdings nicht spurlos an ihm vorüber:

daz was sîn erstiu kêre
ûz sîner vriheite.
dô trat er in das geleite
betwungenlicher sorgen,
die ime dâ vor verborgen
und vor behalten wâren.
in den ûf blüenden jâren,
dô al sîn wunne solte entstân,
dô er mit vrôuden solte gân
in sînes lebens begin,
dô was sîn beste leben hin.
dô er mit vrôuden blüen began,

869 Vgl. Pörksen/Pörksen, Die ›Geburt‹ des Helden, 1980, S. 261; Anette Gerok-Reiter dagegen sieht in Gottfrieds *Tristan* eine modifizierte Form des Kindheitenschemas vorliegen und bezieht sich dabei vor allem auf die Entführungs- und Aussetzungsepisode in der Kindheitsgeschichte, die Tristan zeitweise als defizientes Heldenkind zeigt (vgl. Gerok-Reiter, Kindheitstopoi, 2009, S. 113–136).

dô viel der sorgen rife in an,
 der maneger jugent schaden tuot,
 und darte im siner vröuden bluot.
 in siner êrsten vriheit
 wart al sîn vriheit hin geleit.
 der buoche lêre und ir getwanc
 was sîner sorgen anevanc.
 (T, vv. 2068–2086)

Die Symptome dieser ›Lernkrankheit‹, die sich vor allem auf die Gemüter der betroffenen Zöglinge zu schlagen scheint, werden immer wieder ähnlich beschrieben: Melancholie, Verlust an Freude, Kraft und Sorglosigkeit, Zweifel. Michael Mecklenburg vermutet einen Zusammenhang mit »der schon bei den Kirchenväter[n] diskutierten Sünde der *acedia*«⁸⁷⁰, die im Mittelalter allerdings eine recht große Bandbreite an Deutungen entfaltet, »die schwer miteinander zu vereinbaren sind: I. als Faulheit oder Trägheit, II. als spirituelle Erfahrung, III. als Melancholie«⁸⁷¹. Auch Werner Post unterstreicht, dass es »die Acedia schlechthin«⁸⁷² nicht gebe und das dahinterstehende Konzept mehrfachen Modifikationen unterworfen gewesen sei. Im Folgenden soll ihre Entwicklung in der gebotenen Kürze nachgezeichnet werden, um Mecklenburgs Vorschlag zu überprüfen.

Die auch als Versuchung durch den »Mittagsdämon«⁸⁷³ bekannte Sünde, als Begriff auch in der Septuaginta schon mehrfach vertreten, gewinnt ihre christliche Bedeutung bei den Wüstenvätern.

From a rather inconspicuous place in the vocabulary of classical and Hellenistic Greek it was raised to the dignity of denoting one of the main temptations in the Christian ascetic life, a dignity which it should retrain up to the Renaissance and beyond.⁸⁷⁴

Evagrius Ponticus scheint der erste gewesen zu sein, der sich eingehend mit dem Konzept beschäftigt und *acedia*, hier eine spezielle Form der Langeweile, als die gefährlichste Versuchung des asketisch lebenden Anachoreten beschrieben hat. Er versteht *acedia* als

870 Mecklenburg, *Mildernde Umstände*, 2007, S. 58, Anm. 3; zum Begriff der *acedia* vgl. Art. ›Trägheit‹, in: LThK, Bd. 10, 1965, Sp. 302f.; eine umfassende Darstellung der *acedia*-Tradition von ihren Ursprüngen im altchristlichen Mönchtum über das gesamte Mittelalter hinweg bieten Wenzel, *The Sin of Sloth*, 1967 und Post, *Acedia*, 2011; vgl. außerdem Flüeler, *Acedia und Melancholie im Spätmittelalter*, 1987, S. 379–398; zu Parallelen zwischen den Begriffen *melancholie* und *acedia* in ihrer Entwicklung seit der Antike siehe Theunissen, *Vorentwürfe der Moderne*, 1996.

871 Flüeler, *Acedia und Melancholie im Spätmittelalter*, 1987, S. 379.

872 Post, *Acedia*, 2011, S. 34. [Hervorhebung im Original]

873 Art. ›Trägheit‹, in: LThK, Bd. 10, 1965, Sp. 303.

874 Wenzel, *The Sin of Sloth*, 1967, p. 10.

psychic exhaustion and listlessness caused by the monotony of life and the immediate surroundings or by the protracted struggle with other temptations; occasionally, this boredom also bespeaks a soul that is still too much attached to sensual pleasures. Its effects are dejection, restlessness, hatred of the cell and the monk's brethren, desire to leave and seek salvation elsewhere [...].⁸⁷⁵

In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts nimmt Johannes Cassianus *acedia* als sechstes Hauptlaster in seine Achtlasterlehre auf und klassifiziert sie, gemeinsam mit der Traurigkeit (*tristitia*), als ein Laster »born from inner movements«⁸⁷⁶. Zentral ist Cassians Idee der Tochttersünden, die aus den Hauptlastern resultieren. Für die *acedia* beschreibt er Faulheit, Schläfrigkeit, Rücksichtslosigkeit, Rastlosigkeit, Unbeständigkeit von Geist und Körper, Geschwätzigkeit und Wissbegierde als solche Tochttersünden.⁸⁷⁷ Im Lasterkatalog Gregors des Großen aus dem sechsten Jahrhundert n. Chr. kommt *acedia* dagegen nicht vor. »Seit Gregor [...] konkurriert[] mit dem Achtlasterkatalog ein Siebenlasterkatalog«⁸⁷⁸, in dem *tristitia* und *acedia* zu einem Laster verschmolzen sind.⁸⁷⁹ Die nachfolgende Auseinandersetzung mit den beiden Werken gebiert einen Kompromiss:

Gregory's seven principal vices became the seven ›deadly sins‹, but his *tristitia* was replaced by Cassian's *acedia*. Until this solution was achieved, in the twelfth century, the two schemes lived side by side, sometimes even in works by the same author.⁸⁸⁰

Selbst innerhalb der Lasterkataloge und -beschreibungen stellt Wenzel im Mittelalter einen Bedeutungswandel der *acedia* fest. Bis ins 12. Jahrhundert wird sie bei den kirchlichen Autoren eher als physische Schwäche, als tatsächliche Trägheit und Schläfrigkeit des Körpers verstanden, gegen die es bei der Ausübung mönchischer Gebets- und Wachepflichten anzukämpfen gilt.⁸⁸¹ Diese Vorstellung verlagert sich mehr und mehr nach Innen und wird zunehmend als spirituelle Nachlässigkeit verstanden, ein Mangel an Innbrunst und Eifer bei der Ausübung religiöser Handlungen, der weiteren Versuchungen Tür und Tor öffnet und dementsprechend gefährlich ist. Zu den Verfechtern dieser Anschauung

875 Ebd., p. 5.

876 Ebd., p. 20.

877 Vgl. ebd., p. 21.

878 Christoph Flüeler, *Acedia und Melancholie im Spätmittelalter*, 1987, S. 380.

879 Siegfried Wenzel schließt das aus den Tochttersünden von Gregors *tristitia*, die eine Kompilation von Cassians Tochttersünden der *acedia* und *tristitia* zu sein scheinen; er räumt aber ein, es sei weder sicher, dass Gregor Cassians Lasterlehre kannte, noch, dass ihm das Konzept der *acedia* bekannt war – in seinem Werk komme das Wort auch nur ein einziges Mal vor (vgl. *The Sin of Sloth*, 1967, p. 24–28).

880 Ebd., p. 28.

881 Wenzel verweist unter anderem auf das Beispiel des Heiligen Rodulphus, der sich der Legende nach beim Rezitieren von Psalmen wachhielt, indem er sich von an der Decke seiner Zelle befestigten Seilen baumeln ließ (vgl. ebd., p. 30).

gehört unter anderem Thomas von Aquin, der in seiner Schrift *Über das Böse* den *acedia*-Begriff so methodisch entfaltet, wie kein anderer Autor vor oder nach ihm. Er definiert das Laster als *tristitia de bono divino*, eine Art innerliche Aversion einer Person gegen das eigene spirituelle Wohl, »a lack of desire for God and cheerlessness in activities that relate to Him directly«⁸⁸². Die »Heimsuchung durch *Acedia*«⁸⁸³ vollzieht sich bei Thomas in drei Schritten: Verlust der Freude an und »Wegfliehen von Gott«⁸⁸⁴, gefolgt von Stillstand, Schläffheit und Stumpfsinn, die wiederum ein Hinwenden zu weltlichen Freuden verursachen.⁸⁸⁵ Die Wurzel der *acedia* sieht er in den widersprüchlichen Neigungen von Geist und Körper, andere Quellen machen ein Ungleichgewicht der Körpersäfte oder die Unausgewogenheit von Anstrengung und Ruhe für ihr Entstehen verantwortlich und raten je nachdem zu Abwechslung bei den täglichen Verrichtungen und Entspannung nach geistigen Anstrengungen durch Spaziergänge, Fasten oder das Hören von Musik.⁸⁸⁶

Dem gelehrten Diskurs der Theologen steht die »populäre« *acedia*-Vorstellung gegenüber, die den christlichen Laien vermittelt und eingeprägt werden sollte.⁸⁸⁷ Sie ist deutlich praktischer und lebensnäher formuliert, wie Christoph Flüeler am Beispiel der um 1236 entstandenen Lastersumme des Wilhelm von Peyraut gezeigt hat. Die *Summa de vitiis* ist ein wichtiges »Quellwerk für deutschsprachige katechetische Literatur«⁸⁸⁸ und »eine besonders umfängliche und europaweit überaus häufig tradierte«⁸⁸⁹ theologische Schrift. Wilhelm interessiert sich darin weniger für Fragen der Definition, sondern erläutert konkret, warum das Laster abzulehnen ist, welche Töchtertünden aus ihm hervorgehen und mit welchen Mittel es zu bekämpfen ist.

Wilhelm hat ein ganz anderes Zielpublikum als die Autoren älterer Lasterdarstellungen. Während Evagrius für seine Mitbrüder in der Wüste [...], Cassian für seine Kloster-

882 Ebd., p. 50.

883 Theunissen, Vorentwürfe der Moderne, 1996, S. 36.

884 Ebd.

885 Vgl. ebd., S. 36f.

886 Vgl. Wenzel, *The Sin of Sloth*, 1967, p. 32, 59f.

887 Ausgelöst wurde eine verstärkte laikale Auseinandersetzung mit dem Laster einerseits wohl durch die Bestimmung des Vierten Laterankonzils, jeder Christ müsse wenigstens einmal im Jahr zur Beichte gehen und das Sakrament der Buße erhalten, andererseits durch ein verstärktes Bemühen des Klerus, den Gläubigen die zentralen Moralvorstellungen und Glaubensinhalte des Christentums näherzubringen (vgl. ebd., S. 68f.).

888 Wolf, *Todleicher sund*, 2016, S. 68; Wolf macht eine volkssprachige Rezeption der *Summa de vitiis* vor allem im Bereich der Textsorten Volks- und Kanzelpredigt, Kurztraktat und katechetische Enzyklopädien wahrscheinlich. Als Beispiele führt er unter anderem die Predigten des Johannes Geus und Marquards von Randegg *Erkenntnis der Sünde* (eine Übersetzung des *Summa*-Kompilats Heinrichs von Langenstein) an (vgl. ebd., S. 68, 71).

889 Ebd.

brüder und -schwestern [...] schrieb, verfaßte Wilhelm seine Summe für Prediger, die die christlichen Pflichten den Laien vermitteln mussten.⁸⁹⁰

Dementsprechend ist sein *acedia*-Konzept auch sehr handlungsorientiert. Er stellt sie vor allem als eine Vernachlässigung der christlichen Pflichten dar, aber auch allgemein als Faulheit bei täglichen Verrichtungen, die nicht dem göttlichen Willen zu Fleiß und Arbeit entspricht. Seine Herangehensweise steht exemplarisch für die populäre Auseinandersetzung mit dem Thema, wie sie in religiös-didaktischer Literatur stattfand: Zum einen wird häufig die Frage nach den Töchteründen der *acedia* behandelt, deren Anzahl allerdings stark variiert. (Wilhelm liefert eine besonders ausführliche Liste und zählt insgesamt 16 Abkömmlinge der *acedia* auf – darunter *indevotio*, *tristitia in devino servitio*, *tadium vitae* und *desperatio*.⁸⁹¹) Zum anderen werden Versäumnisse besprochen, die aus dem Laster resultieren: das Fernbleiben von Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen und der Verzicht auf das Sakrament der Beichte, aber auch das Ausführen dieser Handlungen ohne die angemessene Hingabe, was sich darin äußert, dass der Betroffene während der Messe einschläft oder das Gebet der anderen Besucher durch Geplauder stört. In Belangen des Müßiggangs dagegen tut er sich hervor und begeistert sich für Spiele, häufige Bäder, Zauberei und Beschwörungen.⁸⁹²

Die Überschneidungen in der Beschreibung der Entstehung, des Verlaufs und den Auswirkungen der *acedia* und den Symptomen intellektueller Überlastung zu unterrichtender Kinder in den volkssprachigen Texten, sind, denke ich, deutlich; eine direkte Verbindung der beiden Phänomene scheint allerdings nicht zu existieren – auch Mecklenburg nennt keine solche Quelle. Geistige Überforderung als Ursache des Lasters spielt in keiner der verschiedenen Entwicklungsstufen des *acedia*-Konzepts eine zentrale Rolle⁸⁹³ – in diesem Zusammenhang werden häufiger Langeweile, Lebensüberdruß, physische Entbehrungen und Nöte, körperliche Veranlagung oder tiefe Betrübniß genannt. Ob man also grundsätzlich von einem direkten Zusammenhang zwischen dem Laster der Trägheit und den negativen Auswirkungen übermäßigen Lernens, wie sie zum Beispiel den jungen Tristan treffen, sprechen kann, lässt sich nicht abschließend beantworten. Sicher ist hier auch zu bedenken, dass mit *acedia* »ein vergleichs-

890 Flüeler, *Acedia und Melancholie im Spätmittelalter*, 1987, S. 383.

891 Vgl. Wenzel, *The Sin of Sloth*, 1967, p. 79.

892 Vgl. ebd., p. 83ff.; außerdem Post, *Acedia*, 2011, S. 70.

893 ›Intellektualismus‹ wird eher als Merkmal und Folgeerscheinung der *acedia* verstanden; die intellektuelle Beschäftigung mit weltlichen Fragen ersetzt das Streben nach Gott. »Der Acediöse will sich sowohl alle Mühe, die sich [...] aus dem Status der gefallenen Natur ergibt, als auch die Leiden der Nachfolge Christi ersparen, zugunsten rascherer, zeitlicher Befriedigung (*negligentia*)« – was sich unter anderem in übertriebener, unstillbarer Neugier (*curiositas*) äußern könne (Post, *Acedia*, 2011, 50f. [Hervorhebung im Original]).

weise elitäres Konzept«⁸⁹⁴ vorliegt, das trotz seiner späteren laienhaften Interpretation wohl immer der mönchischen Lebensform nahestand. Dementsprechend aber bietet sich eine Deutung der ersten Unterweisungsepisode der *Vorauer Novelle* vor dem Hintergrund der zeitgenössischen *acedia*-Vorstellung durchaus an. Seit den Anfängen des frühchristlichen Mönchtums »eine der Grundversuchungen des Mönchslebens«⁸⁹⁵, die in ihrer schlimmsten Konsequenz ein Verlassen der brüderlichen Gemeinschaft nach sich ziehen kann, erlangt *acedia* im 13. Jahrhundert, also im Entstehungsjahrhundert der *Vorauer Novelle*, den Höhepunkt ihrer Bedeutung gleichermaßen in der Gelehrten Diskussion wie in der populären Auseinandersetzung mit ihr. Sei der Dichter nun in einem laikalen oder weltlich-gebildeten Kontext zu verorten, die Wahrscheinlichkeit einer elementaren Vertrautheit mit den Inhalten der Lasterkataloge scheint sehr hoch. Davon abgesehen ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Handlungsverlauf seiner Dichtung auffällig mit den Grundzügen der *acedia*-Vorstellung korreliert: aus einer Situation der körperlichen Entbehrungen und geistigen Überlastung heraus verlassen die beiden Jünglinge die brüderliche Gemeinschaft, wenden sich weltlichen Wissenschaften zu und beenden ihr Leben – jedenfalls was einen der beiden betrifft – in *desperatio*. Die *Vorauer Novelle* führt den Rezipienten also geradezu prototypisch Verlauf und Konsequenzen der *acedia* vor, als deren Töchteründen *curiositas* und *desperatio* gelten und mit der selbst ein Interesse für Zauberei einhergehen kann. Für die Deutung der Klosterepisode heißt das nun aber, dass die Methoden des Klosterlehrers ursächlich den Sündenfall der Jünglinge bedingen, als sie sich im Zuge seiner Bemühungen um sie von sündenfreien Kindern (vgl. VN, v. 33) zu lasterhaften Jünglingen wandeln. In diesem Sinne ist das Einwirken des *meisters* auf die ihm Schutzbefohlenen als destruktiv zu bezeichnen. Unter seiner Anleitung verkehren sich die genuin positiven Anlagen der Zöglinge ins Gegenteil, sie kehren sich von ihrem Platz in der gottgewollten Seins-Ordnung ab und verschließen sich gegenüber der für sie vorgesehenen Lebensform, auf die sie vorzubereiten eigentlich die Aufgabe des Lehrers gewesen wäre. Der Vorgang von Vermittlung und Aneignung zwischen den Generationen scheitert an den angewandten Mitteln und damit auch der Prozess der intergenerationellen Weitergabe, dessen Ziel es ist, jene »Kenntnisse[], Fertigkeiten, Motive[]«⁸⁹⁶ zu vermitteln, die eine Nachfolgeneration in Stande setzt, die von ihnen »gesellschaftlich erforderten und geforderten Tätigkeiten auszuführen«⁸⁹⁷. Dieses Urteil ist auch nicht dadurch zu relativieren, dass – wie Christian Schneider betont – »bei aller Kritik an der Strenge

894 Post, *Acedia*, 2011, S. 34.

895 Art. »Trägheit«, in: LThK, Bd. 10, 1965, Sp. 303.

896 Sünkel, *Generation*, 1997, S. 198.

897 Ebd.

der Klosterzucht der Ausbruch der Knaben von vornherein als Abwendung von Gott und damit negativ zu bewerten ist«⁸⁹⁸. Dass das Verlassen des Klosters nicht die Zustimmung der Erzählinstanz findet, wird im Text ausdrücklich gesagt und soll hier auch nicht angezweifelt werden. Es ist Schneider aber nicht zuzustimmen, die Erzählung würde dadurch die Schuldlast doch wieder stärker in Richtung der beiden Freunde verschieben, wird doch zuvor kein Zweifel daran gelassen, dass der Meister das Verderben bringende Verhalten erst ursächlich bewirkt. Außerdem muss angemerkt werden, dass das Verlassen des Klosters an sich noch nicht in die Katastrophe führt. Es ist aber die Grundlage dafür, dass weitere schädliche Einflüsse auf die Jünglinge einwirken können, umso mehr als *der werlde süeze* (VN, v. 85) ihre Wirkung auf die beiden nicht verfehlt. Je länger sie sich in der Welt aufhalten – *von tac ze tac ie baz und baz* (VN, v. 111) – umso mehr entfernen sie sich von ihrem reinen Ausgangszustand, wenden sich in ihrem ganzen Wesen (vgl. VN, v. 109) den Verlockungen der weltlichen Freuden zu: *ze süntlichen dingen / wâren [si] wol bereitet* (VN, vv. 126f.). Unter dieser Voraussetzung leitet sich die zweite Unterweisungsepisode ein, in der Wissenstransfer und Verlust des Seelenheils noch intensiver aneinanderges koppelt werden.

3.1.6. Destruktiver Wissenstransfer II: Das Objekt der Vermittlung

Auch für die Deutung der zweiten Unterweisungssequenz im Rahmen der städtischen Zauberschule, eingeleitet durch einen knappen Erzählerkommentar, der prospektiv die katastrophalen Auswirkungen der Hinwendung zur sündigen Welt auf die Jünglinge erörtert, lohnt es sich, den Abweichungen von der lateinische Vorlage wieder besondere Beachtung zu schenken. Dem Klosterleben entflohen und damit *von der himelischen tür* (VN, v. 100) gesprungen, schlagen die beiden Gefährten einen Weg ein, der *dâ leitet in den tôt* (VN, v. 103). Als sie eine Stadt⁸⁹⁹ erreichen und von der sich dort befindlichen schwarzen Schule erfahren, begeben sie sich sogleich *mit vröuden* (VN, v. 140) an den Ort des unheilbringenden Geschehens. Gleichsam noch an den Toren der Stadt werden

898 Schneider, Das Motiv des Teufelsbündners, 2005, S. 178.

899 Was Anton Schönbach (Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 79) im Kommentar zu seiner Edition nur vorschlägt, nimmt Leopold Kretzenbacher (Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen, 1975, S. 305) als gegeben an, nämlich dass es sich bei jener Stadt um Toledo handeln müsse. Tatsächlich nimmt der Text keine eindeutige Lokalisierung vor; der einzige Hinweis auf die Lokalität ist die Begrüßung der Jünglinge durch den Zaubrerlehrer, die er *in wälsche* (VN, v. 146) vorbringt. Insofern ist Schönbach wohl zuzustimmen, dass der Schauplatz der zweiten Unterweisungsepisode als »ein gewisses Land ausserhalb Deutschlands« (Schönbach, 1899 [2005], S. 79) vorzustellen ist.

sie vom *schuolherren* (VN, v. 143) persönlich in Empfang genommen, der sie freundlich und lachend willkommen heißt (vgl. VN, vv. 142–148), sie auf ihre Bitten hin zu seinem Schulhaus führt und sie, nach mehrfacher Warnung vor dessen gefährlichen Inhalten, aus einem Zauberbuch zu unterrichten beginnt. Das Hauptaugenmerk dieser Episode liegt auf der Anbahnung einer Übereinkunft zwischen Meister und Schüler über eine Vermittlungskonstellation, bei der vor allem die Folgeschwere des Unterrichtsinhalts zur Debatte steht. Der eigentliche Unterricht wird aus nachvollziehbaren Gründen nicht *en détail* dargestellt, doch erhält der Rezipient Einblick in den Lehrstoff der schwarzen Schule, wenn der Meister zusammenfassend schildert:

[...] »nû leset dar
und nemet wizzeclichen war,
was ditz und daz bediute
und wie man wise liute
mit zauber müge verkêren.
dar nâch wil ich iuch lêren
wîp unde man betriegen,
gote und der werlte liegen,
dem tiuvel roufen und besuern. [...]«
(VN, vv. 225–231)

Das geschilderte Szenario, allen voran die Figur des Zaubерlehrers, ist eine Erfindung des volkssprachigen Bearbeiters, der »die unpersönlichen [Ausführungen] der Vorlage«⁹⁰⁰ wohl auch hier wieder in der Absicht umgestaltet, ihrem prädestinatorischen Programm entgegenzuwirken. Ein wichtiges Ergebnis dieser Umgestaltung ist die durch Erweiterung des Figurenpersonals geschaffene Möglichkeit, die Anbahnung der Unterweisung in Form eines Dialogs zwischen vermittelndem und aneignenden Subjekten entfalten zu können. (Passagen aus der Vorlage werden teils wörtlich, teils summierend eingebunden.) Das lässt an die Ausführungen Martin Kintzingers denken, der mehrfach unterstrichen hat, dass das Mittelalter »Wissenstransfer [grundsätzlich] als Kommunikationsergebnis«⁹⁰¹ verstand:

Unterricht und Lehre, Schule und Universität wurden im Mittelalter [...] ausnahmslos als Ausdruck der Tradition von Lehrinhalten und der Persönlichkeit ihrer Vermittlung verstanden [...] Maßgeblich blieb die persönliche Gemeinschaft des Lehrers mit seinen Schülern, unabhängig davon, um welchen Lehrer, um welche Art des Unterrichts und um welche Inhalte es sich im einzelnen handelte.⁹⁰²

900 Ebd., S. 75.

901 Kintzinger, *Institutionen der Bildung*, 2003, S. 6.

902 Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 41.

Wenn also der Dichter der *Vorauer Novelle* in seinem Text – entgegen seiner Vorlage – diese usuelle Unterrichtssituation nachbildet, so liegt der Schluss nahe, dass er den Unterrichtscharakter des Dargestellten besonders hervorheben wollte.⁹⁰³ Im Gegensatz dazu gibt die *Erste Reuner Relation* das Geschehen in Form einer knappen, beschreibenden Erzählung ohne Figurenrede wieder: In der Stadt angekommen, beginnen sich die beiden Gesellen mit unterschiedlichen Studien zu befassen, worunter Nekromantie nur eine von vielen ist – für die sie sich aber nach und nach besonders zu interessieren beginnen.⁹⁰⁴ Sie verschaffen sich ein Buch, das in die Geheimnisse der schwarzen Magie einführt. Obwohl sie zunächst davor zurückschrecken – auf dem Umschlag steht eine deutliche Warnung vor den Konsequenzen der Rezeption des Buches geschrieben –, akzeptieren sie doch schnell den Preis, den sie für ihr Tun zu zahlen haben werden: den Tod der Seele. Um in der Kunst der Nekromantie fortschreiten zu können, schließen sie einen Pakt mit dem Teufel, beginnen das Gelernte auch praktisch anzuwenden und häufen dabei Sünde auf Sünde. Darauf aufbauend legt der Erzähler in einem weiteren Kommentar seine Prädestinationsvorstellung dar. Die beiden Sünder, keinen Gedanken an Tod oder Strafe verschwendend, missbrauchen die Geduld Gottes, der bis zur Zeit der Abrechnung seinen Zorn zurückhält. Beide des Todes würdig, ist aber doch nur einer zur Verdammung bestimmt (vgl. RR, S. 45f.).

dederat illis Deus tempus penitendi. quia eo usi sunt in superbiam, sic Dei abusi sunt paciencia: secundum duriciam suam et cor inpenitens thesaurizaverunt sibi iram in die irae, ambo filii irae, ambo digni morte. evangelium illud impletum est in eis: ›unus assumetur et alter relinquetur.‹ (RR, S. 46)

Als eine Konsequenz daraus sind die im Anschluss gestaltete Sterbeszene und der Disput über eine mögliche Errettung der Seele durch Reue kurz und theoretisch gehalten. Eine tatsächliche Umkehr ist nicht möglich. Knapp handelt der Verfasser des lateinischen Textes den Tod des einen, die Buße des anderen Gefährten ab, um mit der Schilderung der Höllenschau, welcher deutlich der größte Stellenwert in der Erzählung zukommt, zum spektakulären Finale der Dichtung zu kommen.

Der Verfasser der deutschen Bearbeitung gestaltet die zweite Unterweisungssequenz im Gegensatz dazu sehr ausführlich und lebendig, getragen durch expressive Beschreibungen [z. B. des Zauberbuches (vgl. VN, vv. 175–177) und

903 Auch in die Beichtszene arbeitet der Dichter der *Vorauer Novelle* eine Dialogsequenz zwischen Beichtvater und reuigem Sünder ein (vgl. VN, vv. 576–601), während sie der lateinische Text als reinen Erzählerbericht realisiert.

904 Die Handlung wird also nicht so sehr auf die schwarzen Künste zugespitzt erzählt, wie das in der deutschen Bearbeitung der Fall ist. Diese allgemeinere Darstellungsweise lässt alle gelehrt Auseinandersetzung außerhalb des Klosters in einem fragwürdigen Licht erscheinen.

seines Inhaltes (vgl. VN, vv. 225–235)], häufige direkte und indirekte Reden und das Erzeugen eines Spannungsbogens mithilfe des Strukturmusters der dreifachen Warnung (vgl. VN, vv. 160–165, 180–190, 205–210). Der Ermahnung durch das Zauberbuch, wie sie auch im lateinischen Text geschildert wird, werden zwei weitere vorgeschaltet, die der Verfasser dem Meister der Zauberschule in den Mund legt. Dreifach und in sich steigender Dringlichkeit werden die beiden Gefährten also auf die Gefahren eines Studiums der schwarzen Künste hingewiesen, alle drei Male schieben sie die Einwände jedoch beiseite und beharren darauf, unterwiesen werden zu wollen. Die Erzählstrategie dahinter ist klar: Es soll kein Zweifel daran gelassen werden, dass die beiden sehenden Auges und aus freiem Willen ihr Seelenheil aufs Spiel setzen. Der Rezipient wird hier nicht Zeuge einer Verführung oder Täuschung zweier naiver Knaben. Das wird unter anderem an einem Rückverweis auf die erste Unterweisungsepisode deutlich, wenn der Zuberlehrer erinnert:

»nû sît ir doch gewesen
in gotes schuole und hânt gelesen:
swer lernen wil diu zouberbuoch
der muoz den swinden gotes vlouch
ûf sîne sêle enphâhen.«
(VN, vv. 161–165)

Die im Zuge des Klosterunterrichts erworbenen Kenntnisse sind ihnen also noch gegenwärtig und die beiden Gesellen sich vollkommen über die Folgen ihres Ansinnens im Klaren. Das zeigt sich nicht zuletzt in ihrer Erwiderung auf diese erste Warnung des Zuberlehrers, wenn sie meinen, es solle ihn nicht bekümmern, *ob junge schuolaere / von vrîheit des herzen / eteswenne smerzen / an der sêle enphiengen* (VN, vv. 168–171). Trotz ihres Wissens über die möglichen Konsequenzen für ihr Seelenheil wollen sie also ›aus freien Stücken‹ in den schwarzen Künsten unterrichtet werden.

Der Schulherr gibt sich fürs Erste geschlagen, führt die Neuankömmlinge zu seiner Wirkungsstätte und lässt das Zauberbuch herbeitragen. Bevor er es aber aufschlägt, erfolgt die zweite Warnung, in der er ihnen prospektiv beschreibt, dass eine Zeit kommen werde, da *des grimmen tôdes slac* (VN, v. 182) sie von dem Buch vertreiben und ihre Seelen unter großen Schmerzen Satan zuführen werde.⁹⁰⁵ Wieder tun sie die Mahnungen ab, diesmal mit dem Hinweis, eine solche Drohung *gezaeme wol alten wîben* (VN, v. 193). Das Buch wird aufgeschlagen und offenbart auf seiner ersten Seite die dritte und drastischste Warnung: *hie hebet sich ane der sêle tôt* (VN, v. 205). An dieser Stelle schrecken die beiden Gefährten nun doch für einen Moment zurück und wechseln ängstliche Blicke

905 Tatsächlich wiederholt sich die Formulierung vom *grimmen tôdes slac* (VN, v. 528) im Moment der Höllenfahrt.

(vgl. VN, vv. 216f.). Die Nachfrage des Meisters, ob er ihnen weiter vorlesen solle, bejahen sie aber nichtsdestotrotz und nach der ausführlichen Schilderung der durch die Lektüre des Zauberbuches zu erwerbenden Fähigkeiten (vgl. VN, vv. 225–235), bekunden sie ein letztes Mal deutlich ihren Willen, die Zauberkunst zu erlernen:

[...] »herre, des biten wir
durch hübschheit iuwer tugende!
seht niht ane unser jugende,
ob diu si ein teil ze kranc!
lest uns, des müezet ir höhen danc
von uns und von der werlte hân.
uns entriege sin und herzen wân,
ezn sol iuch niht geriuwen.
des wir gote wol getrûwen.«
(VN, vv. 236–244)

Klaus Zatloukal deutet die drei Warnungen als potentielle »Umkehrstationen«⁹⁰⁶, die dem Dichter dazu dienen, »seine gegenüber der Vorlage abweichende Ansicht über die Wechselbeziehung von Tat und Lohn«⁹⁰⁷ deutlich zu machen. Dass die beiden Knaben diese Umkehrmöglichkeiten nicht nutzen, unterstreicht ihr Abkommen vom Pfad der Tugend als freien Willensentscheid und wird damit von Zatloukal zurecht als eine weitere Strategie gewertet, den Prädestinationsgedanken der Vorlage zu hintergehen.⁹⁰⁸

Wenn dieser Gegenentwurf nun aber darauf beharrt, dass die Jünglinge wesentlich gegen Gott handeln und nicht umkehren, obwohl sich ihnen mehrfach die Möglichkeit dazu bietet, stellt sich die Frage, ob dieses Handeln motiviert wird. Geschieht das nicht, ließe sich der Verdacht, Überreste prädestinatorischen Gedankenguts würden »quasi durch die Hintertür«⁹⁰⁹ wieder in die Erzählung geraten, wohl nicht ganz abtun.⁹¹⁰ Klaus Zatloukal sieht ihr Handeln im »jugendliche[n] Übermut und [der] kindliche[n] Naivität«⁹¹¹ der Jünglinge begründet, die sich seiner Meinung im Dialog zwischen Meister und Schülern immer wieder erzeige.

906 Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 252.

907 Ebd.

908 Er geht in seiner Interpretation noch um einiges weiter, wenn er in den Warnungen und den daran geknüpften Umkehrmöglichkeiten einen antiprädestinatorischen Gottesentwurf erkennt, der statt eines schrecklichen, einen warnenden und also »guten, am Schicksal des Einzelmenschen teilnehmenden« Schöpfer impliziere (vgl. ebd.).

909 Schneider, Das Motiv des Teufelsbündners, 2005, S. 184.

910 Schneider sieht in der mehrfach zitierten Vorstellung eines zornigen Gottes, wenn schon keine »prädestinatorische Färbung« (S. 184) der *Vorauer Novelle*, so doch eine Unstimmigkeit in der Konzeption des Textes (vgl. ebd., S. 182–185).

911 Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 247.

Die dem Meister zugestandene *hübschheit* seiner Tugenden, die Anrufung Gottes zur Bestätigung, daß er seine Lehrtätigkeit nicht bereuen werde, zeigen deutlich den inneren Zustand der Jünglinge.⁹¹²

Diese Interpretation greift meiner Ansicht nach zu kurz. Sieht man sich die Argumentation der Erwiderungen an, mit denen die beiden auf die Warnungen reagieren, fällt auf, dass sie immer wieder ihr jugendliches Alter zur Sprache bringen, das mögliche Konsequenzen in weite Ferne rücken lässt. Sie sprechen von sich selbst als jungen Schülern, deren Seelen zwar *eteswenne* (VN, v. 170), also ›vielleicht irgendwann‹, Schaden nehmen könnten, auf die Drohungen, die höchstens alten Frauen angemessen seien, aber keinen Eindruck machen – und erst die deutlichen Worte des Zauberbuches, der Tod der Seele beginne jetzt und hier und damit nicht in ferner Zukunft, bringt, wenn auch keine Einsicht oder Umkehr, so doch Ernüchterung. Die beiden Jünglinge scheinen im Vertrauen auf ihr jugendliches Alter die göttliche Gnadenbereitschaft zu überschätzen – eine Sünde, die in der theologischen Literatur als *praesumptio* (dt. ›Vermessenheit‹) bezeichnet wird.⁹¹³ Was unter diesem Begriff zu verstehen ist, variiert in den verschiedenen Quellen. Er kann sowohl die vermessene Überzeugung meinen, dem Sünder werde nach seinem Tod auch ohne Reue die göttliche Vergebung zuteil, als auch ein bedenkenloses Sündigen in Erwartung eines langen Lebens, das einem vermeintlich viel Zeit für spätere Reue lasse.⁹¹⁴ Auch das »Vertrauen auf Rechtfertigung durch eigene gute Werke«⁹¹⁵ wird in einigen Fällen unter *praesumptio* subsumiert.⁹¹⁶ All diesen Deutungen gemeinsam ist ein sich »verkalkulierende[r] Mißbrauch der Erbarmenserwartung«⁹¹⁷ durch den Sünder. Genau entgegengesetzt und deswegen oft als Schwestersünde der *praesumptio* bezeichnet, ist die *desperatio*, ein Verzweifeln »am eigenen Heil aus Unter-

912 Ebd.

913 Leopold Kretzenbacher kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er den beiden Zauberschülern die folgenden vier Sünden zugeschrieben sieht: *desperatio*, *obstinatio*, *impoenitentia* und *praesumptio*. Er erläutert allerdings nicht, worin er dieses Urteil begründet sieht (vgl. Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen, 1975, S. 308).

914 Vgl. Ohly, *Desperatio* und *Praesumptio*, 1976, S. 518; der Beitrag von Friedrich Ohly ist in der germanistischen Mediävistik nach wie vor die maßgebliche Grundlage bei einer Beschäftigung mit der Bedeutung und Darstellung von *desperatio* und *praesumptio* in der mittelhochdeutschen Literatur. Ohly spürt ihnen und den sich verändernden und variierenden Konzepten, die sich dahinter verbergen, auf Basis einer breiten Quellenschau nach, die vom Alten Testament über die lateinischen Kirchenväter bis zu literarischen Texten des Mittelalters, der Frühen Neuzeit und darüber hinaus reicht, mit dem Ziel, »das bei allen Eintönungen Bleibende zur Anschauung« (ebd., S. 500) zu bringen.

915 Ebd., S. 518.

916 Nach Ohly finden sich beispielweise bei Augustinus zwei mögliche Ausprägungen der *praesumptio*: Selbstgerechtigkeit oder das berechnende Sündigen im Vertrauen auf göttliches Erbarmen (vgl. ebd., S. 519).

917 Ebd., S. 519.

schätzung [...] der Gnade«⁹¹⁸. Beide Sünden werden von Gott nicht vergeben. »Mit in den Tod genommen ohne Reue, bewirken sie die ewige Verdammnis.«⁹¹⁹

In theologischen wie literarischen Quellen werden *praesumptio* und *desperatio* häufig gemeinsam besprochen, da sie als die beiden einander entgegengesetzten Extreme eines zerstörten Gleichgewichts aus Furcht und Hoffnung verstanden werden. Ein Übermaß an Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit führt in die Verzweiflung, ein Übermaß an Hoffnung auf göttliche Gnade in die Vermessenheit. Trotz dieser Gegensätzlichkeit handelt es sich dabei nicht unbedingt um

alternative Möglichkeiten christlichen Erfahrens und Verhaltens [...], sondern können auch als vom einen ins andere kraß umschlagende Phänomene betrachtet werden, wenn man vom Gipfel der Vermessenheit in Verzweiflung abstürzt«⁹²⁰.

In der *Vorauer Novelle* scheint dies der Fall zu sein. Während die *desperatio* in der Sterbeszene aber unzweifelhaft eine zentrale Rolle spielt und vom Erzähler als letztendlicher Grund für die Höllenfahrt des Verstorbenen erkannt wird (vgl. VN, vv. 564–569), ist von *praesumptio* im Text nicht ausdrücklich die Rede. Ein Blick in andere volkssprachige Dichtungen, die sich mit einer ähnlichen Thematik befassen, erhärtet aber den Verdacht, dass das entschiedene Fehlverhalten der beiden Knaben in der städtischen Zauberschule aus ihrer vermessenen Gnadenerwartung resultiert. Zieht man in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Ausführungen im *Gregorius*-Prolog (vgl. Gr, vv. 1–176) als Vergleich heran, in dem die Schwestersünden *praesumptio* und *desperatio* mit den deutschen Wörtern *vürgedanc*⁹²¹ und *zwifel* bezeichnet und ausführlich besprochen werden, fallen deutliche Parallelen auf. So heißt es dort über die vermessene Gnadenerwartung »jugendlicher« Sünder:

swer durch des hellescher gen rât
den trôst zuo sîner jugent hât
daz er dar ûf sündet,
als in diu jugent schündet,
daz er gedenket dar an:

918 Ebd., S. 499.

919 Ebd.

920 Ebd., S. 531.

921 Für weitere Möglichkeiten, die Sünde der *praesumptio* im Mittelhochdeutschen zu bezeichnen, verweist Friedrich Ohly (vgl. ebd., S. 501f., 531f.) auf das Gedicht *Die Messe* des Strickers – hier ist die Rede von *getruwen ze vil* (Die Kleindichtung des Strickers. Gesamtausgabe in fünf Bänden. Hg. v. Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler, Robert E. Lewis. Bd. 2. Gedicht Nr. 11–40, Göppingen 1974, Nr. 12, S. 50–101) –, und auf eine Predigt von Johannes Tauler, in der er von *praesumptio* als *eine valsche zuoversicht und ein vermessenheit* (Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hg.v. Ferdinand Vetter. Berlin 1910. [=Deutsche Texte des Mittelalters. 11.] S. 282, Z. 27) spricht.

›dû bist noch ein junger man,
aller dîner missetât
der wirt noch vil guot rât:
dû gebüezest si in dem alter wol‹,
der gedenket anders denne er sol.
er wirt es lihte entsetzet,
wande in des willen letzet
diu êhafte nôt,
sô der bitterliche tôt
den vürgedanc richet
und im daz alter brichet
mit einem snellen ende.
(Gr, vv. 7–23)

Was hier im *Gregorius* theoretisch durchgespielt wird, setzt die *Vorauer Novelle* in Handlung um: Den jungen Mann, der sich ob seiner Jugend in Sicherheit wiegend allerlei weltlichen Lastern hingibt, nimmt ein plötzlicher Tod scheinbar verfrüht aus dem Leben und versagt ihm, aller *gnaden ellende* (Gr, v. 24), so die Möglichkeit, seine Taten zu bereuen. Im Moment der Todesgewissheit nämlich schlägt die vermessene Gnadenerwartung des Sterbenden in Zweifel um, dass Gott die begangenen Sünden vergeben könne:

mîn leben muoz sich neigen
in daz abgründe
wan mîner swaeren sünde
enwil got niht vergessen.
(VN, vv. 390–393)

Mag das Sterben für den Sünder auch unerwartet einsetzen, so wird er doch nicht verfrüht aus dem Leben gerissen. Denn wie der Erzähler mehrfach deutlich macht, haben ihn und seinen Gefährten ihre übermäßigen Sünden stark altern lassen. Jung an Jahren werden beide aufgrund ihrer sündigen Lebensweise vor der Zeit zu alten Männern.⁹²²

in überigem huore
begunden si dô alten
mit sünden manecvalten
von tac ze tac ie baz ie baz.
(VN, vv. 284–287)

922 Dass dieser Alterungsprozess beide Gefährten betrifft, zeigt sich auch am Vergleich von Adler und reuigem Sünder in der Beichtszene. Sein Bekenntnis und die in wahrer Reue vergossenen Tränen versetzen ihn in den Zustand seiner ursprünglichen Reinheit zurück, was im Bild des sich Verjüngens ausgedrückt wird (vgl. VN, vv. 614–616).

Der Tod kommt also nicht als göttliche Strafe in Form eines frühen Endes. Es ist die Last der angehäuften Sünden, die das Ende ihrer beider Leben schneller heranrücken hat lassen. Doch ob sie nun keusche Jungfrauen verführen, sich aus Habgier unrechtmäßig bereichern oder der Völlerei und Trunksucht frönen – ihr sündhafter Lebenswandel ist stets rückgebunden an das in der Zauberschule erworbene Wissen. Vor ihm wird zunächst ausdrücklich gewarnt – *hie hebet sich ane der sêle tôt* (VN, v. 205) – und mit Beginn der Wissensaneignung, versinnbildlicht durch das Öffnen des Buches als der materiellen Manifestation seines Inhalts, beginnt auch der Sündenfall der Knaben:

dô si die kunst enphiengen,
wie snelle si dô viengen
nâch des buoches urkunde!
die kunst der tiefen sünde
die begunden si dô üeben
(VN, vv. 249–253)

Besonders aufschlussreich an dieser Textstelle ist die Koppelung der beiden Begriffe *kunst* und *sünde*: Das Wissen und die Fähigkeiten, die die Gefährten sich aneignen, und die Sünden, die sie begehen und die sie vor der Zeit altern lassen, werden in eins gesetzt. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Christian Schneider, wenn er das Zauberbuch »nicht nur als Träger bösen Wissens«⁹²³ versteht, sondern als »die Verkörperung der Sünde selbst«⁹²⁴. Damit ist in dieser zweiten Unterweisungsepisode also das Objekt der Vermittlung – der Lehrinhalt – als destruktiv zu bewerten. Die Subjekte der Vermittlung und Aneignung dagegen agieren in diesem Weitergabeprozess durchaus erfolgreich. So erscheint zum Beispiel der städtische Schulmeister in seiner Funktion als Wissensvermittler augenfällig der Figur des geistlichen Lehrers entgegengesetzt. Das zeigt sich schon in der Begrüßungsszene, wenn er den potentiellen Schülern lachend und

923 Schneider, Das Motiv des Teufelsbündners, 2005, S. 180.

924 Ebd.; Schneiders Interpretation lässt an die Vorstellung vom Buch »als magische Präsenz« (Curschmann, Das Buch am Anfang und am Ende des Lebens, 2009, S 18) denken, wie sie das europäische Mittelalter im Zusammenhang legendarischer Texte aus der Antike übernommen hat. Dieser Auffassung nach werden Schriftstücke, aber auch ganze Bücher als Repräsentanten ihres Inhalts begriffen: »Die Vorstellung magischer Wirkung von Geschriebenem bei Krankheit aller Art und gerade auch bei der Geburt hatte seit Jahrhunderten einen festen Platz in der Volksmedizin. Zauberformeln oder Segen werden vorgelesen oder auf Pergamentstreifen und anderen Objekten reifiziert, die dann getragen, aufgelegt, sogar verzehrt werden. Auch dass ein ganzer Codex bei entsprechendem Inhalt heilende oder proäretische Wirkung ausübt, ist alter Bestandteil christlichen Wunderglaubens« (ebd., S. 15). Das Zauberbuch der *Vorauer Novelle* als Realpräsenz dämonischer Wirkkraft, dessen Studium schon einen Teufelspakt bedeutet (vgl. auch Hofmeister, Altdeutsche Texte, 2014, S. 479), scheint, wenn auch in negativer Umkehrung, demselben Vorstellungskontext zuzugehören.

zwinkernd⁹²⁵ entgegengeht, sie freundlich willkommen heißt und sie persönlich zur Zauberschule geleitet. Auch von Züchtigungsmaßnahmen scheint er keinen Gebrauch zu machen und selbst seine Versuche, die beiden Gefährten von ihrem Seelenheil gefährdenden ›Weiterbildungsplänen‹ abzubringen, könnten als Reflex der bereits diskutierten Fürsorgepflicht des Lehrers gegenüber seinen Schülern interpretiert werden. In gleicher Weise wie also kein Zweifel daran gelassen wird, dass der Gegenstand der Vermittlung verwerflich ist, erscheint die Methodik des Zaublehrers der strengen Härte des ersten *meisters* entgegengesetzt. Die beiden Knaben sind dementsprechend ebenso willige Gefäße für die schwarzmagischen Lehrinhalte des Zaublehrers, wie sie es bei ihrem Eintritt ins Kloster für die geistliche *lère* ihres ersten *meisters* waren – hier allerdings ohne den Wunsch zu entwickeln, den Vermittlungsvorgang vorzeitig abubrechen. Zu einem Bruch kommt es erst durch die plötzliche Erkrankung und den Tod des einen Freundes, die zu einem Schlüsselereignis im Leben des anderen Freundes werden, wenn er verzweifelt versucht, den Sterbenden zu Umkehr und Einsicht zu bewegen.

Bevor wir uns dieser dritten Unterweisungsepisode zuwenden können, gilt es sich aber noch kurz der Bruchstelle zu widmen, die den Text trotz aller Versuche seines Verfassers, dem prädestinatorischen Grundgedanken seiner Vorlage entgegenzuwirken, durchzieht. Die Frage, warum der eine Gefährte tödlich erkrankt und zur Hölle fährt, während der andere gesund bleibt und deswegen errettet werden kann, wird in der *Vorauer Novelle* nicht explizit geklärt. Bis zum Moment der Erkrankung in v. 298 erfolgt keinerlei Ausdifferenzierung der beiden Figuren. Es ist von ihnen durchgängig nur in der dritten Person Plural die Rede und noch in v. 295 betont der Erzähler ein letztes Mal, beide hätten sich gleichermaßen den göttlichen Zorn zugezogen. Trotzdem erkrankt und stirbt nur einer von ihnen, wodurch natürlich Raum für eine prädestinatorische Deutung entsteht, der die Interpreten immer wieder beschäftigt hat. Klaus Zatloukal zum Beispiel sieht die plötzlich einsetzende Krankheit als Zeichen einer Besessenheit, die den einen Zauberschüler beim Studium des Zauberbuchs überfällt. Er meint in der Beschreibung der Symptome einen epileptischen Anfall zu erkennen:

Der krankhafte Anfall setzt mit einer blitzartigen Ohnmacht ein. [...] Exakt folgt er den Symptomen der hinfallenden Krankheit. Die Bewußtlosigkeit wird abgelöst von

925 Schönbach (Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 48) transkribiert hier *schaechend* (VN, v. 145), was *schielend* bedeuten würde; Albert Leitzmann macht dagegen glaubhaft, dass hier *schehend* (also ›mit den Augen zwinkernd‹ [vgl. Art. ›schēhen‹, in: Lexer, Bd. 2, Sp. 682]) stehen müsste (vgl. Zur *Vorauer Novelle*, 1941, S. 192).

schweren Krampfstößen und Zuckungen, Schaum tritt vor den Mund, es kommt zu Zähneknirschen, Zungenbiß und Schweißausbrüchen.⁹²⁶

Zatloukal verweist auf die lange Tradition der Verknüpfung von Epilepsie und Besessenheit, wie sie auch die mittelalterliche Medizin schon kannte, und leitet daraus das Unvermögen des Kranken ab, sich im entscheidenden Moment auf die Gnade Gottes zu besinnen.⁹²⁷ Die Verdammung träfe nach dieser Interpretation den einen Gefährten also vor allem deswegen, weil er wenigstens einmal öfter mit dem Zauberbuch zutage war als sein Kumpan. Der Gesunde, so heißt es nämlich im Text, weiß nichts vom plötzlichen Siechtum seines Freundes, muss erst von zwei Jünglingen darüber benachrichtigt werden und sich an den Ort des Geschehens begeben (vgl. VN, vv. 314–321). Dieses eine Mal – und jedenfalls das erste Mal im gesamten Text – waren die beiden also nicht im Doppelpack unterwegs (vgl. VN, vv. 314–321). Ausgehend von der Prämisse, dass in der zweiten Unterweisungsepisode Lehre und Sünde in eins gesetzt werden, ist es durchaus vorstellbar, dass dieses Mehr an Zauberstudium so fatale Konsequenzen für den einen Schüler nach sich zieht. Dafür spräche auch der, wie der Erzähler betont, weise Ratschlag (vgl. VN, v. 334) des herbeieilenden Freundes an den Dahinsiehenden, sich aus der Zauberschule und somit aus dem schädlichen Einflussbereich des Zauberbuches⁹²⁸ entfernen zu lassen (vgl. VN, vv. 335–337). Die Einsicht kommt zu spät; wie sich in der nächsten Unterweisungsepisode zeigen wird, hat sich die destruktive Wirkung des vermittelten Wissens so weit entfaltet, dass eine Rückkehr zum Ausgangszustand für den einen Gefährten nicht mehr möglich ist.

3.1.7. Auswirkungen destruktiven Wissenstransfers: Das Subjekt der Aneignung

Das Sterben des Verdammten gestalten sowohl die *Erste Reuner Relation* wie die *Vorauer Novelle* in Form eines Dialogs zwischen den beiden Freunden aus – Schönbach hat aber auch in diesem Fall bereits auf die großen quantitativen wie qualitativen Unterschiede zwischen lateinischer Vorlage und volkssprachiger Bearbeitung hingewiesen:

Das Gespräch in der deutschen Dichtung verbraucht das von der lateinischen Vorlage gegebene Material durchaus nicht vollständig, bereichert es aber andererseits sehr und verleiht ihm einen völlig anderen Charakter. In *R* erscheint die Unterredung als eine

⁹²⁶ Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 250.

⁹²⁷ Vgl. ebd., S. 251–254.

⁹²⁸ Vgl. dazu auch Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 79 und Zatloukal, Die Vorauer Novelle, 1978, S. 251f.

gelehrte Disputation zweier wohlgeschulter Theologen, die mit Bibelstellen argumentieren, Worte auffangen, Interpretationskünste treiben, und deren Absicht ist, sich gegenseitig zu überzeugen. V lässt das theologische Wesen ganz zurücktreten, schöpft allerdings auch aus den allgemeinen religiösen Vorstellungen der Zeit, rückt andere populäre Bibelworte ein und wendet das Interesse des Gespräches auf den rein menschlich ergreifenden Vorgang [...].⁹²⁹

Zentraler Gegenstand des Gesprächs ist die vehemente Weigerung des sterbenden Freundes, den göttlichen Gnadenwillen auf sich selbst anzuwenden [*mîn leben muoz sich neigen / in daz abgründe, / wan mîner swaeren sünde / enwil got niht vergessen*. (VN, vv. 390–393)], und die verzweifelte Versuche des Gesunden, ihn doch noch zu einer späten Umkehr zu bewegen und damit der Verdammung zu entreißen. Nur eine Träne, ein Seufzer der Reue sei nötig, so erinnert der Freund den Sterbenden, damit die göttliche Gnade, die keinen Menschen der Verdammung anheimfallen lassen wolle, ihre Wirkung entfalten könne. Zur Bekräftigung seiner Lehre verweist er auf den rechten Schächer, dem aufgrund seiner Bekenntnisse bei der Kreuzigung von Jesus persönlich die Errettung verheißen wurde (vgl. Lk. 23,43). Der mit dem Tod ringende Sünder bleibt völlig unbeeindruckt von den Überzeugungsbemühungen des Freundes, beharrt auf der Unentschuldbarkeit seiner Sünden und formuliert deutlich sein ›Verzweifeln‹ an Gott:

[...] »vil lieber vriunt mîn:
der erbarmherzic schepfer dîn
der helfe dir, ich bin verzaget
an im und an der reinen maget,⁹³⁰
diu in in ganzer kiusche gebar.«
(VN, vv. 473–477)

Das mittelhochdeutsche Verb *verzagen* entspricht in diesem Kontext lat. *desperare*⁹³¹ – der »theologische[n] Verzweiflung«⁹³² und damit einer geistigen Haltung, die nicht grundsätzlich die Existenz Gottes bestreitet oder ihm allgemein seinen Gnadenwillen abspricht, sondern sich nur auf die Einzelperson des Sünders bezieht.

929 Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 78f. [Hervorhebung im Original]

930 Dass der Sterbende hier extra auf sein Verzweifeln auch an der Gottesmutter hinweist, könnte auf einen Reflex der *Theophilus*-Tradition hindeuten, in der der Teufelsbündner durch Maria gerettet wird (vgl. Art. ›Theophilus-Legende‹, in: LexMa, Bd. 8, 1997, Sp. 667).

931 Vgl. Kretzenbacher, Teufelsbündner, 1968, S. 58; zur Entwicklung von *verzagen* und *verzweifeln* im theologischen Kontext vgl. Kretzenbacher, Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen, 1975, S. 303, 308.

932 Ohly, *Desperatio* und *praesumptio*, 1976, S. 515.

Nach Friedrich Ohly ist *desperatio*

nicht epidemisch, sondern das Ende einer persönlichen Erfahrung. Das Gewährwerden des Ausmaßes der eigenen Schuld bewirkt eine Verkenntung Gottes dahin, daß seine Gnadenkraft an dem auf dieser einen Seele lastenden Sündenberg auf ihre Grenzen stieße [...].⁹³³

Aus dieser Haltung heraus argumentiert auch der ehemalige Zauberschüler und offenbart dabei ihre innere Widersprüchlichkeit, wenn er erwidert, dem denselben Verfehlungen schuldig gewordene Freund könne Gott noch helfen, nicht aber ihm selbst. Es drängt sich fortwährend der Eindruck auf, dass der Sterbende gar nicht gerettet werden will. Mit Friedrich Ohly gesprochen:

Der Unglaube an Gottes Vermögen, die Sünde zu vergessen [...] nimmt Gott die Möglichkeit des Vergessens [...] Menschlich-theologische Hilfe greift nicht, wo der Arme sich versteift, entschlossen zur Verzweiflung weiteres Gespräch [verweigert].⁹³⁴

Darum auch erhebt der mittelalterliche theologische Diskurs die *desperatio* zur schwersten aller Sünden.⁹³⁵ Die »mit Christi Erlösung zugesagte Gnade für sich ausschlagen«⁹³⁶ und sich aus freiem Willen »für den Abgrund entscheiden«⁹³⁷, das wird von Gott nicht vergeben.⁹³⁸ Auch die *Vorauer Novelle* rückt, wie bereits angedeutet, die Vorstellung des Verzweifeln als eine freie Willensentscheidung ins Zentrum. Durch die Krankheit und den bevorstehenden Tod verwirrt und verängstigt, so Leopold Kretzenbacher, verhärte sich der Geist des Kranken und zeige so in seinem Verzagen »das Furchtbare des Willensentscheides einer *desperatio*«⁹³⁹. Die Versuche des Gesunden, sich dem entgegenzustemmen, müssen scheitern – auch aus Gründen der extra- wie intradiegetischen Wissensvermittlung. Einem extradiegetischen Wissenstransfer verpflichtet, sieht es das pädagogische Programm der Erzählung vor, seinem Publikum die möglichen Folgen sündhaften Handels bis in seine letzte und schrecklichste Konsequenz vor Augen zu führen – im Prolog wurde schließlich formuliert, den Rezipienten am Beispiel

933 Ebd.

934 Ohly, *Der Verfluchte und der Erwählte*, 1976, S. 64.

935 Auch die Beschäftigung mit der Verzweiflung als sogenannter »Endsünde« geht weitestgehend auf Augustinus zurück, der als erster die Bibelstellen über die nicht zu vergebende Lästerung des Heiligen Geistes (siehe Mt. 12,31; Mk. 3,29; Lk. 12,10) als »endgültige Unbußfertigkeit und Verzweiflung an der Gnade Gottes« ausdeutet (Ohly, *Desperatio und praesumptio*, 1976, S. 505). Deswegen wird die *desperatio* auch als *paccatum in Spiritum Sanctum*, Sünde wider den Heiligen Geist, bezeichnet (vgl. Kretzenbacher, *Zur desperatio im Mittelhochdeutschen*, 1975, S. 308).

936 Ohly, *Desperatio und praesumptio*, 1976, S. 504.

937 Ebd.

938 Als Gegenbeispiel für einen Sünder, der auch in der größten Schuld sich nicht der Verzweiflung hingibt, verweist Ohly auf den Inzestheiligen Gregorius (vgl. ebd., S. 499).

939 Kretzenbacher, *Zur desperatio im Mittelhochdeutschen*, 1975, S. 306.

von zwein degenkinden (VN, v. 27) bilde und lère (VN, v. 26) dartun und dadurch die süezen gotes vorhte (VN, v. 24) in ihre Herzen eingeben zu wollen.⁹⁴⁰ Die Darstellung von Todeskampf, theologischer Verzweiflung und Höllenfahrt des Verdammten verleiht der belehrenden Kraft der Dichtung ein Gewicht, wie die Errettung beider Freunde es wohl nicht im Stande wäre. Auch Klaus Zatloukal urteilt, es sei

die dichterische Absicht, den fürchterlichen Todeskampf des Jünglings als abschreckendes und damit erzieherisches Mittel einzusetzen, nicht zu übersehen. Dieses Sterben steht daher auch in scharfem Kontrast zum lächelnden Entschlummern heiligmäßiger Männer und Frauen (z. B. in Legenden, Bischofsviten usw.).⁹⁴¹

Christian Schneider sieht »die didaktische Intention der Novelle«⁹⁴² insgesamt »weniger in einer tröstenden als in einer warnenden Perspektive an den Sünder gerichtet«⁹⁴³. Dem mag schon allein aufgrund der texträumlichen Gewichtung der Sterbeszene zuzustimmen sein, nichtsdestotrotz darf aber nicht übersehen werden, dass die *Vorauer Novelle* beide Möglichkeiten erzählt und so durchaus auch einer potentiellen Vergebung ihren Platz einräumt. Damit scheint der Text ganz der bereits in der *praesumptio*-Diskussion erwähnten Vorstellung verpflichtet, nur ein Gleichgewicht von Furcht und Vertrauen vermöge den Gläubigen vor der Verdammung zu schützen. Außerdem wird rein handlungslogisch die Umkehr des gesunden Freundes maßgeblich erst durch die Verdammung des Verzweifelten motiviert. Es ist dabei bemerkenswert, dass sich der Dialog der beiden Gefährten terminologisch in dieselben pädagogischen Begrifflichkeiten kleidet, wie die erste Vermittlungsepisode – so zum Beispiel, wenn der Gesunde seinen Versuch, den sterbenden Freund zu einer Reuebekundung zu überreden, als *wisen* und *lëren* (vgl. VN, v. 507) bezeichnet, oder wenn der Verzweifelte *gen sînes vriundes lère* (VN, v. 470) anschreit und damit gegen das Wissen, das sie beide in der Klosterschule erworben haben. Nichtsdestotrotz ist der intragenerationelle Unterweisungsversuch des Gesunden eindeutig als non-hierarchische Vermittlung zwischen zwei Gesprächspartnern »auf Augenhöhe« gezeichnet. Autoritätsmarker wie die Ansprache des Lehrenden als *meister* oder *herre* fehlen hier wenig überraschenderweise. Der Gesunde besinnt sich im Kampf um die

940 Die *Vorauer Novelle* vereint damit auf wohl einmalige Weise Vorbild- wie Abschreckungswirkung, die mittelalterlichen und auch frühneuzeitlichen *desperatio*-Erzählungen inhärent ist. Friedrich Ohly merkt dazu an, dass in diesem Zusammenhang die Vorbildliteratur allerdings deutlich überwiege: »Nur ganz Außer-Ordentliche, abschreckende Exempla wie Judas und Doctor Faustus, gehen – zum Schaudern – als der Verzweiflung Opfer in die Verdammnis« (*Desperatio und praesumptio*, 1976, S. 516). Der verdammte Zauberschüler befindet sich also in prominenter Gesellschaft.

941 Zatloukal, Die *Vorauer Novelle*, 1978, S. 253.

942 Schneider, Das Motiv des Teufelsbündners, 2005, S. 177.

943 Ebd.

Seele des verzweifelnden Freundes offensichtlich wieder auf jene *lère* des Heiligen Geistes (vgl. VN, v. 407), die ihm vor seiner Klosterflucht zu eigen war (vgl. VN, v. 34), und beschwört den Freund mehrfach, sich auch an das religiöse Wissen zu erinnern, über das sie einst gelesen und das sie sich angeeignet haben: *du weist wol daz geschriben ist* (VN, v. 339); *daz weistû selber baz denne ich* (VN, v. 385); *dû hast dicke und oft gelesen* (VN, v. 406); *gedenke daz er gesprochen hat* (VN, v. 410); *gedenke daz dû hâst gelesen* (VN, v. 458).⁹⁴⁴ Auch diese Textstellen weisen deutlich darauf hin, dass zwischen den beiden Freunden kein tatsächliches Wissensgefälle besteht. *daz weistû selber baz denne ich* (VN, v. 385), so erinnert der Gesunde seinen sterbenden Freund. Damit wird aber nicht nur die Rollenverteilung von Subjekt der Vermittlung und Subjekt der Aneignung uneindeutig, es wirft auch die Frage auf, worin das Objekt der Vermittlung eigentlich besteht, das hier transferiert werden soll. Offensichtlich hat der Terminus *lère* hier eine andere Konnotation als in den vorhergehenden Unterweisungsepisoden. Es scheint weniger darum zu gehen, neues Wissen zu vermitteln, als den Verzweifelnden dazu zu bringen, das bereits erworbene Wissen auf sich selbst anzuwenden und ihm entsprechend zu handeln. Übersetzt man das Dargestellte in die terminologische Dichotomie von Bildungs- und Handlungswissen, wie Martin Kintzinger sie in den Wissenschaftsdiskurs eingeführt hat,⁹⁴⁵ scheitert die Aneignung an der Transferleistung reinen Bildungs- in Handlungswissen. Der Gesunde, nicht im geistigen Ausnahmezustand der *desperatio* verhaftet, hat dem Sterbenden gegenüber einen Wissensvorsprung, als er weiß, wie auf Basis des Gelernten richtig zu handeln wäre: die begangenen Sünden beichten, sie beweinen und aus tief empfundener Reue seufzen. [Eben dies alles wird er selbst in seinem späteren Beichtgespräch tun (vgl. VN, vv. 602–613).] Der tief in seine Verzweiflung Verstrickte aber kann und will aus den oben angeführten Gründen den Anweisungen des Freundes (vgl. z. B. VN, vv. 404–421) keine Folge leisten, versucht sie sogar fortwährend und mit zunehmender Vehemenz zu blockieren, indem er zum Beispiel dem Gesunden den Mund zu verbieten sucht (vgl. VN, vv. 429–431) oder ihn unterbricht, bevor ihm weiterer Rat erteilt werden kann (vgl. VN, vv. 494f.). Damit bestätigt die Sterbeszene die im Rahmen der pädagogischen Generationentheorie so zentrale Feststellung, dass der Erfolg jeder Vermittlungsleistung grundlegend vom Aneignungswillen

944 Schönbach sieht die Anrufungen der Schriftkenntnisse des Verzweifelnden gekoppelt an die jeweils vorausgehenden, seiner Ansicht nach weniger biblisch als volksreligiös geprägten Argumente des Gesunden (vgl. Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 80f.). Das scheint wenig plausibel, da gerade für diese Abschnitte Schönbach selbst eine Reihe von Bibelstellen nennt, aus denen der Erzähler geschöpft zu haben scheint.

945 Ausführlich zu Kintzingers Wissensbegriff siehe die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt zur pädagogischen Generationentheorie als Analyseinstrumentarium literarischer Texte in den methodischen Vorüberlegungen.

des Subjekts der Aneignung abhängig ist. Wo Aneignungsleistung verweigert wird, muss Vermittlung zwangsläufig scheitern.⁹⁴⁶ Das muss letztlich auch der Gesunde in der Sterbeszene der *Vorauer Novelle* einsehen. Resigniert stellt er fest, »ich sihe wol, daz dich niemen kan / gewîsen noch gelêren« (VN, vv. 506f.), als er erkennt, wie fruchtlos seine Anstrengungen unter den Vorzeichen der *desperatio* seines Gefährten sind. Aber obwohl er den Sterbenden nicht zur Umkehr bewegen kann, erlangt er, wie bereits angedeutet, im Zuge des von ihm unternommenen Unterweisungsversuchs doch immerhin selbst innere Einsicht und schafft damit die Voraussetzung für seine eigene Rettung.

Noch aber ist durchaus auch der Nachhall des in der zweiten Unterweisungsepisode erworbenen nekromantischen Wissens zu spüren. So jedenfalls kann die an den sterbenden Freund gerichtete Bitte gedeutet werden, dem Gesunden an seinem 30. Todestag zu erscheinen:

›ich bite dich, vriunt, ob dû maht,
daz dû mir an der drîzegen naht,
ûf jenem berge werdes schîn.
sich, vriunt, daz ist diu bete mîn.«
(VN, vv. 519–523)

Gero von Wilpert hat darauf hingewiesen, dass in der zwar erst deutlich später einsetzenden »theoretisch-theologischen Fachliteratur über Teufelsspuk und Gespenster«⁹⁴⁷, wie sie zum Beispiel Johannes Hartliebs *Buch aller verbotenen Kunst, des Unglaubens und der Zauberei* darstellt, eine solche Übereinkunft als eindeutig schwarzmagische Praktik qualifiziert wird, die einen Teufelsbund erfordere und den »Verlust des Seelenheils nach sich ziehe«⁹⁴⁸. Vergleicht man die betreffende Stelle bei Hartlieb mit der Passage in der *Vorauer Novelle*, fallen trotz des zeitlichen Abstands deutliche Parallelen auf:

Item mer ist ain grosse frag, ob ein mensch ainen sterbenden menschen mûg wider geladen, das er chomme zwischen den dreissig tagen und im sag, wie es umb in ain gestalt hab. Darynn sol dein fürstlich gnad gar wol besynnt sein und sich darvor hüten, wann es ist vast schedlich, wann der tüffel mist sich vast darein, das ist mir wissentlich.⁹⁴⁹

Die Bitte des Hinterbliebenen um Wiederkehr, die Zeitspanne von genau 30 Tagen, das alles erinnert doch stark an die Verabredungsszene der *Vorauer Novelle* (vgl. VN, vv. 510–527). Unter der Voraussetzung, dass jede »Verabredung

946 Vgl. Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 90.

947 Wilpert, Die deutsche Gespenstergeschichte, 1994, S. 74.

948 Ebd., S. 75.

949 Johannes Hartlieb: Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei. Hg., übers. u. komm. v. Falk Eisermann u. Eckhard Graf. Ahlerstedt 1989. (=Esoterik des Abendlandes. 4.) S. 15.

mit Sterbenden über ihre Wiederkunft«⁹⁵⁰ nekromantische Kenntnisse erfordert, ist es also plausibel, dass der Gesunde zum Zeitpunkt der Bitte durchaus noch unter dem destruktiven Einfluss des in der Zauberschule erworbenen Wissens steht. In diesem Augenblick selbst noch nicht geläutert, so könnte man argumentieren, trifft er eine Verabredung, die er, nachdem er bereut, gebeichtet und sich wieder in seinen Ursprungszustand zurückversetzt hat, eigentlich nicht mehr einhalten kann. Diese Interpretation ist nicht nur ein Argument gegen den Fragmentstatus der *Vorauer Novelle* und für ein intendiertes Textende nach der Beichte, sondern widerspricht auch der Auffassung, es würde sich bei der Verabredung um ein »blinde[s] Motiv«⁹⁵¹ handeln. Dass sie Bestandteil des Textes bleibt, ist wiederum ein Ausdruck der anti-prädestinatorischen Bestrebungen des deutschen Dichters. Genau wie das Schicksal des Sterbenden zu diesem Zeitpunkt noch nicht besiegelt ist – bis zu seinem letzten Atemzug bestünde die Möglichkeit der Umkehr⁹⁵² –, genauso ist der Gesunde keineswegs errettet, bevor er nicht Buße getan hat. Die Verabredung wird so zu einer »abgewiesenen Alternative«⁹⁵³ des tatsächlich Erzählten, der Möglichkeit nämlich, dass auch der Gesunde durch weiteres Hinauszögern seiner Läuterung der Verdammung anheimfallen könnte. Indem der Text auf diese Möglichkeit anspielt, muss er sie nicht auserzählen, um sie seinem Publikum präsent zu halten.

Abschließend sei noch einmal hervorgehoben, dass die intragenerationelle Weitergabe im Sterbedialog keinesfalls als eine weitere Form destruktiver Wissensvermittlung ausgemacht werden sollte, sondern hier die negativen Auswirkungen der vorhergehenden Unterweisungen in aller Drastik zu Tage treten. Aufgrund der übermäßigen Züchtigung des ersten Meisters von der vorgesehenen Lebensform abgekommen und durch den Inhalt des Unterrichts in der städtischen Zauberschule so schwer versündigt, ist der Todkranke nicht mehr in der Lage, das rettende Wissen auf sich anzuwenden, über das der ihm *uz wízem munde* (VN, v. 442) ratende Freund verfügt. Die Konsequenzen, die er darum zu tragen hat, sind nicht nur eine beschleunigte Alterung und ein plötzliches Hinscheiden, sondern auch, und das wiegt schwerer, Bestattung in nicht geweihter Erde, der Tod der Seele und ewige Höllenqual. Dem Gesunden hingegen eröffnet sich durch die Schlüsselerfahrung des grausigen Todes seines Freundes noch die

950 Wilpert, *Die deutsche Gespenstergeschichte*, 1994, S. 75.

951 Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 255.

952 Das zeigt sich auch an den Bezeichnungen, die die *Vorauer Novelle* für ihre Protagonisten findet; bis zum Ende des Dialogs wird der Sterbende als *der sieche* (VN, vv. 354, 363, 386, 429, 469, 514, 544) bezeichnet und erst im Moment der tatsächlichen Höllenfahrt als *hellebrant* (VN, v. 557).

953 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 43; vgl. auch Armin Schulz, *Erzähltheorie*, 2012, S. 348–353.

Möglichkeit, zum *himelische[n] tor* (VN, v. 642) zurückzufinden, von dem sie beide einst *gesprungen* (VN, v. 101) waren, um den Schlägen ihres klösterlichen Lehrers zu entkommen. In diesem Sinne wirft sich abschließend die Frage auf, wer in dem Gespräch zwischen dem Sterbenden und dem um sein Seelenheil ringenden Freund eigentlich belehrt worden ist.

3.1.8. Wiederherstellung des Ausgangszustands: Das Subjekt der Vermittlung

Nach dem Tod des Freundes, der abseits *kristenlicher gemeine* (VN, v. 569) bestattet werden muss, bleibt der Sünder allein zurück und strebt *ûz leides herzen grunde* (VN, v. 572) nach wahrer Reue. Darum sucht er einen Priester auf, seine Vergehen zu bekennen. Auch in diesem letzten Abschnitt bleibt der Dichter wieder »seinem früheren Verfahren []treu«⁹⁵⁴ und setzt »die Ueberlegungen von R in ein wirkliches Gespräch«⁹⁵⁵ um. Gleich der zweiten Unterweisungsepisode in der Zauberschule scheint der Verfasser also auch hier wieder Wert darauf zu legen, das Geschilderte als Kommunikationsereignis zu gestalten. Die einleitende Bitte des reuigen Sünders um geistliche Anleitung evoziert das Bild einer traditionellen Unterweisungskonstellation:

›hêrre, mînes herzen muot
hât mich her ziu gewîset.
sît iuch got hât geprîset
mit sô geistlichen siten,
dar zuo sô hât iuch niht vermiten
kunst, zuht, êre,
dâ von sô wil ich lêre
hiute von iu enphâhen [...].‹
(VN, vv. 576–583)

Das Autoritätsgefälle wird augenblicklich durch die Ansprache des Beichtvaters als *hêrre* offenbar, dessen Wissenshoheit durch die Zuschreibung der Attribute *kunst, zuht* und *êre* – mit der identischen Formel wurde in der ersten Unterweisungsepisode der Inhalt der Klostererziehung beschrieben (vgl. VN, v. 45). Der Beichtende hingegen wird in der Rolle des Unterwiesenen imaginiert, was sich nicht zuletzt in der Anrede als *vil liebez kint* (VN, v. 599) durch die Autoritätsperson ausdrückt. Diese Anrede lässt an die geistliche Verwandtschaft aller Christen durch die Taufe denken,⁹⁵⁶ durchaus aber auch an die so häufige Ver-

954 Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 83.

955 Ebd.

956 Vgl. Art. ›Verwandtschaft‹, in: LexMa, Bd. 8, 1997, Sp. 1596.

ortung von Meister-Schüler-Beziehungen im »Ordnungssystem«⁹⁵⁷ der Verwandtschaft. Wie eingangs bereits erwähnt, findet in der *Vorauer Novelle* ausschließlich im Kontext des Beichtgesprächs diese Form der pädagogischen Filiation statt und rückt den Vermittlungsvorgang damit in ein positives Licht. Verbunden sind Unterweisender und Zögling dabei durch die *lêre* (VN, v. 582), um deren Vermittlung der Büsser bittet. Diesem Ersuchen kommt der Priester gerne nach und bietet ihm an, ihn *an gotes stat* (VN, v. 589) anzuhören. Das Beichtgespräch selbst, »dessen Inhalt nicht wörtlich mitgeteilt werden durfte und konnte, wird in indirecte Rede aufgelöst«⁹⁵⁸.

dô begunde er mezzen
manegen siufften lange.
vil naz wart im sin wange
von manegen zähern grôzen
die er begunde stôzen
mit riuwe von sînen ougen.
dô seite er âne lougen
grôz unde kleine,
swaz er von Kindes beine
begangen hete mit sünden.
(VN, vv. 602–611)

Der reuige Sünder löst damit selbst ein, was er dem sterbenden Freund zuvor so dringend anzuempfehlen versucht hat, und erlangt dadurch die verheißene Vergebung. Wie die Sünde die jungen Zauberschüler hatte *alten* (VN, v. 285) lassen, *von tac ze tac je baz ie baz* (VN, v. 287), so waschen nun die Tränen der Reue die Jahre wieder von ihm ab und stellen jenen Zustand der Reinheit wieder her, der ihm zu Beginn der Erzählung zu eigen war.

nâch klagelichen smerzen
wart er mit ganzer bihte sich
jungen harte wizzeclich
(VN, vv. 614–616)

Gleich einem alten Adler⁹⁵⁹, der verbrennt, nur um jünger und stärker wieder aufzuerstehen, verbrennt die Hitze der Reue *sîns herzen übevrlüzzeheit* (VN, v. 645) und wird wieder gelöscht von seinen Tränen. Mit diesem Gleichnis bricht die *Vorauer Novelle* ab und lässt offen, ob und was der Dichter seinem Publikum noch darbieten wollte. Klaus Zatloukal räumt, wie bereits erwähnt, immerhin die

957 Ebd.

958 Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 84.

959 Es fällt die Umgestaltung des Gleichnisses auf, die der volkssprachige Dichter hier vornimmt, wenn er aus dem Bild der sich verjüngenden Schlange in der *Ersten Reuner Relation* das eines sich verjüngenden Adlers macht (vgl. Schönbach, Studien zur Erzählliteratur, 1899 [2005], S. 84).

Möglichkeit ein, dass es sich hier um das intendierte Ende des Textes handeln könnte.⁹⁶⁰ Es verwundert aber doch, dass ein didaktisch orientierter Text wie die *Vorauer Novelle* ›freiwillig‹ auf einen Epilog verzichtet haben soll. Gleichmaßen bleibt der Wiedereintritt ins Kloster, den die *Erste Reuner Relation* für den Erretteten vorsieht, und der auch im Zusammenhang der *Vorauer Novelle* durchaus Sinn ergeben würde, durch das abrupte Textende ausgespart. Schönbach mutmaßt, dass auch der volkssprachige Dichter diesen Ausgang für seinen Büsser vorgesehen hatte.⁹⁶¹

Dem Fragmentcharakter der Dichtung ist es auch geschuldet, dass eine Analyse der Beichtszene letztlich nicht abschließend möglich ist. So muss zum Beispiel offenbleiben, in welcher Form die erbetene Unterweisung durch den Priester stattfinden sollte. Ist seine Funktion mit der Abnahme der Beichte erfüllt oder sollte nach der Beichte ein weiteres Gespräch angeschlossen werden? Denkbar wäre hier eine parallele Gestaltung zur Vorlage, in der der Anstoß zur Rückkehr ins Kloster von Seiten des Beichtvaters erfolgt. Damit wäre für den erretteten Freund tatsächlich die Ausgangssituation wiederhergestellt, er innerhalb der für ihn vorgesehenen Lebensform restituiert und dank der Weisung des Priester die negativen Konsequenzen der destruktiven pädagogischen Einwirkungen überschrieben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in der *Vorauer Novelle* maßvolle, zöglingsorientierte Erziehung nicht nur als ein zentrales Kriterium für die erfolgreiche Heranbildung einer gesellschaftsfähigen Nachfolgeneration zur Darstellung kommt, es werden auch die negativen Konsequenzen eines Scheitern dieses Prozesses sowohl für die betroffenen Zöglinge als auch die bedrohliche Dimension dieserart ›freigesetzter Radikale‹ innerhalb einer Gesellschaft vor Augen geführt. Schließlich bedeutet die Klosterflucht der beiden Freunde nicht nur einen Verlust für die Ordensgemeinschaft, der sie den Rücken kehren, sondern ihr ungesteuertes, außerhalb gelenkter Bahnen fortgesetztes Weltleben formt sie außerdem innerhalb kurzer Zeit zu integrationsunwilligen Störelementen, die eine deutliche Belastung für die Gesellschaft darstellen, in der sie sich bewegen. Das Hauptinteresse des Autors, das soll nicht verhehlt werden, liegt zwar eindeutig auf der Darstellung der persönlichen Konsequenzen, die die sündige Lebensweise der Protagonisten für sie selbst zeitigt, nichtsdestotrotz führt die Beschreibung des antisozialen Verhaltens, zu denen das schwarzmagische Wissen die beiden Knaben befähigt, und das sie ausdrücklich zum Schaden ihrer Mitmenschen einsetzen, wenn sie beispielsweise keusche Jungfrauen zu sexuellen Handlungen verführen (vgl. VN, vv. 256–261), auch die negativen

960 Vgl. Zatloukal, *Die Vorauer Novelle*, 1978, S. 255.

961 Vgl. Schönbach, *Studien zur Erzählliteratur*, 1899 [2005], S. 85.

Auswirkungen einer fehlschlagenden Erziehung für die soziale Ordnung insgesamt vor Augen, indem sie Gesellschaftsmitglieder hervorbringt, die sich ihren Regularien und Konventionen verweigern. Das Hauptaugenmerk der Erzählung liegt aber entsprechend ihrer didaktischen Intention auf der Darstellung der potentiell fatalen Auswirkungen sündigen Verhaltens auf das Seelenheil des Sünders. Indem die *Vorauer Novelle* die Exempelfigur verdoppelt und die Lebensläufe der Protagonisten parallelisiert, besteht die Möglichkeit, mit Verdammung und Errettung innerhalb derselben Erzählung zwei kontrastierende Handlungsverläufe durchzuspielen. Dabei wird die Höllenfahrt des einen Freundes zum Anlass für die Umkehr und Buße des anderen. Da der Autor der volkssprachigen Bearbeitung in Ablehnung des Prädestinationsgedankens seiner Vorlage destruktive intergenerationelle Vermittlungsvorgänge als ursächliche Faktoren der ethischen und seelsorgerischen Abwärtsspirale der Exempelfiguren beschreibt, die trotz vergleichbarer Einwirkung zu verschiedenlichen Ergebnissen führen, zeigt sich die *Vorauer Novelle* als ein frühes Beispiel für die Vorstellung von Erziehung als Projekt mit offenem Ausgang. Hier wird aus dem Protagonisten nicht einfach, was er von Anfang an werden soll, sondern er befindet sich auf einem gefährvollen Lebensweg, voller Wendungen und Brüche, dem ein gewisses Maß an Kontingenz nicht abzusprechen zu sein scheint.

3.2. *ir redet als ein kindelîn*: Defizitäre Erziehung in Wolframs *Parzival*

Wenn in Wolframs von Eschenbach *Parzival* der titelgebende Held den Raum der Isolation in der Wildnis von Soltane verlässt, in dem er abseits von jeder höfischen Sozialisation aufgewachsen ist, sind die ersten Personen, die ihm Wissen vermitteln und ihm etwas beibringen, seine Cousine Sigune, von der er seinen Namen und einige Informationen über seine Herkunft erfährt (vgl. P, vv. 140,16–141,1),⁹⁶² und der Knappe Iwanet, der ihm dabei hilft, die von Ither erbeutete Rüstung anzulegen (vgl. P, vv. 156,18–158,16). Diese Szene ruft deutlich die in der Einleitung des Kapitels beschriebene Episode aus der *Kudrun* in Erinnerung, in der das kurz nach dem Übertritt vom weiblichen in den männlichen Sozialisationsraum von einem Greifen geraubte Heldenkind Hagen erstmals eine Rüstung anzulegen versucht, die er einem am Strand angespülten Kreuzritter abgenommen hat. In diesem Text wird das Anlegen der Rüstung nicht weiter problematisiert. Es heißt nur: *Dô garte sich selbe daz wênige kint* (K, v. 90,1). Der mythisch-heroische Held bedarf keiner weitergehenden Anleitung – schließlich ist er in der

962 Vgl. zur erstmaligen Namensnennung Eichholz, Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene, 1987, S. 42–44.

Lage, alle Fähigkeiten und Fertigkeiten, derer er bedarf, aus sich selbst herauszubilden: *er lernte swes er gerte, dô er nâch sîner nôt begunde sinnen* (K, v. 97,4).

Dass das erstmalige Anlegen einer Rüstung ganz ohne Unterweisung keineswegs ein ›Kinderspiel‹ ist, zeigt sich im Vergleich mit Parzival. Gerade erst aus dem von der Mutter geschaffenen Isolationsraum übergetreten in die, mit Karl Bertau gesprochen, »Ritterwelt aus Leiden und Tod«⁹⁶³, hat Parzival bereits seinen ersten Beitrag zu ihr geleistet und Ither mit dem Wurfspieß getötet. Dem Ziel seiner Bemühungen, Ithers Rüstung, nun zum Greifen nahe, ist er zu seinem Leidwesen nicht dazu imstande, sie sich zu eigen zu machen.⁹⁶⁴

Parzivâl der tumble
kêrt in [Ither] dicke al umbe.
er kunde im ab geziehen niht:
daz was ein wunderlich geschiht:
helmes snûer noch sîniu schinnelier,
mit sînen blanken handen fier
kund ers niht ûf gestricken
noch sus her ab gezwicken,
vil dickerz doch versuochte,
wisheit der umberuochte.
(P, vv. 155,19–28)

Trotz größter Mühe ist Parzival also noch nicht einmal dazu fähig, den Toten aus der Rüstung zu schälen, geschweige denn, sie sich selbst anzulegen. Sein unbeholfenes Gebaren scheint sogar die beiden Pferde nervös zu machen, die nach dem kurzen Kampf bei seinem Treiben zuschauen müssen:

Daz ors unt daz phärdelin
erhuoben ein sô hôhen grîn,
daz es Iwânet erhôrte [...].
(P, vv. 155,29–156,1)

Der herbeieilende Knappe Iwanet, den Parzival bei seiner Ankunft am Artushof kennengelernt hat, wird Parzival in seiner *tumbe[n] nôt* (P, v. 156,10) beistehen, sein Defizit ausgleichen und ihm (unter anderem) beibringen, wie man eine Rüstung anlegt, und Parzival wird im Laufe der Handlung mehrfach unter Beweis stellen, dass er von nun an dazu in der Lage ist, sich die Rüstung auch ohne Hilfe selbst anzulegen (so zum Beispiel in der Gralsburg, am Morgen nach der versäumten Frage [vgl. P, vv. 246,23–26]).

963 Bertau, *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*, II, 1973, S. 794.

964 Zuletzt zur Ithertötung siehe Brüggén, *Die Rüstung des Anderen*, 2016, S. 127–144 (mit einem Überblick über die jüngere Forschung, die sich vor allem auf den Rüstungserwerb konzentriert, auf S. 129–131).

Der Kontrast zwischen den beiden in der Isolation aufgewachsenen Heldenkindern Hagen und Parzival in der Konfrontation mit ihrem Rüstungsproblem macht augenfällig, dass es sich hier um zwei verschiedene Heldenkindtypen, zwei verschiedene Vorstellungen bezüglich des Verhältnisses von *natura*⁹⁶⁵ und *nuritritura*, von *art*⁹⁶⁶ und *zuht*, handelt. Hagen ist in der Lage, seine defizitäre

965 Zum mittelalterlichen Verständnis von lat. *natura*, mhd. *natûre*, vgl. die Einführung von Klaus Grubmüller im Sammelband »Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters«, 1999, S. 3–17, in der er betont, dass das Mittelalter das titelgebende Gegensatzpaar nicht kennt, da *Natur* »als Ergebnis und Dokument von Gottes Allmacht« sowohl »die gesamte Außen- und Innenwelt des Menschen, seine psychischen Dispositionen ebenso wie seine Tätigkeiten und die von ihm geschaffenen Gegenstände [umfasst]« (*Natûre ist der ander got*, S. 17). Die Rolle der *zuht* wird bei Grubmüller nicht angesprochen, interessant ist aber der Verweis auf Julius Schwietering, der darauf hingewiesen hat, dass in den Texten Wolframs das Wort *natûre* kein einziges Mal vorkommt, sondern durch *art* ersetzt ist (vgl. *Natur und art*, 1961/62, S. 110). Karl Bertau bestätigt das, kritisiert (stellvertretend für ähnlich gelagerte Einschätzungen) aber Schwieterings Definition von *art* als »natürliche menschliche Anlage«, die das dahinterstehende Konzept aufgrund von »unbewußt eingebrachte[n] moderne[n] erbbiologischen Vorstellungen« (ebd., S. 118) missverstehe. *Art* sei generell und auch im *Parzival* eine an adelig-männliche Vererbung geknüpfte, »[r]echtlich relevante« Kategorie; die Mutter könne zwar »vom Vater her« *höher art* sein, bringe bei der Zeugung der Söhne aber keine *art* ein (Über Literaturgeschichte, 1983, S. 63f., hier S. 64). Im Folgenden stützt Bertau seine Argumentation auf eine lange Reihe von Verwendungsbeispielen des Wortes *art* im *Parzival*, die im größten Teil der Fälle seine Bedeutungsbestimmung bestätigen. Es bleiben aber doch einige wenige Belege, die zumindest Raum lassen für eine flexiblere Deutung. Dazu gehört die Rückführung des Artusgeschlechts auf die Fee Terdelaschoye, die ihre Nachkommen zur Minne prädestiniert (vgl. P, vv. 96,20f.). Bertau verweist selbst auf diesen Umstand, tut ihn aber mit dem Hinweis ab, dass, wann immer im Kontext der Abstammung eigentlich auf die »Urmutter« verwiesen werden müsste, »ihr Prinzgemahl genannt« werde (Über Literaturgeschichte, 1983, S. 64). Inwiefern die Erwähnung Mazadans den Vers 400,9 gegenstandslos macht, in dem es über den überirdisch schönen Vergulaht heißt, *sin art was von der feien*, will nicht ganz einleuchten; ähnlich unzweideutig scheint die Aussage des Erzählers, Herzeloide habe Parzival *gerbet triuwe* (P, v. 451,7) – eine Eigenschaft, die Sigune Parzival schon bei ihrem ersten Zusammentreffen zuschreibt, wenn sie urteilt, er sei *geborn von triuwe* (P, v. 140,1), und die damit doch wohl Teil von Parzivals *art* sein müsste (so auch Jan-Dirk Müller, Percevals Fragen, 2014, S. 41–43, der Wolframs *art*-Begriff als elterliches »Bluterbe« verstanden wissen will). Dem *art* entgegenstehend sieht Karl Bertau im *Parzival* die Bezeichnung *site*, die er als »kultürliche[s] Verhalten« definiert, aber in Entsprechung zu den Ausführungen Klaus Grubmüllers anerkennt, dass das Bedeutungsspektrum von *art* durchaus in das von *site* hineinreichen kann (Über Literaturgeschichte, 1983, S. 65). Über die Bedeutung des Wortes *zuht* bei Wolfram äußert Bertau sich nicht, es ist aber wohl als Grundlage von *site* zu verstehen. So heißt es beispielsweise über Parzival: *het er gelernet sins vater site / die werdecliche im wonte mite, / diu bukel waere gehurtet baz, / da diu herzoginne al eine saz, / diu sit vil kumbers durch in leit*. (P, vv. 139,15–18). *Site* muss also erlernt werden, ist damit das Ergebnis von *zuht*, und Parzival, was den väterlichen Anteil daran betrifft, bis dahin nicht zuteilgeworden.

966 Nach Jan-Dirk Müller »prägt [...] *art* nicht nur die physische Ausstattung eines jeden Menschen, sondern ist jedem Beruf, jeder sozialen Rolle, selbst jedem ethischen Urteil vorgeordnet. [...] wer sich *ritter*, *spilman* oder ähnlich nennt, [gibt] über seine *art* und damit über seine Herkunft [und] sein künftiges Verhalten Auskunft [...]. Die Frage ist nicht, ob es

Situation selbst auszugleichen – ›defizitär‹ im Sinne eines Fehlens unterstützender Fremdeinwirkung bei der Aneignungsleistung. Parzival ist das, wie zu zeigen sein wird, bis zu einem gewissen Grad auch, aber für ihn gibt es, wie die Rüstungsaneignung veranschaulicht, eine Grenze, die er ohne fremde Einwirkung nicht überwinden kann.

Es sei in diesem Zusammenhang noch einmal in aller Kürze an Wolfgang Sünkels Erziehungsbegriff erinnert, wie er in den methodischen Vorüberlegungen dieser Arbeit bereits ausführlich dargelegt wurde. Sünkel geht davon aus, dass es zu jedem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte und in jeder Kultur und Gesellschaft »immer einen umfangreichen Kernbestand von basalem Wissen, Können und Wollen [gibt]«⁹⁶⁷, der den erwachsenen Mitgliedern einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt abverlangt wird, wenn sie »unter den besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen der Zeit im allgemeinen, [ihrer] jeweiligen sozialen Stellung«⁹⁶⁸ im Speziellen, erfolgreich zu handeln in der Lage sein wollen. Wolfgang Sünkel spricht in diesem Zusammenhang vom »nicht-genetische[n] Erbe«⁹⁶⁹, das die Menschheit, aus der Verlegenheit heraus, sterblich zu sein, in jeder Generation sich neu aneignen und es dann auch weitergeben muss, wenn sie nicht will, dass es verloren geht. Diese Weitergabe »nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen«⁹⁷⁰ definiert er als die gesamtgesellschaftliche Tätigkeit Erziehung, die er als »aus zwei Teiltätigkeiten«⁹⁷¹ zusammengesetzt sieht und »die sich unter den Namen ›Vermittlung‹ und ›Aneignung‹ voneinander unterscheiden lassen und die dennoch eng und unauflöslich miteinander verknüpft sind.«⁹⁷² Dementsprechend, so folgert er, kann die pädagogische Generationentheorie »nur zwei [Generationen] kennen, die vermittelnde und die aneignende, weil die Erziehung aus nur diesen zwei Tätigkeiten zusammengesetzt ist«⁹⁷³. Aus diesem Erziehungsbegriff resultiert die folgende Grundstruktur: »Die erwachsene Generation vermittelt, die junge Generation eignet an. Der Initiationsritus markiert die Grenze und zugleich den Übergang zwischen den Generationen.«⁹⁷⁴ Dabei ist Sünkel durchaus bewusst, dass in der Realität die individuelle Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Generation abseits von diesem Übergang wechseln, eine Person also im einen Moment zur

überhaupt eine Prägung durch *art* gibt, sondern allenfalls, wie stark sie ist, was das ist, was von ihr geprägt wird und wie weit jemand ent-arten kann« (Höfische Kompromisse, 2007, S. 50f. [Hervorhebung im Original])

967 Sünkel, Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis, 2013, S. 34.

968 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 32.

969 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 198.

970 Sünkel, Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis, 2013, S. 12.

971 Sünkel, Generation als pädagogischer Begriff, 1997, S. 198.

972 Sünkel, Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis, 2013, S. 29.

973 Ebd., S. 34.

974 Ebd.

vermittelnden und dann wieder zur aneignenden Generation gehören kann; das aber hier nur als Anmerkung am Rande. Im Kontext von Überlegungen zur mittelalterlichen Vorstellung von Erziehung, wie sie auch den untersuchten Texten zugrunde liegt, wird vordergründig die Möglichkeit solcher ›Switches‹ negiert, verläuft das Wissensgefälle im Normfall von ›männlich, alt‹ nach ›männlich, jung‹ bzw. von ›weiblich, alt‹ nach ›weiblich, jung‹. Wo dem nicht so ist, das zeigt sich auch in Wolframs *Parzival*, ist etwas in ›Unordnung‹ geraten, weicht also von der Norm ab. Nicht von ungefähr ist neben mörderischen Hasen, Bäume erklimmenden Kälbern und Pflüge ziehenden Schnecken die Umkehr des Wissensgefälles ›alt‹ – ›jung‹ ein beliebtes Bild der ›verkehrten Welt‹ der Unsinnsdichtung.⁹⁷⁵ So ist es auch durchaus auffällig, dass die beiden ersten Personen, auf die Parzival nach dem Verlassen der Wildnis von Soltane trifft und die ihm etwas beibringen, beide gerade keine alten, weisen Männer (vgl. P, v. 127,21) sind, deren *lêre* anzunehmen ihm seine Mutter geraten hatte, sondern eine weibliche Verwandte und Iwanet, *der knappe wert* (P, v. 157,21),⁹⁷⁶ die als »Vertreter der [...] Gruppe der Gleichaltrigen«⁹⁷⁷ selbst eigentlich noch zur aneignenden Generation gehören. Als Knappe scheint Iwanet (im Gegensatz zu Parzival, wenn man der Argumentation Joachim Bumkes folgt!⁹⁷⁸) noch vor dem Initiationsritus der Schwertleite zu stehen, der in der höfisch-ritterlichen Welt als Akt der »Wehrhaftmachung«⁹⁷⁹ und »Ritterpromotion«⁹⁸⁰ die Aufnahme in den Kreis der volljährigen Ritter markieren konnte.⁹⁸¹ Das Wissensgefälle zwischen Parzival und Iwanet deutet sich schon in der Charakterisierung der beiden Figuren an. Parzival, *den dannoch grôziu tumpheit reget* (P, v. 156,24), wird Iwanet, *der was kluoc* (P, v. 157,4), gegenübergestellt, der damit eindeutig »als Kontrastfigur zum dümmlichen Helden angelegt«⁹⁸² ist. Dementsprechend können Iwanets Hilfe beim Anlegen von Ithers Rüstung (vgl. P, vv. 157,7–16), seine Anweisungen zum Ziehen eines Schwerts und die Verteidigung mit einem Schild zu Pferde ausdrücklich und mehrfach als *lêren* (vgl. P, vv. 156,18; 157,23; 158,2) bezeichnet werden. Hier liegt zwar nicht unbedingt eine Umkehrung des als

975 Zur Rollenumkehr in Lehrgesprächen vgl. Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 195–206.

976 Zur Figur des Knappen in der mittelhochdeutschen Literatur im Allgemeinen (S. 71–83) und Iwanet im Speziellen (S. 74f.) vgl. Schindler, Der Schatten des Helden, 2013.

977 Sassenhausen, Wolframs von Eschenbach »Parzival« als Entwicklungsroman, 2007, S. 174; zu der merkwürdigen Doppelfunktion Iwanets als demjenigen, der einerseits Parzival bei seinem *rêroup* unterstützt und andererseits Ithers Tod beklagt und ihn begräbt vgl. Schuhmann, Reden und Erzählen, 2008, S. 172.

978 Vgl. Bumke, Parzivals »Schwertleite«, 1964, S. 235–243.

979 Art. »Schwertleite«, in: LexMa, Bd. 7, 1995, Sp. 1646.

980 Ebd.

981 Vgl. Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum, 2010, S. 36.

982 Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 220.

natürlich vorgestellten Generationengefälles vor – dass an dieser Stelle aber zumindest ein **intragenerationeller** Wissenstransfer von Nöten ist, kann deutlich als Marker für einen Defekt innerhalb der Generationenkontinuität gewertet werden.

Damit zählt der in etwa zwischen 1200 und 1210 entstandene *Parzival*,⁹⁸³ »der mit 16 vollständig erhaltenen Handschriften und 68 Fragmenten zu einem der breitest bezeugten mittelhochdeutschen Texte gehört«⁹⁸⁴, zu jener Vielzahl hochmittelalterlicher Dichtungen, die eine Störung der Generationenkontinuität und ihre Behebung verhandeln. Welche Rolle dabei der Erziehung zukommt bzw. zu welchen Anpassungsleistungen der *knappe tump unde wert* (P, v. 126,19) sich überhaupt fähig zeigt, ist in der Forschung allerdings sehr unterschiedlich beurteilt worden. Einige Interpreten meinen, in dem Text eine Art ersten deutschen Entwicklungsroman erkennen zu können, in dem Sinne als er das »Problem der Auseinandersetzung des Einzelnen mit der [...] geltenden Welt [und] seines allmählichen Reifens und Hineinwachsens in die Welt zum Gegenstand«⁹⁸⁵ habe. Max Wehrli spricht von einem »Bildungsroman«⁹⁸⁶, der das »Zusichselberkommen«⁹⁸⁷ des Helden thematisiere, und Ruth Sassenhausen meint in ihrer 2007 erschienenen Dissertation, eine Entwicklung des Protagonisten über vier Lebensabschnitte hinweg, also von der *infantia* über die *pueritia* und *adolescencia* bis hin zur *iuventus* nachvollziehen zu können. Wolfram zeige zunächst »das Kind Parzival als *tump*, den Heranwachsenden als primär triebgesteuert und den Gralskönig als verantwortungsvoll[en]«⁹⁸⁸ Erwachsenen, konzipiere dementsprechend »seine Geschichte als Integumentum, als literarische, fiktionale Explikation menschlicher Entwicklung am Beispiel seines Haupthelden«⁹⁸⁹. Ralph Breyer dagegen glaubt eine dreistufige, charakterlich-ethische Entwicklung Parzivals ausmachen zu können, komprimiert vorgezeichnet schon in der Vo-gelepisode der Soltane-Erzählung, vom »gewöhnlichen«, also dem Elstern-gleichnis des Prologs entsprechenden Menschen, der Gutes und Böses in sich vereint, über den suchenden hin zu einem »ganz »gute[n]« Parzival«⁹⁹⁰.

983 Vgl. Brunner, *Geschichte der deutschen Literatur*, 2003, S. 212.

984 Stolz, »Ine kan decheinen buochstap«, 2004, S. 39.

985 Gerhard, *Der deutsche Entwicklungsroman*, 1968, S. 1; so auch Ernst, *Neue Perspektiven*, 2006, S. 89: »Sofern der Protagonist des »Parzival« eine Evolution von der Kindheit zum Erwachsensein, vom Ledigen zum Ehemann und vom Ritter zum Gralskönig durchläuft, erweist sich die Dichtung dezidiert auch als Entwicklungsroman.«

986 Wehrli, *Geschichte der deutschen Literatur*, 1997, S. 308.

987 Ebd.

988 Sassenhausen, *Wolframs von Eschenbach »Parzival« als Entwicklungsroman*, 2007, S. 442.

989 Ebd., S. 443.

990 Breyer, *Darstellung einer Kindheit*, 1989, S. 188–190, hier S. 189.

Dementgegen sieht Joachim Bumke in seinen Ausführungen über »Wahrnehmung und Erkenntnis im *Parzival*« den Protagonisten als eher statische Figur, deren zentrales Wesensmerkmal, die *tumpheit*, nicht überwunden werde.

In keinem höfischen Epos wird so viel gelehrt wie im »Parzival«; und in keinem haben die Lehren so wenig Erfolg. Man muß es noch schärfer sagen: nicht nur fruchten die Lehren nichts, sie sind direkt »schuld« an fast allem, was in Parzivals Leben schief läuft.⁹⁹¹

Eine Zwischenstellung zwischen diesen Extrempositionen nimmt beispielsweise Elisabeth Lienert ein, die in ihrem Beitrag zur Lernfähigkeit von Helden die Protagonisten von vier europäischen Parzivalromanen miteinander vergleicht. Auch sie spricht sich gegen die Vorstellung aus, Parzival mache eine Entwicklung durch – sieht ihn aber auf Basis des Vergleichs mit den anderen Parzival/Perceval-Figuren dennoch als einen zu Wissenserwerb und Selbstreflexion befähigten, sogar lernbegierigen Helden, der nicht bei einem »bloßen Hineinwachsen in soziale Rollen«⁹⁹² stehenbleibe, sondern »in komplexeren Erfahrungsprozessen«⁹⁹³ zu einem Modus »selbstständige[n] Handeln[s]«⁹⁹⁴ finde.

Michael Dallapiazza stellt anders als Joachim Bumke das erzieherische Defizit, das seiner Meinung nach zum Frageversäumnis führt, weniger auf Seiten des Subjekts der Aneignung fest, sondern sieht die ritterliche Erziehung an sich als mangelhaft an:

Parzivals Erziehung am Hofe des Gurnemanz zum *ritter* sollte nicht als oberflächlich angesehen werden, wie die ersten Verse des vierten Buchs wohl betonen wollen: *ritters site und ritters mâl / sîn lîp mit zûhten fuorte*. (179,14–15) [...] Wenn sich im folgenden seine Bildung als unzureichend erweisen wird, dann ist die ritterliche Erziehung als solche unzureichend.⁹⁹⁵

Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Jan-Dirk Müller, wenn er urteilt, dass die Regeln des Gurnemanz nicht bloß als »konventionelle[r] Zwang«⁹⁹⁶ betrachtet werden können, der Parzivals gute Natur einenge, sondern dass »diese Art von

991 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 85.

992 Lienert, *Können Helden lernen?*, 2014, S. 266.

993 Ebd.

994 Ebd.; ähnlich Cornelia Schu, die ebenfalls wie Lienert Parzivals Lernfähigkeit vor allem daran festmachen zu können meint, »daß sich der einstmals so »lernbereite«, autoritätsgläubige Parzival emanzipiert, die Aussagen anderer [...] nicht mehr fraglos akzeptiert« (Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 290) und damit also zu eigenständigen Entscheidungen zu kommen in der Lage ist.

995 Dallapiazza, *Wolfram von Eschenbach*, 2009, S. 44; vgl. außerdem den Stellenkommentar bei N. Mellein, der die Bedeutung von *ritters site* angibt als »[d]ie Art und Weise, wie ein Ritter lebt und handelt, Gewonheit und Brauch entsprechend« und folgert, dass sich »nach der Belehrung durch Gurnemanz etwas Wesentliches für den Protagonisten vollzogen hat – er ist nicht mehr derselbe wie zuvor« (Kommentar, 2019, S. 17f.).

996 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 59, Anm. 39.

zuht – ebenso wie angeborene Anlagen – grundsätzlich nicht hinreich[en]«⁹⁹⁷ würden.

Ebenso in kritischer Auseinandersetzung mit Bumkes Interpretation hat Walter Haug vorgeschlagen, Parzivals Frageversäumnis vor dem Gral nicht als Resultat des Erziehungsdefizits des Protagonisten zu verstehen, das er zum Zeitpunkt der ersten Munsalvaesche-Episode bereits als ausgeräumt ansieht, sondern er erklärt Parzivals Scheitern ausgehend vom Strukturschema des Artusromans:

Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Parzival mit einem Erziehungsmanko zu kämpfen hat und daß dies seinen Weg entscheidend mitprägt, aber ebensowenig wird man übersehen dürfen, daß dieser Weg zunächst so angelegt ist, daß es dem Helden gelingt, dieses Manko auszulöschen. [...] Der Einbruch der Krise steht quer dazu. Ihre Ursache kann, das wird gerade durch den gelingenden Weg zum Artusrittertum demonstriert, nicht in der Kindheitsgeschichte liegen.⁹⁹⁸

Die strukturell erforderliche Krise, genauso wie das glückliche Ende des Romans, das letztliche Erreichen des Grals und die Erlösung der Gralsgesellschaft, nutze Wolfram zur absichtsvollen Demonstration »der Willkür des Dichters«⁹⁹⁹ – beides, Krise wie »Happy End«, lägen außerhalb des Verfügungsbereichs des Helden, seien nicht von ihm verursacht, sondern der Mechanik der Erzählung geschuldet.

Nach wie vor diskutiert wird auch die Frage nach Verhältnis und Gewichtung von *art* und *zuht* bei der Figurenzeichnung Parzivals. Zuletzt hat Daniela Fuhrmann wieder festgestellt, dass beide Faktoren im *Parzival* gegeneinander abgewogen zu werden scheinen, eine tatsächliche Priorisierung aber nicht so einfach festgelegt werden kann:

Wiederholt ist es die Lust, zu kämpfen und ritterliche Abenteuer zu erleben, folglich der väterliche *art*, der Parzival auf seinem Weg antreibt, so dass man hier einen Kommentar des Romans zum Verhältnis von *zuht* und *rât* zum *art* lesen könnte, der zugunsten des *art* ausfällt.¹⁰⁰⁰

Die gleichzeitige Problematisierung des väterlichen Erbes, das sie beispielsweise als Triebkraft hinter der Tötung Ithers identifiziert, und die »auffällig hohe Zahl an Erziehungs- sowie Ratgebersituationen«¹⁰⁰¹ ließen aber kein so deutliches Urteil zu.¹⁰⁰²

997 Ebd.; etwas anders fällt Müllers Urteil in seinem 2014 erschienen Beitrag zu den verschiedenen Voraussetzungen des Frageversäumnisses bei Chrétien und Wolfram aus (vgl. Percevals Fragen, 2014, S. 42f.).

998 Haug, Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht?, 2004, S. 58.

999 Ebd., S. 61.

1000 Fuhrmann, Ein eigennütziger *hauptman*, 2018, S. 485f.

1001 Ebd., S. 486.

Hiermit ist in aller Knappheit nur eine Auswahl an Standpunkten zu der Frage nach der Rolle der Erziehung im *Parzival* umrissen, womit die Disparatheit der bis heute parallel existierenden Positionen aufgezeigt werden sollte. Einig sind sich die Interpreten nur in wenigen Punkten: Grundlegend vorgeordnet ist aller Diskussion um den defizitären Helden Parzival der Wegfall der männlichen Sozialisation im Kindes- und Jugendalter, Quast spricht in diesem Zusammenhang von der »Unbesetztheit der väterlichen Systemstelle im Modell sozialer Triangulierung«¹⁰⁰³, und sein geradezu als »erzieherisches Experiment«¹⁰⁰⁴ gestaltetes Aufwachsen unter rein mütterlicher Obhut in der Wildnis von Soltane. Parzivals anschließender Weg zum Gralskönigtum verhandelt die Bedeutung von *zuht* als Grundlage von *site*, auch wenn man, wie gezeigt wurde, zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen kommen kann, welches Gewicht und welche Wertung der Text diesen beiden Faktoren für Parzivals ›Werdegang‹ letztlich zuspricht. Vergleicht man den *Parzival* mit Chrétien's *Perceval*, wird jedenfalls mehr als deutlich, dass der deutsche Dichter »die Bedeutung von Wissen und Lernen [steigert]; er vervielfältigt die Zahl ›didaktischer Situationen‹ und vermehrt das erzählte Wissen erheblich«¹⁰⁰⁵. Neben die Unterweisungen durch die ›drei ›Hauptlehrer‹ – Mutter, Gornemans/Gormanz, Eremit«¹⁰⁰⁶ – treten im Vergleich zur Vorlage bei Wolfram mit der ›Belehrung des Karnahkarnanz über Ritterschaft, drei Sigune-Begegnungen statt der einen mit der *Germaine Cousine*, die Instruktion durch Iwanet [und] die die Verfluchung ergänzende Belehrung durch Cundrie«¹⁰⁰⁷ einige weitere Wissenstransfer-Sequenzen¹⁰⁰⁸ hinzu. Das allein schon rechtfertigt es, eine erhöhte Aufmerksamkeit auf den Faktor ›Erziehung‹ im *Parzival* zu richten. Im Folgenden sollen die Wissenstransfer-Sequenzen im Hinblick auf die Mechanismen der ungesteuerten Ersetzung entfallener väterlicher Erziehung untersucht werden, wobei eine Analyse von Herzeloyses Isolierungsversuch, der als ursächlich für die defiziente geistig-

1002 Vgl. auch Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 215–228; Bumke, Die Bluts tropfen im Schnee, 2001, S. 81–90; Delabar, *Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft*, 1990; Schwietering, *Natur und art*, 1961/62, S. 110–112, 115–137.

1003 Quast, *Die Vögel*, 2019, S. 236.

1004 Plotke, *Gebildete Helden?*, 2016, S. 47.

1005 Lienert, *Können Helden lernen?*, 2014, S. 255.

1006 Ebd., S. 257.

1007 Ebd., S. 258.

1008 Auf eine eigene terminologische Analyse des *Parzival* zur Identifikation der Wissenstransfer-Sequenzen wird an dieser Stelle verzichtet, da diese aufgrund der großen forschungsgeschichtlichen Relevanz des Themas für die *Parzival*-Interpretation bereits mehrfach identifiziert wurden (vgl. auch Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 1978, S. 61). Zu der oben aufgeführten Aufzählung von Elisabeth Lienert kann noch Parzivals Unterrichtung über die Existenz seines Bruders Feirefiz durch die Königin Secundille hinzugerechnet werden.

kulturelle Ausstattung des Sohnes angesehen wird, unter den Vorzeichen der pädagogischen Generationentheorie den Ausgangspunkt bildet.¹⁰⁰⁹

3.2.1. *der knappe alsus verborgen wart*: Isolation als Erziehungsmodell in Wolframs *Parzival*

het er gelernet sins vater site (P, v. 139,15), so wäre einigen Menschen Kummer erspart geblieben, heißt es über den gerade erst in die Welt hinausgezogenen Knaben Parzival – allen voran gemeint ist an dieser Stelle Jeschute, die seinetwegen über ein ganzes Jahr auf *gruoz von ir mannes libe* (P, v. 139,21) verzichten muss. Parzivals Mangel an männlicher Erziehung zeitigt Konsequenzen, nicht nur für ihn selbst, sondern auch für andere. Die Ausgangslage des Protagonisten, mit der er in die höfische Welt entlassen wird, ist dabei einzigartig in der deutschsprachigen Epik des Mittelalters. Wolframs *Parzival* ist die einzige Dichtung, wie Claudia Brinker-von der Heyde in ihrer Analyse von Lehrgesprächen in 31 mittelhochdeutschen Texten gezeigt hat, die eine »Unterweisung eines Sohnes durch die Mutter«¹⁰¹⁰ beinhaltet. Die Bedeutung der Beziehung von Vater und Sohn im Prozess der intergenerationellen Weitergabe wird also schon rein quantitativ zentral gesetzt.

Nun ist bereits mehrfach richtigerweise darauf hingewiesen worden, dass Parzival, genauso wie Hagen, unabhängig von aller fehlenden Einwirkung auf ihn, durchaus eigenständig einige Fähigkeiten »entwickelt« – darunter am prominentesten ist die der Jagd. Parzival schnitzt sich schon als kleines Kind selbst Pfeil und Bogen und erlegt damit Vögel; als er größer ist, erlernt er den Umgang mit dem Wurfspieß. Udo Friedrich hat darauf hingewiesen, dass in der mittelalterlichen Literatur die Jagdfähigkeit häufig als »Natureigenschaft«¹⁰¹¹ darge-

1009 Wie männlich-höfische Erziehung im Normfall ablaufen sollte, führt der *Parzival* auch selbst schlaglichtartig immer wieder vor. So erhalten wir beispielsweise einen kurzen Einblick in die Erziehung des jungen Gawan, wenn von seiner Anwesenheit beim Turnier von Kanvoleiz berichtet wird (vgl. P, vv. 66,15–22). Er ist zwar noch zu jung, um kämpfend am Turnier teilzunehmen, kann durch seine bereits erfolgte Eingliederung in den männlichen Verband aber automatisch in den höfischen Gepflogenheiten sozialisiert werden. Auch im *Titurel* heißt es über das kampfnähe Aufwachsen Schionatulanders: *swâ kint genendekeit erspehent / daz sol helfen, op se imer gemannen* (Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. Hg., übers. u. mit einem Komm. u. Materialien vers. v. Helmut Brackert u. Stephan Fuchs-Jolie. Berlin, New York 2002, v. 40,4). Auch den regelhaften Umgang mit der Störung der Generationenkontinuität durch Wegfall der väterlichen Instanz (aufgrund von Abwesenheit oder Tod) kennt der *Parzival*: So wird Parzivals Sohn Kardeiz, der nach der Berufung des Vaters zum Gral die Herrschaft über dessen Erbländer übernimmt, von einem männlichen Verwandten mütterlicherseits großgezogen (vgl. P, vv. 805,11–13).

1010 Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifisch*, 2011, S. 48.

1011 Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 256.

stellt wird, »wenn ihre Protagonisten aus sich heraus Instrumente und Techniken hervorbringen«¹⁰¹². Parzivals Jagdfähigkeiten sind also Ausdruck seiner ritterlichen *art*,¹⁰¹³ seiner genealogischen Determinierung zu körperlicher Geschicklichkeit und Kraft. Letzteres zeigt sich an Parzival schon bei seiner Geburt, wenn es heißt, dass er *sölher lide was* (P, v. 112,7), dass seine Mutter fast daran gestorben wäre. Seine Stärke zeigt sich auch im weiteren Verlauf der Kindheitsgeschichte immer wieder, wenn er zum Beispiel seine Jagdbeute eigenhändig aus dem Wald nach Hause trägt (vgl. P, vv. 120,7–19). Zu den grundlegenden Adelsqualitäten, die Parzival zukommen, gehört auch seine Schönheit. Sie ist durch den ganzen Text hindurch eine seiner auszeichnendsten Merkmale, an denen die Standesgenossen über sein unstandesgemäßes Verhalten hinweg, ja sogar durch das Narrenkostüm hindurch, seine Zugehörigkeit zum Adel erkennen können.¹⁰¹⁴

In der höfischen Literatur ist der Mensch nach seiner Geburt also gerade nicht wie nach antiker Vorstellung eine ›tabula rasa‹, die willkürlich beschrieben, oder ein Klumpen weiches Wachs, das nach Belieben geformt werden kann. Das Ziel der höfischen Erziehung ist weniger eine Entfernung von der Natur, sondern eine Annäherung an sie: Mit ihrer Hilfe sollen die Anlagen zum Vorschein gebracht werden, »die vortrefflichen Eigenschaften der Väter und Vorväter«¹⁰¹⁵, an denen das adelige Kind dank seiner Zugehörigkeit zu einem »weit in die Vergangenheit zurückreich[enden]«¹⁰¹⁶ »Sippenkörper«¹⁰¹⁷ teilhat. Parzival, als genealogischer Schnittpunkt zweier Sippen,¹⁰¹⁸ trägt, von den beschriebenen grundlegenden Adelsqualitäten abgesehen, mütterlicherseits das Erbe der Gralsippe, das ihn zu *triuwe* und *kiusche* determiniert, väterlicherseits das Erbe der Artussippe, das zurückreicht bis zum Stammvater Mazadan, der durch seine Verbindung mit der Fee Terdelaschoye seine Nachkommen zu *minne* und *manheit* prädestiniert.¹⁰¹⁹

1012 Ebd.

1013 Zur Verwendung von *art* im *Parzival* vgl. zusammenfassend Yeandle, *Commentary on the Soltane and Jeschute Episodes*, 1984, p. 63.

1014 So auch Jan-Dirk Müller: »Parzival muss zwar [...] erst noch erzogen werden, aber die Erziehung perfektioniert vor allem Anlagen, die ihn von Anfang an zum vorbildlichen Ritter qualifizieren« (Percevals Fragen, 2014, S. 29).

1015 Schulz, *Erzähltheorie*, 2012, S. 97.

1016 Ebd.

1017 Ebd.

1018 Marian E. Gibbs beispielsweise spricht von Parzival als einem »product of the fusion of two ingredients, the steel-like valor of his father and the gentler, self-sacrificing devotion of his mother« (Ideals of Flesh and Blood, 1999, p. 12).

1019 Martin Jones hat darauf hingewiesen, dass Parzival sowohl diachron als auch synchron mit männlichen Verwandten väterlicherseits parallelisiert wird. Einerseits ist er in Beziehung gesetzt mit seinem Vater Gahmuret, andererseits mit seinem Cousin Gawan, der zwar älter ist als er, aber derselben Generation angehört (vgl. *The Significance*, 1999, p. 37–41). Mit beiden finden sich, bedingt durch die Partizipation an derselben *art*, Ähnlichkeiten – allen

So heißt es über Gahmuret: *sîn art von der feien / muose minnen oder minne gern*. (P, vv. 96,20f.) Auch in *Parzival* wird dieses Erbe erwachen, als er seinen Lehrmeister Gurnemanz und dessen Tochter Liaze verlässt:

sîn herze d'ougen des betwanc,
sît er tumpheit âne wart,
done wolt in Gahmuretes art
denkens niht erlâzen
nach der schoenen Liâzen [...].
(P, vv. 179,22–26)

Gekoppelt an Minnezwang¹⁰²⁰ und »das Verlangen nach männlichen Taten«¹⁰²¹ ist eine ausgesprochen große Gefährdung, durch *riterschaft* zu Tode zu kommen.¹⁰²² Parzivals vollständige männliche Verwandtschaft väterlicherseits bis zu drei Generationen zurück stirbt durch *riterschaft*.¹⁰²³ Neben seinem Vater Gahmuret betrifft das auch seinen Onkel Galoes (vgl. P, v. 91,25), seinen Großvater Gandin (vgl. P, v. 5,25) und seinen Urgroßvater Addanz (vgl. P, v. 56,5–9). Parzival selbst gerät schon in Gefahr durch *riterschaft*, bevor er überhaupt geboren wird, zwar nicht durch seine eigene, aber die seines Vaters, denn Herzeloide bricht über der Nachricht vom Ritters Tod ihres Mannes, den ungeborenen Parzival im Leib, ohnmächtig zusammen (vgl. P, vv. 105,6f.) und ringt – unbeachtet von ihren Gefolgsleuten – mit dem Tod (vgl. P, v. 109,6), ehe sich ein *altwiser man* (P, v. 109,13) ihrer annimmt.¹⁰²⁴ Wieder zu sich gekommen, realisiert Herzeloide den Tod des Geliebten, identifiziert den Grund für sein Sterben, nämlich *sîn*

drei Figuren wird beispielsweise *riterliche ger* zugeschrieben, der Drang also, ritterliche Taten zu vollbringen (Gahmuret vgl. P, v. 109,23; Gawan vgl. P, v. 66,22; Parzival vgl. P, v. 472,4). Beim Abgleich der Figuren werden aber auch Unterschiede sichtbar: So scheint der dem Geschlecht durch das Erbe der anderweltlichen Stammutter anhaftende Zwang zu Minne und ehelicher Untreue, der sich bei Gahmuret (und gleichermaßen bei Feirefiz) zeigt, bei Parzival (durch die von Herzeloide vererbte *triuwe?*) überschrieben (vgl. Schmid, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 180–183; Schöller, Die Fassung *T, 2009, S. 296).

1020 Walter Haug spricht in diesem Zusammenhang vom »erotisch-fatalen Familienhintergrund« Parzivals (Lesen oder Lieben?, 1994, S. 312).

1021 Schmid, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 183.

1022 Vgl. Linden, Mazadans Erben, 2007, S. 86f.

1023 Auch der männlichen Verwandtschaft mütterlicherseits hat ihre Neigung zu ritterlichen Taten nicht gerade Glück gebracht. Anfortas wird in einem Zweikampf für Orgeluse so schwer verletzt, dass er nur aufgrund der lebenspendenden Kraft des Grals nicht daran verstirbt (P, vv. 479,3–480,30), und auch von dessen Vater Frimutel erfährt der Leser, er habe *von einer tjoste* (P, v. 474,13) sein Leben verloren; zusammenfassend zum Thema »Gewalt und Rittertum« im *Parzival* vgl. Schiroke, IV. Themen und Motive, 2011, S. 377–383.

1024 Selbst wenn man nicht so weit gehen wollte, hier eine auf genealogische Überlegungen gestützte Bedrohung auf Seiten Herzeloyses festmachen zu wollen, lassen sich in ihrer Erfahrungswelt genügend Beispiele für im Kampf getötete Ritter finden, die ihrerseits eine begründete Sorge um das Leben ihres Sohnes plausibel machen können; hingewiesen sei hier stellvertretend nur auf ihre beiden vor der Zeit verstorbenen Ehemänner.

vrechiu ger (P, v. 109,23), Peter Knecht übersetzt mit *seine wilde Lust nach Krieg*,¹⁰²⁵ und benennt die Einheit von Vater und Sohn zunächst in ihrer eigenen Doppelrolle als Frau und Mutter¹⁰²⁶:

ich was vil junger danne er,
und bin sin muoter und sin wip.
ich trage alhie doch sinen lip
und sines verhes sâmen.
(P, vv. 109,24–27)

Nach der Geburt Parzivals erkennt sie den Vater in seinem Sohn wieder: *si dûht, si hete Gahmureten / wider an ir arm erbeten* (P, vv. 113,13f.). Es ist Michael Dallapiazza zuzustimmen, der in Bezugnahme auf den gängigen Forschungsdiskurs zur Gleichsetzung von Vater und Sohn schreibt:

Hier von Reinkarnation des Ehemanns sprechen zu wollen [...] ist völlig unnötig. Sie [Herzeloyde] will *die werden fruht von Gahmurete* (110,15) zur Welt bringen, in dem er [Gahmuret] natürlich weiterlebt, aber nicht ihn selbst!¹⁰²⁷

Nach ihrem Erwachen aus der Ohnmacht richtet sich Herzeloydes ganzes Interesse auf das Überleben des Kindes, das sie geradezu von Gott einfordert: *hât got getriwe sinne, / sô lâzer mirn ze frühte komn* (P, vv. 109,30f.). Durch das Herauspressen der Muttermilch aus ihren Brüsten erkennt sie, dass ihr Wunsch in Erfüllung gehen wird (vgl. P, vv. 111,3–5), und 14 Tage später wird Parzival geboren. Sie säugt ihn selbst und sorgt dafür, dass er vor der *riterschaft*, die seinen Vater das Leben gekostet hat, in Sicherheit gebracht wird (vgl. P, v. 112,19):

1025 Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival-Interpretation von Bernd Schiroke. 2. Aufl. Berlin, New York 2003, S. 111.

1026 Diese Stelle ist vielfältig interpretiert worden; beispielsweise sieht Claudia Brinker-von der Heyde hier die erste Andeutung einer Anlehnung der Figur Herzeloydes an die Gottesmutter Maria, deren Nachfolge generell die »Grundlage weiblicher Lebensgestaltung« sein sollte und von Herzeloyde durch die Annahme des Witwenstands, Enthaltsamkeit und den Verzicht auf alle weltlichen Freuden angestrebt werde (vgl. Geliebte Mütter, 1996, S. 280–286, Zitat S. 286); durch die Transzendierung der Figur in den geistlichen Bereich verliere auch die angesprochene Doppelrolle, Mutter und Geliebte, ihre inzestuöse Konnotation (vgl. ebd., S. 290).

1027 Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 37. [Hervorhebung im Original] Die Gleichsetzung von Vater und Sohn betont auch Feirefiz, nachdem er vom Tod des Vaters erfahren hat (vgl. P, vv. 752,7–14). Es sei in diesem Zusammenhang auch noch einmal auf Albrecht von Eyb verwiesen und die von ihm als naturgegeben verstandene Ineinssetzung von Vater und Sohn. Bruno Quast dagegen sieht die gesamte Geburts- und Still-Szene, gipfend in der Gleichsetzung Parzivals mit Gahmuret durch die Mutter, als deutlich erotisch konnotiert (vgl. Die Vögel, 2019, S. 229–232).

si brähte dar [=nach Soltane] *durch flühtesal / des werden Gahmuretes kint.*¹⁰²⁸ (P, vv. 117,14f.) Diese Sicherheit ist aber nur möglich, wenn Parzival gleichzeitig seine *küenecliche* [] *fuore* (P, v. 118,2) vorenthalten wird, er also in relativer Armut¹⁰²⁹ und ohne höfische Erziehung aufwächst.¹⁰³⁰ Dass dieses Vorhaben als ein Zeichen von »durch Leid hervorgerufene[r] Desorientierung«¹⁰³¹ auf Seiten der Mutter zu deuten sei, wie Ralph Breyer meint, kann wohl bezweifelt werden. Im Gegenteil scheint Herzeloide bei ihrem Versuch, den Sohn vom Rittertum fernzuhalten, reflektiert und strategisch vorzugehen.¹⁰³² Das zeigt sich unter

1028 Was genau man sich unter der *waste in Soltâne* (P, v. 117,9) vorzustellen hat, diskutiert ausführlich David N. Yeandle (Commentary on the Soltane and Jeschute Episodes, 1984, p. 33–36).

1029 Von tatsächlicher Armut kann hier wohl keine Rede sein; natürlich ist Parzivals Aufwachsen in Soltane hinsichtlich Komfort und sozialer Stellung nicht mit einer Kindheit am Königshof zu vergleichen, trotzdem zeichnen sich feudale Strukturen im Kleinen auch in Soltane ab. Die Befehlsgewalt obliegt Herzeloide, wie sich sowohl im Schweigegebot über Ritterschaft wie auch in der Vogelespisode zeigt, wenn sie ihre Untergebenen *vogele würgn und vâhen* (P, v. 119,4) schickt. Alle landwirtschaftlichen Tätigkeiten werden von den mitgebrachten *buliute[n]* der Mutter übernommen. Parzivals spätere Beiträge zur Ernährung der kleinen Enklave beschränkt sich ausschließlich auf die Beute seiner höfisch konnotierten Jagdtätigkeit (so auch schon Thomas Kerth; vgl. »Parzival in Eden«, 1979, p. 262). Selbst Repräsentationsgegenstände wie beispielsweise Schmuck finden scheinbar ihren Weg in die *waste* von Soltane. Zwar ist es nicht Herzeloide selbst, die ihn trägt, wohl aber ihre Dienerinnen, wie Parzival bei seinem Zusammentreffen mit Karnahkarnanz erklärt (vgl. P, vv. 123,28–30).

1030 Dass das neugeborene Herrscherkind und die verwitwete Mutter ohne den Schutz des Vaters/Mannes und Landesherren einer ganz realen Gefahr ausgesetzt sind, zeigt sich, wenn Lâhelin zwei der Erbländer Parzivals, Wâleis und Norgâls, erobert und seinen Lehnsmann Turkentâls erschlägt (vgl. P, vv. 128,3–10).

1031 Breyer, Darstellung einer Kindheit, 1989, S. 187.

1032 In der Forschung ist immer wieder diskutiert worden, ob Herzeloides Vorgehen beim Aufziehen ihres Sohnes positiv oder negativ zu bewerten ist. Das Urteil wird dabei meist von der Motivation abhängig gemacht, die Herzeloide für die Isolierung unterstellt wird. Ralph Breyer beispielsweise erklärt Herzeloides Vorgehen als ausschließlich egoistisch motivierten Versuch, sich selbst nach dem Tod des geliebten Ehemannes vor neuem Kummer zu schützen; Parzival sei für sie nichts anderes als »[e]ine mögliche Quelle von Leid, das sie konsequent zu verhindern sucht« (Darstellung einer Kindheit, 1989, S. 187f., hier S. 187). Ähnlich argumentiert Eva Parra Membrives, die Herzeloides Rückzug als verantwortungs- und rücksichtslose Trotzreaktion gegen die höfische Ordnung, der ihr Geliebter geopfert wurde, versteht und der sie darum nun den Sohn verweigert – ohne Rücksicht auf die Konsequenzen (vgl. Parra Membrives, Wolframs Frauen, 2001, S. 33). Weniger wertend konstatiert Susanne Heckel bei ihrem *Close Reading*-Versuch der Herzeloide-Figur, die Motivation für den Rückzug vom Hof sei zuallererst bei ihrer »Trauer um Gahmuret« und der »Angst vor dem Verlust des Sohnes an die Ritterwelt« zu suchen, und weniger bei ihrer Sorge um seine Sicherheit (»*die wibes missewende vlôch*«, 1999, S. 47). Inwiefern es sich bei den beiden letztgenannten um zwei voneinander unterscheidbare Motive handeln soll, erschließt sich nicht. Schließlich bedeutet die Teilhabe an der Lebensform »Ritterschaft« eine tatsächliche Bedrohung für Leib und Leben. Marion E. Gibbs sieht Herzeloides Verhalten eindeutig als positiv gezeichnet und durch ihre Liebe zu ihrem Sohn motiviert (vgl. *Ideals of Flesh and Blood*, 1999, p. 17). Für einen Überblick über die

anderem, wenn man Chrétiens *Perceval*¹⁰³³ als Hintergrundfolie mitbedenkt. Die Voraussetzungen, die Wolfram in seinem *Parzival* für das Aufwachsen des Helden schafft, stehen unter gänzlich anderen Vorzeichen, als das im *Perceval* der Fall ist.¹⁰³⁴ Herzeloide trifft eine bewusste Entscheidung, wenn sie sich und ihren Sohn vom Hof entfernt, die Mutter des Perceval hingegen muss zusammen mit ihrem verkrüppelten Ehemann und ihren drei Söhnen in das Waldexil fliehen (vgl. ChP, 435–452). Die Entscheidung, den jüngsten Sohn vom Rittertum fernzuhalten, resultiert hier aus der Vertreibungssituation, dem Tod der beiden älteren Kinder und des Ehemannes, der vor Kummer über den Verlust der Söhne verstirbt. Im *Parzival* ist es genau umgekehrt: Die drei Königreiche sind intakt, als sie verlassen werden – erst später annektiert König Lähelin Wäleis und Norgäls (vgl. P, vv. 128,3–10). Herzeloides Vorgehen scheint gezielt von dem der Mutter Percevals abgesetzt gezeichnet – sie handelt nicht aus einer Not heraus und nicht aus Verwirrung, sondern »klar durchdacht«¹⁰³⁵ und vor allem, wie zu zeigen sein wird, erzieherisch planvoll.¹⁰³⁶ Anders als zum Beispiel der Abt im *Gregorius* bei seinem Patenkind versucht sie gar nicht erst, Parzivals Anlagen »wegzuerziehen« oder durch seine Integration in den Zusammenhang einer anderen Lebensform zu überschreiben. Joachim Bumkes Einwand, Herzeloide hätte, »[w]enn es ihr nur darum gegangen wäre, Parzival vom Rittertum fern-

zahlreichen Interpretationen der Herzeloide-Figur in der Forschungsliteratur und eine Zusammenstellung der häufigsten Interpretationsansätze vgl. Eder, Macht- und Ohnmachtstrukturen, 1989, S. 187–189; Heckel, »die wibes missewende vlôch«, 1999. Eine Übersicht über die Interpretationsansätze, die Herzeloide vor allem aus dem Blickwinkel der *Maria lactans*-Analogie betrachten, bietet Knaeble, *sin muoter underschiet im gar*, 2014, S. 372f., Anm. 13; zuletzt Abel, Wolfram's Soltane, 2018, p. 157–159. Der Versuch einer moralisch-ethischen Bewertung von Herzeloides Verhalten scheint mir für die vorliegende Arbeit weder relevant noch zielführend und wird daher unterlassen. Es sei in diesem Zusammenhang nur noch einmal auf die explizit positive Bewertung von Herzeloides Vorgehen, ihres Verzehrs (vgl. P, vv. 116,15–30) und ihrer mütterlichen Fürsorge gegenüber ihrem Kind (vgl. P, vv. 117,18f.) durch den Erzähler hingewiesen.

1033 Chrétien de Troyes: *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991. (=Reclams Universal-Bibliothek. 8649[9].)

1034 Vgl. Schmid, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 174–176.

1035 Heckel, »die wibes missewende vlôch«, 1999, S. 48; so auch L. P. Johnson, der von Herzeloides Rückzug als einer »freiwillige[n], taktische[n] und philosophische[n]« Entscheidung spricht (Parzival erfährt seinen Namen, 2000, S. 182).

1036 Neben der Möglichkeit der Kontrolle über Parzivals Erziehung bedeutet der Rückzug nach Soltane auch Herzeloides Annahme des Witwenstandes. Nach Claudia Brinker-von der Heyde entspricht sie damit »den [...] Forderungen an die wahre Witwenschaft zu Enthaltsamkeit, Entsagung, Trauer«, denen am Hof als einem genuinem »Ort der Freude« nicht im selben Maße entsprochen werden könne (zum mittelalterlichen Verständnis des Witwenstands im Allgemeinen und zu Herzeloides Situation im Speziellen vgl. Geliebte Mütter, 1996, S. 294–300, hier S. 297).

zuhalten«¹⁰³⁷, »ihn zum Kleriker ausbilden lassen können«¹⁰³⁸, kann mit Blick auf den gescheiterten Versuch des Abtes im *Gregorius*, eben dies zu tun, nicht gelten.¹⁰³⁹ Herzeloide versucht es also mit einer anderen Strategie: Sie entfernt Parzival noch *ê daz sich der versan* (P, v. 117,19) aus Schloss Kanvolais in Wâleis, seinem »primären Herkunftsraum«¹⁰⁴⁰, und erschafft einen ihren Regeln und Vorstellungen unterworfenen »sekundären Herkunftsraum«¹⁰⁴¹ in der Wildnis von Soltane – mit dem Ziel, alle Einwirkungen herausfiltern zu können, die Parzivals ritterliche *art* »triggern« könnten.

Wolfgang Sünkel unterscheidet in seinem Modell der Erziehung drei Typen von Einwirkung, die sich aus Erzieherperspektive auf ein Subjekt der Aneignung richten können:

Typ a sind die vom Erzieher bewusst oder unbewusst, absichtlich oder versehentlich gesetzten Einwirkungen. [...] Typ b sind die nicht vom Erzieher gesetzten Einwirkungen, die aber von ihm beeinflusst ([d.h.] gehemmt, verstärkt, umgeleitet, kommentiert, manchmal sogar blockiert) werden können. [...] Typ c schließlich fasst alle Einwirkungen zusammen, die der Erzieher¹⁰⁴²

hinnehmen muss, auf die er also keinerlei Einfluss hat. Isolierung, so Sünkel, bedeutet immer eine Erziehungsform, die »eine Minimierung oder gar Ausschaltung des c-Sektors«¹⁰⁴³ anstrebt. Herzeloides Vorgehen liest sich wie das Paradebeispiel eines solchen Erziehungsversuches. Ihre »Methoden«, wenn man so will, sind Isolierung und Informationsregulierung. Das ist grundsätzlich keine ungewöhnliche Vorgehensweise in der mittelalterlichen Literatur, um ungewünschte oder (vermeintlich oder tatsächlich) schädliche Außeneinwirkungen vom Zögling fernzuhalten – kondensiert ist diese »schaden verhindernde aufsicht und vorsicht«¹⁰⁴⁴ im Begriff der *huote*. Die Konsequenz, die Herzeloide dabei an den Tag legt, ist allerdings beispiellos. Im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems versucht König Avenier zwar ebenfalls, unerwünschte (d. h. in dem Fall religiös-christliche) Einflussnahme auf seinen Sohn zu unterbinden, indem er ihn ab seinem siebten Lebensjahr in einen eigens für ihn erbauten Palast einsperrt, alle Mönche im näheren Umkreis verbrennen und alle Kranken aus dem

1037 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 80.

1038 Ebd., S. 80f.; derselbe Hinweis findet sich bei Breyer (vgl. *Darstellung einer Kindheit*, 1989, S. 187).

1039 In kritischer Auseinandersetzung mit dieser Aussage Bumkes vgl. auch Müller, *Percevals Fragen*, 2014, S. 26.

1040 Hammer, *wer oder wannen ist diz kint*, 2016, S. 153.

1041 Ebd.

1042 Sünkel, *Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis*, 2013, S. 97.

1043 Ebd., S. 98.

1044 Art. »huote«, in: *Lexikon* [<http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=huote>] (Stand 30.04.2021)].

Schloss vertreiben lässt – da er auf den Sohn als dynastischen Nachfolger angewiesen ist, muss er ihm aber von eigens dafür ausgewählten Lehrmeistern eine höfische Erziehung zukommen lassen. Und natürlich ist es einer dieser Lehrer, der, gegen den ausdrücklichen Befehl des Vaters, Josaphat den Grund für seine Isolierung verrät und ihm damit den Anstoß gibt, gegen sie aufzubegehren.

Herzeloyde lässt zwar keine Menschen verbrennen, greift aber durchaus auch zu drastischen Maßnahmen, um Einwirkungen, die ihrem Erziehungsziel zuwiderlaufen, zu blockieren. Dazu sucht sie nicht einfach nur einen abgelegenen Ort auf und entzieht das Kind »dem Zugriff der höfischen, ritterlichen, männlichen Welt«¹⁰⁴⁵, sie schafft geradezu einen anti-höfischen Isolationsraum,¹⁰⁴⁶ der in seinen Grundzügen zwar noch feudal strukturiert ist, dem aber als Überbau das Ethos der höfischen Gesellschaft und ihrer Regeln fehlt. Das erreicht sie, indem sie die adelig-männliche Sphäre und ihre Vertreter aus der in Soltane errichteten Gemeinschaft exkludiert – und damit den (jedenfalls ab dem siebenten Lebensjahr) für die Sozialisation eines adeligen Jungen entscheidenden Faktor. Es gibt offensichtlich Männer in der Gemeinschaft (vgl. P, v. 117,21) – jedenfalls kennt Parzival den Unterschied zwischen Männern und Frauen, als er aus der Isolation tritt –, doch gehören sie wohl dem bauerlichen Stand an. Mit Herzeloyde und ihren *juncvrouwen* (P, v. 123,28) sind in Soltane auch Vertreterinnen des adeligen Standes zugegen, für die in der mittelalterlichen Erziehung so wichtige *imitatio* durch den männlichen Zögling eignen sie sich aber natürlich nicht.¹⁰⁴⁷

Augenscheinlich ist also niemand vorhanden, der die notwendigen »Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive«¹⁰⁴⁸ bereitstellen könnte, um Parzival zum Ritter auszubilden. Trotzdem gehen Herzeloyde die beschriebenen Maßnahmen noch nicht weit genug; sie weiß offensichtlich um die Macht der Vererbung und der damit einhergehenden Prädestination. Also verhängt sie ein Redeverbot über die Gemeinschaft, das bei einem Verstoß mit dem Tod geahndet wird – über Ritter

1045 Brinker-von der Heyde, *Geliebte Mütter*, 1996, S. 247.

1046 Einen Vergleich der verschiedenen Inszenierungen der Isolation der Perceval/Parzival-Figur in seiner Kindheit innerhalb diverser Bearbeitungen des Stoffes vom 12. bis zum 16. Jahrhundert hat Stefan Abel vorgelegt (vgl. Wolfram's Soltane, 2018, p. 149–168, zu Wolframs *Parzival* siehe p. 156–164).

1047 Auf die von Herzeloyde künstlich herbeigeführte, strikte räumliche Trennung von männlicher und weiblicher Sphäre bei der Erziehung Parzivals hat Claudia Brinker-von der Heyde bereits hingewiesen. Eine Zuordnung der adeligen Knaben zunächst zur weiblichen, dann zur männlichen Sphäre entspricht zwar der mittelalterlichen Vorgehensweise bei der Erziehung des aristokratischen, männlichen Nachwuchses, im *Parzival* sei diese Trennung aber total und für den Protagonisten nicht in Einklang zu bringen. »Der Wunsch nach der Vaterwelt bedeutet den Bruch mit der Mutterwelt, die Sehnsucht nach der Mutter verlangt eine Überwindung der Identifikation mit dem Vater« (Geliebte Mütter, 1996, S. 244f., hier S. 245).

1048 Vgl. Stünkel, *Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis*, 2013, S. 23.

darf nicht gesprochen werden (vgl. P, vv. 117,19–28); das inkludiert sowohl alle Informationen über ritterliche Lebensweise und männlich-väterlichen Lebensraum als auch über den zum Rittertum prädestinierten Parzival selbst – seinen Namen, seine Herkunft und Abstammung. Dass Herzeloydes Vorsicht keineswegs übertrieben ist, zeigt ein Seitenblick auf Hartmanns *Gregorius*. Dieses Heldenkind kann während seines Aufwachsens auf der Klosterinsel wohl auch kaum mehr als vom Hörensagen über das Rittertum erfahren haben und trotzdem tritt er als ausgezeichnete(r) Ritter in die höfische Welt ein.¹⁰⁴⁹

Herzeloydes Vorgehen beschränkt sich aber nicht auf ihre Isolierungsbestrebungen. Sie versucht nicht nur, alle nicht von ihr gesetzten und ihrem Erziehungsziel zuwiderlaufenden Einwirkungen zu blockieren, es finden (jedenfalls zunächst) auch durch sie keinerlei Einwirkungen auf den Sohn statt – auch nicht im Sinne von Einschränkungen. Parzival kann sich innerhalb des Isolationsraumes frei bewegen und die sich aus seinen Veranlagungen entwickelnden Fähigkeiten werden weder unterdrückt oder zu überschreiben versucht, indem ihm beispielsweise die spezifisch adelig-männliche Tätigkeit des Jagens¹⁰⁵⁰ untersagt wird oder ihm nicht standesgemäße Tätigkeiten wie *bûwen und riuten* (P, v. 117,17) vermittelt werden. Ob deswegen mit Annemarie Eder gar von einem »paradiesischen Zustand«¹⁰⁵¹ gesprochen werden kann, in dem der junge Parzival aufwächst, ist fraglich; eines ist jedoch offensichtlich: Während in Rudolfs *Barlaam* das Ziel der Isolation, nämlich allen Kummer und alle Sorgen vom Kind fernzuhalten, gerade durch die Einschränkungen der Isolation torpediert wird, merkt Parzival gar nicht, dass er isoliert ist. Tatsächlich wächst er, abgesehen von dem Schmerz, den ihm der Gesang der Vögel bereitet (vgl. P, vv. 118,14–17), vollkommen unbekümmert auf und wird damit zum Gegenbild des Gottfriedschen Tristan, den die Belastungen der nach seinem siebten Lebensjahr einsetzenden höfische Erziehung bekanntlich in anhaltende Melancholie stürzen (vgl. T, vv. 2068–2086).¹⁰⁵²

Selbst in der Wildnis von Soltane ist es aber unmöglich, alle Typ-c-Einwirkungen auszuschalten. Das zeigt sich erstmals in der Vogelepisode, die bezeichnenderweise bei Chrétien keine Vorlage findet. Der Gesang der Vögel bringt Parzival zum Weinen, er sucht Trost bei der Mutter, kann auf ihre Nachfrage seinen Kummer aber nicht erklären, *als kinden lichte noch geschiht* (P, v. 118,22). Herzeloyde lässt das nicht los und sie forscht nach, bis sie eines Tages beobachtet, wie Parzival dem Gesang der Vögel lauscht:

1049 Vgl. dazu die Ausführungen in der Einleitung dieses Kapitels.

1050 Zur Jagd als Natureigenschaft des männlichen Adels vgl. Friedrich, *Menschen*, 2009, S. 179–181.

1051 Eder, *Macht- und Ohnmachtstrukturen*, 1989, S. 209.

1052 Siehe dazu die ausführlicheren Ausführungen im Kapitel »Destruktiver Wissenstransfer I«.

dem maere gienc si lange nâch.
 eins tages si in kapfen sach
 ûf die boume nâch der vogele schal.
 si wart wol innen daz zeswal
 von der stimme ir kindes Brust.
des twang in art und sîn gelust.
 (P, vv. 118,23–28)

Was Herzeloide so konsequent unaktiviert zu lassen versucht hat, wird hier durch den Gesang der alle Grenzen überschreitenden und Räume verbindenden Vögel, diese »Chiffre höfischer Freude«¹⁰⁵³, doch noch getriggert. So auch Michael Dallapiazza: »Der Gesang der Vögel irritiert Parzival und ist offensichtlich der Anlass, warum sich die *art*, das Erbe des Vaters, in seiner Seele bemerkbar macht.«¹⁰⁵⁴ Der Vogelgesang wirkt ein auf Parzivals Anlagen, weckt in ihm dasselbe Verlangen, das einst seinen Vater zu männlich-ritterlicher Bewehrung trieb (vgl. P, vv. 9,22–26),¹⁰⁵⁵ und damit ist es »bezeichnenderweise die Natur selbst [...], die in dem »entfremdeten« Jüngling die Ahnung seiner eigenen Natur (*art*) hervorruft.«¹⁰⁵⁶

Herzeloide reagiert auf den ziellosen, nicht entschlüsselbaren Kummer des Sohnes reflexhaft – es ist ihr selbst nicht ganz klar, warum (vgl. P, v. 118,30) – mit dem Versuch der Blockierung der Einwirkung: *si wolt ir schal verkrenken* (P, v. 119,1). Die ihren Leuten androhte Todesstrafe wird auf die Vögel ausgeweitet:

ir bûliute unde ir enken
 die hiez si vaste gâhen,
 vogele wûrgn und vâhen.
 die vogele wâren baz geriten:
 etsliches sterben wart vermiten:
 der bleip dâ lebendic ein teil,
 die sît mit sange wurden geil.
 (P, v. 119,2–8)

1053 Friedrich, Menschentier, 2009, S. 254.

1054 Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 39.

1055 Vgl. Schmid, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 183.

1056 Friedrich, Menschentier, 2009, S. 254; weitere Interpretationen der Vogelsang-Episode finden sich bei Breyer, Darstellung einer Kindheit, 1989, S. 188–190; Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, S. 248f.; Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, 238–240; Quast, Die Vögel, 2019, S. 235–239; eine präzise semantische Aufschlüsselung der zentralen Begriffe der Episode bei Yeandle, Commentary on the Soltane and Jeschute Episodes, 1984, p. 60–64.

Dass Herzeloyses Isolierungsversuch letztlich zum Scheitern verurteilt ist, kündigt sich hier erneut an.¹⁰⁵⁷ Auch Stefan Abel liest es als Symptom für die unzureichenden Verhältnisse in Soltane und ihr herannahendes Ende, »that the birdsong does not arouse joy, but grief and painful yearning in Parzival«¹⁰⁵⁸. Der Versuch, alle Vögel zu töten, misslingt und führt zu Nachfragen von Seiten des Sohnes, die in die fragmentarische Religionsunterweisung durch die Mutter münden.¹⁰⁵⁹ Hier wird zum ersten Mal von tatsächlicher Erziehung im Sinne der Weitergabe ›nichtgenetischer Tätigkeitsdispositionen‹ erzählt, die auch Tätigkeit nach sich ziehen wird.

Mag er [Parzival] die Antworten, die er von seiner Mutter bekommt und die von Gott und Teufel handeln (119,9–30), auch nicht verstehen, weil sie kulturelle Propositionen enthalten, die er nicht kennt und die ihm nicht beigebracht wurden – sein Interesse ist geweckt, Parzival ist neugierig.¹⁰⁶⁰

Als Parzival einige Zeit später auf vermeintliche Götter trifft, wirft er sich sofort auf den Boden und bittet um Hilfe – in diesem Kontext wird sich das vermittelte Wissen als defizitär erweisen. Offen bleibt, ob Herzeloyses Einlenken den Vögeln gegenüber und ihr Eingeständnis einer Zuwiderhandlung gegen die göttliche Ordnung – ›wes wende ich *sîn gebot*, / *der doch ist der hoehste got?*‹ (P, vv. 119,13f.) – eine erste Kapitulation hinsichtlich ihrer Isolationsbemühungen impliziert.

Eine Zeit lang jedenfalls geht alles noch seinen gewohnten Gang. Parzival legt Pfeil und Bogen ab, lernt den Umgang mit dem Speiß und gewinnt an Körperkraft. Nach wie vor ist er vor allem mit der Jagd beschäftigt, steht dabei aber

1057 Bereits vor Parzivals Geburt war mit Herzeloyses Drachentraum das (für Herzeloyses) katastrophale Ende der Mutter-Kind-Beziehung abzusehen; für eine tiefergehende Analyse des Drachentraums vgl. Hatto, Herzeloyses Dragon-Dream, 1968/69, p. 16–31; Eder, Macht- und Ohnmachtstrukturen, S. 190–203; Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, 1996, S. 202–213; Brall-Tuchel, Wahrnehmung im Affekt, 2004, S. 72–88.

1058 Abel, Wolfram's Soltane, 2018, p. 162f.

1059 Ein detaillierter Forschungsüberblick zu Herzeloyses Gottesunterweisung findet sich bei Yeandle, Commentary on the Soltane and Jeschute Episodes, 1984, p. 74–98; vgl. außerdem Brinker-von der Heyde, Geliebte Mütter, 1996, S. 239–263; Knaeble, *sîn muoter underschiet im gar*, 2014, S. 368–379.

1060 Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 218; ähnlich auch Claudia Brinker-von der Heyde: Herzeloyses lehrt Parzival »zwar den Unterschied von gut und böse [...], aber auf eine derart verschlüsselte Art, daß dieser erst sehr viel später, in der Gotteslehre des Trevrizent, »dekodiert« wird [...] Es ist kein falsches Gottesbild, das Herzeloyses entwickelt, auch kein vorchristliches, denn die wichtigen Heilswahrheiten werden genannt. Im Kern referiert sie, was sie im Kontext der imitatio Mariae bereits angetönt hat: Gott ist »das Licht der Welt« [Joh. 3,19], er ist Mensch geworden, seine *triuwe* ist grenzenlos. Aber Herzeloyses Erklärungen sind unvollständig und sie werden – genauso wie ihre ›höfischen‹ Lehren – ohne Sinndeutung nur auf der Literalebene zitiert. Der zum Verständnis nötige Hintergrund der Welt- und Menschheitsgeschichte bleibt Parzival verborgen« (Geliebte Mütter, 1996, S. 249f. [Hervorhebung im Original])

scheinbar ständig unter Aufsicht – nachdem Parzival im Wald die vier Ritter getroffen hat, fürchten sich Herzeloyses Leute sehr, weil sie ihn mitgenommen haben, als ihre Herrin noch schlief, aber nicht gut genug auf ihn geachtet haben (vgl. P, vv. 125,17ff.). Karnahkarnanz und seine Männer zerstören mit ihrer Anwesenheit nun endgültig den anti-höfischen Isolationsraum, den Herzeloys errichtet hat, und durchbrechen, wie zuvor die Vögel, die um Parzival errichtete Fremdeinwirkungsblockade. Bezeichnenderweise kommen sie aber nur durch Parzivals Wald, weil sie zwei Ritter verfolgen, *die sich niht bewarn kunnen / an ritterlicher zunft* (P, vv. 122,16–17). Bei ihrem Zusammentreffen mit Parzival zeigt sich, dass Herzeloys gut daran getan hat, auch nur das Sprechen über Ritter zu verbieten. Noch bevor Parzival eine Antwort auf seine Frage hat, was ein Ritter eigentlich ist, will er schon wissen, wie man einer wird.¹⁰⁶¹

›du nennest ritter: was ist daz?
hâstu niht gotlicher kraft,
sô sage mir, wer gît ritterschaft?‹
(P, vv. 123,4–6)

Parzival erfährt im nachfolgenden Gespräch, dass Ritterschaft bei König Artus zu bekommen, wozu eine Rüstung gut¹⁰⁶² und was ein Schwert ist und vor allem, dass der Ritter ihn als einen ihm potentiell Ebenbürtigen einschätzt (*ir muot wol sîn von ritters art* [P, v. 123,11]). Bei diesem Zusammentreffen des Knaben mit den Rittern begegnet aber auch zum ersten Mal die Charakterisierung Parzivals als *tump*¹⁰⁶³ (P, v. 124,16) – eine Eigenschaft, die erst im Kontakt mit der höfischen Welt zu Tage tritt. Für den Raum, in dem Parzival aufwächst, gilt sie nicht. Ob also, wie Bumke meint, von der *tumpheit* als einem Teil von Parzivals *art* gesprochen werden muss, kann dementsprechend bezweifelt werden.

Nachdem Herzeloys mit dem Scheitern ihrer Isolationsbestrebungen konfrontiert wurde, versucht sie, ihre Strategie anzupassen. Da das reine Blockieren von Einwirkungen jetzt keine Option mehr ist, versucht sie, zukünftige Einwirkungen so zu beeinflussen, dass sie von Parzival als negativ wahrgenommen

1061 Vgl. dazu auch Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 219f.; Angress, Interrogation, 1969, p. 5f.

1062 Im Zusammenhang mit der Stelle 123,21, die die Frage Parzivals nach der Rüstung des Ritters einleitet, ist (ausgehend vom disparaten Überlieferungsstand) diskutiert worden, ob Parzival zu diesem Zeitpunkt tatsächlich schon begriffen hat, dass der Ritter kein Gott ist. Anders nämlich als in der Fassung *G, in der Parzival Karnahkarnanz als *ritter guot* anspricht, überliefert St. Gallen, StB 857 *ritter got*. »Lachmann hat hier seine Leithandschrift D [...] zugunsten der Lesart von *G verlassen« (Schöller, Die Fassung *T, 2009, S. 326f.). Ausführlich zu der Stelle auch Yeandle, Commentary on the Soltane and Jeshute Episodes, 1984, p. 175.

1063 So auch Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 243; zur Verwendung von *tump* zur Charakterisierung Parzivals vgl. beispielsweise Haas, Parzivals *tumpheit* bei Wolfram von Eschenbach, 1969.

werden und ihn zur Rückkehr veranlassen. Um das zu erreichen, fertigt sie extra ein Narrengewand für ihn an und gibt ihm einen alten Klepper als Pferd,¹⁰⁶⁴ womit sie deutlich drastischere Maßnahmen ergreift, als das bei der Mutter in Chrétien's *Perceval* der Fall ist (dort zieht Parzival in Bauernkleidern und einem für die Jagd geeigneten Pferd hinaus in die Welt, vgl. ChP 594–611).

Außerdem gibt sie ihm vier Verhaltensanweisungen und einige knappe Informationen über seine Herkunft mit auf den Weg¹⁰⁶⁵ – ob diese Wissensvermittlung, wie Dallapiazza meint, als Vorsorge zu verstehen ist, »für den Fall, dass ihr Plan schief geht«¹⁰⁶⁶, oder es sich dabei eher doch um eine Scheinunterweisung handelt mit dem Ziel, ein Scheitern des Sohnes im Gefahrenbereich und damit eine Rückführung in den geschützten Bereich herbeizuführen, muss offen bleiben. Beide potentiellen Ziele werden nicht erreicht.

Auffällig ist der unterschiedliche Umgang mit den mütterlichen Lehren, die Perceval und Parzival jeweils an den Tag legen. Während Perceval immer wieder entgegen den Ratschlägen seiner Mutter handelt – im Zelt des Mädchens beispielsweise stiehlt er der Fremden Ring und Kuss gegen ihren Willen, obwohl die Mutter ihm ausdrücklich Freiwilligkeit des Gegenübers auferlegt hatte –, hält sich Parzival (mit jeweils unterschiedlichen Konsequenzen) aufs Vorbildlichste an die Vorschriften der Mutter. Er zeigt sich damit von Anfang an darum bemüht, alles richtig zu machen, scheitert aber (ohne dass ihm das selbst bewusst wird) aufgrund seines eingeschränkten Wissens- und Erfahrungshorizonts. Mit dem Verlassen des mütterlichen Isolationsraums, dem – mit Franziska Hammer gesprochen – »Wiedereintritt in den primären, [väterlichen] Herkunftsraum«¹⁰⁶⁷, wird Parzivals defizitärer Zustand für alle, die auf ihn treffen, augenfällig gemacht durch das Narrenkostüm,¹⁰⁶⁸ offenbar und vom Erzähler benannt als ein

1064 Zur »enge[n] Prestigeverbindung von Ritter und Pferd« siehe Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 239; ein Vergleich mit ähnlich gearteten Stellen, Gawans Ritt auf der Mähre Malcreatiures beispielsweise und seine Verspottung durch Orgeluse (vgl. P, vv. 529,23–531,10), zeigt, dass Herzeloyses Verhalten hier eindeutig auch darauf abzielt, Parzival durch das Reittier gesellschaftlich unmöglich zu machen. (Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von Robert Schöller auf die *Parzival*-Handschrift T, die als einzige im weiteren Verlauf der Handlung Parzivals Pferdeproblem noch einmal aufgreift. Sie überliefert im Kontext des Ither-Kampfes zwei Plusverse, die Parzivals Angriff auf den Roten Ritter dadurch zusätzlich motivieren, dass er nicht länger »so unbequem reiten will« [Schöller, *Die Fassung *T*, 2009, S. 334]). Herzeloyses Strategien führen hier also nicht nur nicht dazu, dass Parzival zu ihr zurückkommt, sondern dass er sich im Gegenteil in genau die Gefahr bringt, vor der sie ihn eigentlich bewahren wollte; (zu weiteren divergierenden Handschriftenlesarten in der Kampfszene gegen Ither vgl. ebd., S. 334–336).

1065 Einen ausführlichen Vergleich der Ratschläge der Mütter bei Chrétien und Wolfram bietet Green, *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 34–46.

1066 Dallapiazza, *Wolfram von Eschenbach*, 2009, S. 40.

1067 Hammer, *wer oder wannen ist diz kint*, 2016, S. 59, Anm. 49.

1068 Vgl. bspw. Brinker-von der Heyde, *Geliebte Mütter*, 1996, S. 251.

Mangel an väterlicher *site* (P, v. 139,15), also an der väterlichen Art und Weise zu handeln und zu leben¹⁰⁶⁹. Trotzdem ist Bumke nicht zuzustimmen, wenn er schreibt, Parzival würde »völlig ›nackt‹«¹⁰⁷⁰ in die ›Welt‹ hinaustreten. Er hat die ihm gemäße Lebensform erfahren (auch wenn er das volle Ausmaß dieser Information noch nicht begreift) und wie er in den angestrebten Gemeinschaftsverband aufgenommen werden kann; er weiß, dass Pferd, Rüstung und Schwert einen Ritter auszeichnen, und dass Ritter gegeneinander kämpfen. Außerdem hat ihn die Mutter mit der sich noch mehrfach als sehr hilfreich herausstellenden Information ausgestattet, an wen sich ein junger Mann für weitere Unterweisungen angemessenerweise zu wenden hat.

Op dich ein grâ wise man,
zuht wil lèrn als er wol kan,
dem soltu gerne volgen,
und wis im niht erbolgen.

(P, vv. 127,21–24)

Mit diesem Hinweis entspricht Herzeloide dem als traditionell richtig erachteten Gefälle für Erziehungsleistungen aller Art von ›männlich, alt‹ zu ›männlich, jung‹ und gibt ihrem Sohn damit eine Handlungsanweisung an die Hand, die ihn am Abend des dritten Tages nach seinem Aufbruch aus Soltane zu Gurnemanz führen wird, der die gestörte Generationenkontinuität insoweit wiederherstellt, als er Parzival in die Lage versetzt, entsprechend seiner sozialen Stellung als Ritter in der Gesellschaft erfolgreich zu handeln – das beweist, wie noch zu zeigen sein wird, die Episode um Condwiramurs in Pelrapeire. Herzeloide's Lehre, sich für Unterweisungen aller Art an *grâ wise man* zu wenden, gibt Parzival außerdem viele Jahre später den Anstoß, dem *râte des grâwen rîters* (P, vv. 446,23 f.) Kahenis zu folgen und den Einsiedler Trevrizent aufzusuchen, der ihn wiederum aus seinem Gotteshass herausführen wird.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Herzeloide aus der Motivation heraus, die Anlage zur Ritterschaft in ihrem Sohn nicht zum Durchbruch kommen zu lassen, einen eigenen Raum zu erschaffen versucht, in dem sie (zunächst) alle dementsprechenden Einwirkungen herauszufiltern vermag und gleichzeitig die Anlagen des Sohnes nicht überschrieben werden müssen, um das Überleben zu sichern. Das Aufwachsen in der Wildnis bedeutet ja keineswegs, dass Parzival Tätigkeitsdispositionen erwirbt, die nicht seinem Stand entsprechen. Alle agrarischen Tätigkeiten werden von anderen übernommen. Die Eigenschaft der *tumpeit* spielt erst in der Konfrontation mit der ›Außenwelt‹ eine Rolle, in dem von Herzeloide erschaffenen Raum ist Parzival durchaus hand-

1069 Vgl. Art. ›site‹, in: Lexer [<http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=site> (Stand 30. 04. 2023)].

1070 Bumke, Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 81.

lungsfähig. Das Spannende an dem hier vorgeführten ›Erziehungsmodell‹ ist, dass nicht das Kind modifiziert wird, um zu einem handlungsfähigen Subjekt in der Gesellschaft zu werden, sondern die Gesellschaft, in der es aufwächst, wird so angepasst, dass Erziehung unnötig ist.

Auch wenn Herzeloys Bemühungen letztlich zum Scheitern verurteilt sind, muss doch festgehalten werden, dass die Isolierung Parzivals in Kombination mit der radikalen Informationsregulierung grundsätzlich ihren Zweck durchaus erfüllt. Weder kann Udo Friedrich zugestimmt werden, dass »der Versuch, den Fürstensohn in eine ihm wesensfremde Umgebung zu verpflanzen«¹⁰⁷¹, fehlschlage, noch Susanne Heckel, die annimmt, Parzival würde das Verhalten der Mutter infrage stellen, weil er »in der von ihr gewählten Einöde nicht leben [kann]«¹⁰⁷². Bis zum Einbruch der höfischen Welt in den mütterlichen Isolationsraum berichtet der Erzähler jedenfalls von keinerlei Bestrebungen des Sohnes, Soltane zu verlassen oder gegen die ihm bekannte Lebensweise zu rebellieren.¹⁰⁷³ Es ist die Begegnung mit den Rittern als Katalysator notwendig, um den Protagonisten und damit die Handlung in Bewegung zu setzen.

Die Analyse der Soltane-Episode hat außerdem gezeigt, dass Herzeloys gerade nicht, wie Brinker-von der Heyde meint, an die »tabula rasa des Kindes«¹⁰⁷⁴ glaubt – wäre dem so, würde sie kein Verbot verhängen, über das Rittertum zu sprechen; diese Maßnahme zeigt im Gegenteil, dass sich die Mutter der Wirkungsmacht von *art* nur zu bewusst ist. Es scheint gar, als hätte sie die Verse des Strickers aus dem Tierbispel vom Katzenauge gekannt:

swer wider die nature strebet,
daz ist ein so groze arebeit,
daz si noch rehte niemen leit.¹⁰⁷⁵
(Stricker, Tierbispel, vv. 128–130)

Dementsprechend erzieht Herzeloys ihren Sohn auch nicht *wider die nature*, sie verweigert ihm die Unterstützung (*zuht*) bei der Entfaltung seiner natürlichen Dispositionen (*art*). Parzivals Jagdfertigkeiten lassen sich in diesem Zusammenhang gut als Exempel für den Unterschied von *art* vs. *zuht* basierten Fähigkeiten heranziehen. Sie zeugen einerseits von seiner natürlichen Befähigung

1071 Friedrich, *Menschentier*, 2009, S. 253.

1072 Heckel, »*die wibes missewende vlôch*«, 1999, S. 50.

1073 Anders Abel, *Wolfram's Soltane*, 2018, p. 164, der davon ausgeht, dass Parzival auch ohne das Zusammentreffen mit den Rittern irgendwann Soltane verlassen hätte: »In Wolfram's version, the artificial paradise of Soltâne, intended not only to keep out notions of chivalry and courtly life, but also to keep Parzival from harm, is destroyed primarily, and utterly, from within.« Am Text kann Abel diese Behauptung aber nicht festmachen, womit diese, wie alle ›was-wäre-wenn‹-Überlegungen, reine Spekulation bleibt.

1074 Brinker-von der Heyde, *Geliebte Mütter*, 1996, S. 250.

1075 Zitiert nach: Der Stricker: *Tierbisbel*. Hg. v. Ute Schwab. 3. Aufl. Tübingen 1983, S. 54.

zu Stärke und Geschicklichkeit, machen andererseits im Abgleich mit anderen Heldenkindern, wie beispielsweise dem jungen Tristan aus Gottfrieds von Straßburg Dichtung, »der an Markes Hof eine neue Kultur der Jagd etabliert«¹⁰⁷⁶, auch deutlich, was Parzival im Alleingang nicht zu entwickeln in der Lage ist. Er »verfügt nicht über die Möglichkeit, die kulturelle Symbolisierungsleistung der Jagd zu erfassen; ihm gelingt es nicht, diese als Zeichen zu decodieren«¹⁰⁷⁷. Der kulturelle Überbau, der die Jagd über den Vorgang der reinen Nahrungsbeschaffung erhebt, sie zu einer *site*, einer höfisch codierten Technik macht, fehlt ihm. Dieser umfassende kulturelle Mangel ist es, der ihm ein absichtsvolles, situationsadäquates und seiner Stellung entsprechendes Handeln innerhalb der Gesellschaft verunmöglicht. Diesen Mangel auszuräumen, ist, wie zu zeigen sein wird, Aufgabe der nachgeholten Erziehung bei Gurnemanz.

3.2.2. Nachgeholte Erziehung: Parzival bei Gurnemanz

Der narrengewandete Knabe¹⁰⁷⁸ Parzival zieht also hinaus in die Welt und stört, ihre Regeln nicht kennend, wo er hinkommt, ihre Ordnung; er stürzt Jeschute ins Unglück, trifft das erste Mal auf Sigune, erfährt von ihr seinen Namen und einige Informationen zu seiner Herkunft, bringt am Artushof Cunneware in Schwierigkeiten, tötet Ither und erbeutet dessen Rüstung und Pferd. Dabei zeichnet er sich, wie bereits erwähnt, vor allem dadurch aus, dass er die Lehren der Mutter, anders als Chrétiens Perceval, getreulich ihren Anweisungen entsprechend befolgt. Am Abend des dritten Tages nach seinem Auszug aus Soltane erreicht er die Burg des Gurnemanz de Grâharz. Der Burgherr sitzt allein vor seiner Burg unter einer Linde, als der vom weiten Ritt müde gewordene Parzival, mit wild schlackerndem Schild, auf ihn zu kommt (vgl. P, vv. 162,15–19). Auf den freundlichen Gruß des bereits ergrauten Gurnemanz reagiert er reflexhaft, wie von der Mutter empfohlen, mit der Aufforderung zur Unterweisung, und unter der Bedingung der Ratbefolgung wird seinem Wunsch entsprochen. Es folgen eine kurze Einführung in die Gepflogenheiten des Gottesdienstes und eine

Mischung aus Fürstenspiegel, Unterweisung in ritterlicher Technik, theoretisch wie praktisch, sowie eine Lehre guten Benehmens [...]. Integriert ist auch eine Minnelehre, die man fast eine radikal verkürzte Ehelehre nennen kann.¹⁰⁷⁹

1076 Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 217.

1077 Ebd., unter Rückbezug auf Hartmunt Bleumer, der auch schon auf diesen Unterschied hingewiesen hat (vgl. Wahrnehmung literarisch, 2003, S. 144).

1078 Ein Versuch, die zeitlichen Abläufe und Zusammenhänge der Soltane-Episode einzuordnen (und damit auch das ungefähre Alter Parzivals bei seinem Auszug einschätzen zu können), findet sich bei Johnson, Parzival erfährt seinen Namen, 2000, S. 188–198.

1079 Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 43.

Es bleiben zwei Bereiche ausgespart, die Gurnemanz' Erziehung nicht abdeckt und auch nicht abdecken kann: Das betrifft einerseits Parzivals Wissen über sich selbst im Sinne seiner Herkunft und verwandtschaftlichen Verbindungen, andererseits Parzivals unzureichendes Gotteswissen. Die Wissensdefizite in beiden Bereichen werden Parzival später in Schwierigkeiten bringen.¹⁰⁸⁰

Auch davon abgesehen ist die nachgelieferte Erziehung durch Gurnemanz bekanntermaßen sehr unterschiedlich (und vor allem in Hinblick auf das Schweigen Parzivals im Angesicht des leidenden Gralskönigs) beurteilt worden.¹⁰⁸¹ Ausgehend von der triangulären Struktur der Erziehung ist der Grund für Parzivals Versagen, so er denn auf der Ebene der intergenerationellen Weitergabe verortet und nicht etwa bei der Sündenbeladenheit des Fragenden vermutet worden ist,¹⁰⁸² verschiedentlich entweder auf Seiten der Erzieher (also Herzeloide und/oder Gurnemanz), des Zöglings oder des Erziehungsgegenstands gesucht worden. Joachim Bumke beispielsweise attestiert Parzival eine »habituelle Wahrnehmungsschwäche«¹⁰⁸³, die in der Isolierung durch die Mutter begründet sei und nicht durch Gurnemanz' Versuch, die versäumte Sozialisierung im

1080 Wäre beispielsweise Parzivals Gottesbild gefestigter, ist anzunehmen, dass er Cundries (falsches) Urteil, er sei von Gott persönlich zur Hölle prädestiniert, wie sie es nach dem Frageversäumnis auf dem Plimizoel äußert (vgl. P, vv. 316,7f.), nicht so einfach glauben würde (vgl. Schirok, Einführung, 2003, S. CXXV). Darauf, dass Parzivals fehlende Kenntnisse des Personals der höfischen Welt, durch die er sich bewegt, durchaus auch positive Effekte zeitigen, hat Wolfgang Mohr hingewiesen. Wenn Parzival beispielsweise im Kampf gegen Orilus bewusst wäre, dass er sich dem Mörder seines Onkels und Schionatulanders gegenüber sieht, wäre die Jeschute-Episode wohl kaum zu einem glücklichen Ende zu bringen (vgl. Zu den epischen Hintergründen, 1979, S. 147f.). Joachim Bumke dagegen sieht den Protagonisten in der Orilus-Szene aufgrund des Wissensvorsprungs der Rezipienten Parzival gegenüber in ein »ironisches Licht« gerückt (vgl. Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 95). In seiner überaus überzeugenden Analyse der Lähelin-Figur und ihrer Funktionalisierung als Vergleichsgröße für den Haupthelden hat Markus Stock gezeigt, wie Wolfram in der »symbolisch dichte[n] Passage« des Orilus-Kampfes Parzival seinen Erbfeind Lähelin *in absentia* überwinden lässt, wobei das aber unter gänzlich anderen Vorzeichen geschieht, als es der Schwur des unerfahrenen Toren kurz vor seinem Auszug aus Soltane angekündigt hatte. [Damals erklärte Parzival auf die Information seiner Mutter hin, der König Lähelin hätte sich seiner zwei Erbländer bemächtigt: »*diz rich ich, muoter, ruocht es got: / in verwundet noch mîn gabyłôt*« (P, vv. 128,11 f.).] Wenn Parzival, ohne sich über die genaueren Umstände im Klaren zu sein, Orilus, »der hier in enger Relation zum [habituell tötenden] Lähelin steht«, besiegt, aber eben nicht tötet und, statt die ihm angebotenen Erbländer anzunehmen, sein an Jeschute begangenes Unrecht wiedergutmacht, wird der Unterschied zwischen den beiden Figuren und die Wertigkeit ihrer jeweiligen ritterlichen Verhaltensweisen deutlich herausgestellt (vgl. Stock, Lähelin, 2007, S. 31–33).

1081 Einen Überblick über die ältere Forschungsliteratur zur Gurnemanz-Episode bietet Wells, *Fatherly Advice*, 1994, p. 321–325; eine Zusammenfassung jüngerer Interpretationsansätze enthält Dietl, *Die Frage nach der Frage*, 2007, S. 281f.

1082 Vgl. [u. a.] Maurer, *Parzivals Sünden*, 1950, S. 305–346; Schwietering, *Parzivals Schuld*, 1945, S. 44–68.

1083 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2009, S. 77f.

männlichen Verband nachzuholen, ausgeglichen werden könne. Die Inhalte seiner Erziehung zeitigten, von der Anweisung, unterworfenen Gegner nicht zu töten abgesehen, im besten Fall keine, im schlimmsten Fall katastrophale Auswirkungen. Ursula Hennig verortet das Problem auch auf Seiten des defizitären Zöglings, der die Situation auf der Gralsburg, den Onkel und die eigene *sippe* nicht erkennend, als klassische *wirt/gast*-Konstellation missinterpretiere. Parzival sei aber auf der Gralsburg gerade kein *gast* und dementsprechend, so Hennig, gelte die Direktive zur Frage-Zurückhaltung – als Frageverbot will sie Gurnemanz' Lehre nicht verstanden wissen – in diesem Falle nicht.¹⁰⁸⁴ Die Lehrinhalte selbst sieht sie aber mit Parzivals Erfolg in der Pelrapeire-Episode gerechtfertigt.¹⁰⁸⁵

Ein jüngerer Interpretationsansatz verortet das zum Frageversäumnis führende Defizit auf Seiten der vermittelnden Lehre, wobei nicht mehr davon ausgegangen wird, »dass Gurnemanz Parzival die falschen Lehren vermittelt oder dieser die Lehren nicht richtig verstanden habe, sondern dass d[er] Leistungsfähigkeit [...] der Regeln höfischer Interaktion«¹⁰⁸⁶ grundsätzlich Grenzen gesetzt seien, die auf der Gralsburg ersichtlich, aber beispielweise auch durch den Tod aller drei Söhne des Lehrmeisters selbst fragwürdig würden.¹⁰⁸⁷ In diese Richtung gehen auch Interpretationen, die die Diskrepanz von Parzivals Verhalten vor und nach der Unterweisung durch Gurnemanz zu Ungunsten des Zöglings auslegen. Während Parzival vor seiner Einkehr beim *houbetman der wären zuht* (P, v. 162,23) noch mitleidfähig sei und fragend »in der Lage, seiner Sensibilität Ausdruck zu verleihen«¹⁰⁸⁸, führten die von Gurnemanz vermittelten höfischen Interaktionsregeln auf der Gralsburg in die Katastrophe. So urteilt auch Jan-Dirk Müller, der annimmt, dass Parzivals Veranlagung »zu ethisch orientiertem Verhalten [...] durch den höfischen Comment behindert«¹⁰⁸⁹ werde, wenn er »schweigt, wo er reden müsste«¹⁰⁹⁰.

1084 Vgl. Hennig, Die Gurnemanzlehren, 1975, S. 312–332, hier vor allem S. 329–332.

1085 Vgl. ebd., S. 323.

1086 Münkler, Inszenierung von Normreflexivität, 2008, S. 498, mit Verweis auf Sosna, Fiktionale Identität, 2003, S. 184.

1087 Vgl. Brall-Tuchel/Haussmann, Erziehung und Selbstverwirklichung, 2005, S. 25; ebenfalls als gescheiterten Landesherren, dem alle seine männlichen Nachkommen verstorben sind und der sich dann nicht in der Lage zeigt, einen Mann für seine Tochter (und damit einen Ersatzsohn) zu finden, sehen Gurnemanz sowohl Kerth, Wolframs Greise, 2015, S. 59 als auch Kahlmeyer, *jugent*, 2017, S. 56f.

1088 Urscheler, Kommunikation, 2002, S. 161; etwas anders Martin Baisch, der nicht Parzivals Sensibilität, sondern seine Neugier durch Gurnemanz' »wohlgemeinte Hinweise kanalisieren[t] und gehemm[t]« sieht, wodurch er diese ihm eigentlich gegebene Fähigkeit auf Munsalvaesche dann nicht nutzen kann (Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 221).

1089 Müller, Pervelas Fragen, 2014, S. 42.

1090 Ebd.

Als Beleg für das geänderte Verhalten des Helden wurde immer wieder auf die erste Sigune-Episode verwiesen, in der der gerade in die Welt getretene Knabe die trauernde Frau am Wegesrand geradezu mit einem Fragenstakkato bombardiert. Dabei gehen allerdings die Meinungen auseinander, ob Parzivals Fragen nach dem Toten in Sigunes Schoß und dessen Mörder wirklich als Ausdruck von Anteilnahme gelesen werden können¹⁰⁹¹ – auf Sigunes Schmerz geht Parzival ja keineswegs ein –, als Wunsch nach »Blutrache«¹⁰⁹² oder ob es sich nicht doch eher um »unbedarfte Neugierfragen«¹⁰⁹³ handelt.¹⁰⁹⁴

Gegen eine Interpretation der eingeschränkten Leistungsfähigkeit höfischer Verhaltensregeln hat sich Marina Münkler in ihrem Aufsatz zur »Inszenierungen von Normreflexivität und Selbstreflexivität« im *Parzival* gewandt. Anhand des normüberschreitenden, aber zielführenden Verhaltens von einerseits Condwiramurs in Parzivals erster Nacht auf Pelrapeire und andererseits Gawan in der Blutropfenszene erzeige sich

das höfisch-ritterliche Interaktionssystem durchaus als leistungsfähig [...] – unter der Voraussetzung allerdings, dass es souverän gehandhabt wird, dass Verhaltensnormen nur als leitend, nicht als bindend betrachtet und folglich immer dann suspendiert werden können, wenn eine problematische Interaktionssituation das geraten sein lässt.¹⁰⁹⁵

Dass Parzival zu einem solchen Verhalten nicht in der Lage sei, erkläre sich laut Münkler nicht aus einem Mangel an Erziehung, sondern an Sozialisation (im Sinne der Fähigkeit auf Basis wiederholter Beobachtung zu wissen, wie und wann die in der Erziehung vermittelten Normen zur Anwendung gelangen).¹⁰⁹⁶

Die Möglichkeit einer Beurteilung der Gurnemanz'schen Erziehung scheint mir eng daran gekoppelt zu sein, was Erziehung generell und (davon ausgehend) in diesem speziellen Fall leisten soll. Es wurde in der theoretischen Einführung dieser Arbeit bereits festgestellt, dass Erziehung auf der Makroebene ›Gesellschaft‹ die Sicherung der Generationenkontinuität durch Weitergabe des nicht-genetischen Erbes zu leisten hat. In »traditional organisierten Gesellschaften«¹⁰⁹⁷, »in denen ›Wahrheit‹, ›Wert‹ und ›Legitimität‹ durch Kontinuität, lange Dauer

1091 So beispielsweise Angress, *Interrogation*, 1969, p. 6.

1092 Bertau, *Frouwe, wie stêt iwer nôt?*, 1994, S. 13.

1093 Münkler, Buße und Bußhilfe, 2010, S. 138.

1094 Vgl. auch Eichholz, Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene, 1987, S. 23–25.

1095 Münkler, *Inszenierung von Normreflexivität*, 2008, S. 506.

1096 Vgl. ebd., S. 510; ähnlich urteilt auch Horst Wenzel: Parzival, der von Gurnemanz gelernt habe, »nicht zu viel zu fragen, sondern durch Partizipation und Wahrnehmung zu lernen«, versage, da ihm die Fähigkeit abgehe, die Situation auf Munsalvaesche richtig einzuschätzen. »Sehen und Hören, Schmecken und Riechen funktionieren keineswegs voraussetzungslos, setzen vielmehr immer schon eine adäquate Sozialisation und Deutungskompetenz voraus« (Hören und Sehen, 1994, S. 198).

1097 Kellner, *Ursprung und Kontinuität*, 2004, S. 92.

und schließlich die Orientierung am Ursprung hin verbürgt sind«¹⁰⁹⁸, ist das angestrebte Ziel der intergenerationellen Weitergabe vor allem kontinuierliche »Reproduktion des erreichten Standes der Kultur«¹⁰⁹⁹. Für das einzelne Subjekt der Vermittlung, also den Zögling, bedeutet erfolgreiche Erziehung die Instandsetzung, »unter den besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen der Zeit im allgemeinen, [seiner] jeweiligen sozialen Stellung [...] im besonderen«¹¹⁰⁰, erfolgreich agieren zu können. Für Parzival konkret bedeutet das die Eingliederung in die für ihn vorgesehene Lebensform¹¹⁰¹ des höfischen Ritters und Herrschers.¹¹⁰² Es stellt sich die Frage, ob Gurnemanz in der Lage ist, das zu leisten. Gurnemanz ist alt; er gehört der im *Parzival* mit lebenden Vertretern eher spärlich versehenen Generation der (vom Protagonisten aus gesehen) Großeltern an;¹¹⁰³ wie wir aus dem *Titarel* wissen, hat er mit Schionatulanter einen Enkel, der schon einige Zeit vor Parzivals Geburt Gahmuret als Knappe überantwortet wurde¹¹⁰⁴ (womit er zu dem Zeitpunkt also bereits wenigstens sieben Jahre alt gewesen sein muss). Was das hohe Alter angeht, »das [...] in der Hierarchie der Lebensalter«¹¹⁰⁵ in traditionellen Gesellschaften obenan steht, kommt Gurnemanz damit höchstmögliche Autorität zu. Auch Sonja Kerth urteilt: »Die durchweg lobenden Erzählerkommentare und die Qualität seiner Lehren präsentieren Gurnemanz als perfekten Träger [der] gesellschaftlich relevanten Altersrolle.«¹¹⁰⁶

Aus der Elternvorgeschichte des *Parzival* wissen wir außerdem, dass Gurnemanz ein erfahrener höfischer Ritter ist – hat er doch beispielweise am berühmten Turnier von Kanvoleis teilgenommen, wo er im Vorfeld gegen Schyolarz von Poitou tjustierte (vgl. P, vv. 68,19–23). Im *Titarel* wird betont, dass er ein begabter Kämpfer gewesen ist, der *isen zetrennen*¹¹⁰⁷ konnte, wie er in Zweikämpfen *mit manger hurte*¹¹⁰⁸ bewiesen habe. Als Burgherr von Graharz ist er außerdem mit Herrscherpflichten bestens vertraut. Damit verfügt der *houbet-*

1098 Ebd.

1099 Liebau, *Generation – Ein aktuelles Problem?*, 1997, S. 16.

1100 Kintzinger, *Wissen wird Macht*, 2003, S. 32.

1101 Mit Arno Borst verstanden als eine »eingetübte soziale Verhaltensweise« historischer Gemeinschaften (vgl. *Lebensformen*, 2013, S. 14).

1102 Für die speziell daran gekoppelten Verhaltensweisen vgl. beispielsweise Weddige, *Einführung*, 2003, S. 166–177.

1103 Vgl. Kerth, *Wolframs Greise*, 2015, S. 56.

1104 Wolfram von Eschenbach: *Titarel*. Hg., übers. u. mit einem Komm. u. Materialien vers. v. Helmut Brackert u. Stephan Fuchs-Jolie. Berlin, New York 2002, v. 41,1–3.

1105 Liebau, *Generation – Ein aktuelles Problem?*, 1997, S. 16; vgl. dazu auch Wenzel, *Hören und Sehen*, 1994, S. 198.

1106 Kerth, *Wolframs Greise*, 2015, S. 58.

1107 Wolfram von Eschenbach: *Titarel*. Hg., übers. u. mit einem Komm. u. Materialien vers. v. Helmut Brackert u. Stephan Fuchs-Jolie. Berlin, New York 2002, v. 41,2.

1108 Ebd., v. 41,3.

man der wâren zuht (P, v. 162,23) also passgenau über jene »Kenntnisse, Fertigkeiten, Motive«, die Parzival noch zu erwerben hat, um die ihm qua Geburt zugeordneten Rollen des höfischen Ritters und Herrschers erfolgreich ausfüllen zu können.

Auch die sonstige Charakterzeichnung der Figur ist dazu angetan, Gurnemanz als ideale Ratgeberfigur auszuweisen. Wie Daniela Fuhrmann gezeigt hat, wird Gurnemanz schon bei der ersten Begegnung mit Parzival durch die Beschreibung des um ihn befindlichen Raumes, die von ihm demonstrierte »Verfügungsgewalt«¹¹⁰⁹ über Flora und Fauna, die Befähigung zugeschrieben, »Natur in einen geordneten Zustand zu überführen«¹¹¹⁰ und so »das höfische Wertesystem nicht nur zu beherrschen, sondern auch auf dessen Bewahrung zu achten«¹¹¹¹. Um schließlich auch Gurnemanz' Absichten in Bezug auf Parzivals Erziehung über alle Zweifel zu erheben, wird seine Haltung gegenüber dem Zögling als eine väterlich-verwandschaftliche markiert:¹¹¹² Das beginnt mit der Aufnahme an Hof und Tisch, reicht über das persönliche Versorgen von Parzivals Wunde – auf eine Art und Weise, so der Erzähler, die der eines Vaters gegenüber seinen Kindern in nichts nachstehe (vgl. P, vv. 165,9–14) –, und gipfelt in der emotionalen Annahme des Zöglings ›an Sohnes statt‹ (vgl. P, vv. 177,13–24).¹¹¹³

1109 Fuhrmann, Ein eigennütziger *houptman*, 2018, S. 466.

1110 Ebd., S. 465.

1111 Ebd.

1112 So auch Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 235: »So hat Wolfram von Eschenbach in seinem ›Parzival‹ die Figur des *prodon Gornemanz de Goort*, bei Chretien ein aktiver, vorbildlich kämpfender chevalier, zur Vaterfigur des Gurnemanz verwandelt [...], sicher in der Absicht, durch das Gewicht von Alter und Vaterrolle den erteilten Lehren einen erhöhten Anspruch von gesicherter, verbindlicher Richtigkeit zu verleihen.« [Hervorhebung im Original] *Parzival* und *Titurel* können geradezu als Paradebeispiele für die verwandschaftsstiftende Kraft von Erziehung angesehen werden. Wolfram hat richtiggehende Erziehungsnetzwerke geschaffen: Gahmuret ist an der Erziehung von Gurnemanz' Enkel Schionatulander beteiligt, Gurnemanz und Trevrizent an der Erziehung von Gahmurets Sohn Parzival und Trevrizent hat davor schon an der Erziehung von Gahmurets Neffen Ither mitgewirkt.

1113 Daniela Fuhrmann dagegen sieht in ihrer Untersuchung der Ratgeber-Figuren des *Parzival* Gurnemanz' Bemühungen um den jungen Ritter als von Anfang an einer eigennützigen Agenda untergeordnet, die darauf abziele, Parzival zu seinem Nachfolger auszubilden, um ihn anschließend mit seiner Tochter verheiraten zu können. Sein väterliches Bemühen um den Gast wertet sie als Ausdruck dieser Motivation, mit der das vordergründig so ideal gezeichnete Bild des höfischen Erziehers unterlaufen werde. Auch wenn Fuhrmanns Deutung von Gurnemanz' Absicht durchaus plausibel ist, bleibt schwer nachzuvollziehen, inwiefern dessen handlungsleitender Wunsch nach einer familiären Verbindung mit dem schönen Fremden, der ja keineswegs zur Bedingung für die Unterweisung gemacht und der dem Zögling zwar angetragen, aber in keiner Weise aufgezwungen wird, eine negative Einschätzung von Gurnemanz' Charakter rechtfertigen soll. Fuhrmann aber sieht Gurnemanz dadurch den ihrer Ansicht nach programmatisch ambivalent gezeichneten Ratgeberfiguren zugehörig (vgl. Ein eigennütziger *houptman*, 2018, S. 468–471).

Die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Vermittlungstätigkeit sind damit gegeben; ob die zöglingsseitige Aneignung auch gelingt, ist weniger leicht zu entscheiden und in der Forschung, wie beschrieben, durchaus angezweifelt worden. Durch Parzivals Einwilligung in die Verpflichtung zur Ratbefolgung wird jedenfalls grundsätzlich der Wille des Zöglings signalisiert, die Aneignungsleistung zu erbringen. Auch der Modus der Vermittlung entspricht den zeitgenössischen Vorstellungen von Erziehung, wie sie beispielsweise der *Welsche Gast* propagiert. »[B]elehrende Worte anzuhören«¹¹¹⁴ ist Thomasin zufolge nur eine und auch nur eine eher untergeordnete Form der Wissensvermittlung. Wichtiger sei

die Orientierung an einem relevanten Gegenüber, das die höfischen Normansprüche vorbildlich verkörpert, [und so] den jungen Adligen die Möglichkeit [eröffnet], die überindividuell in Geltung stehenden Verhaltensformen ›durch Anschauung‹ einzuüben.¹¹¹⁵

Dementsprechend stellt die mündliche Unterweisung durch Gurnemanz auch nur einen Teil von Parzivals Erziehung dar. Anders als Perceval verlässt er seinen Gastgeber nach erfolgter Unterweisung nicht sofort wieder, sondern bleibt weitere vierzehn Tage an dessen Hof und nimmt – wie die Liaze-Episode zeigt (vgl. P, vv. 175,19–176,27) – dort am öffentlichen Leben teil. Damit ist immerhin die Möglichkeit für die von Thomasin geforderten ›Studien am lebenden Objekt‹ geschaffen, wenn der Text sich auch bezüglich der Funktion von Parzivals weiterem Verbleib bei Gurnemanz nicht nähert äußert.

Als Parzival Graharz verlässt, trägt er jedenfalls, so der Erzähler, *ritters site und ritthers māl* (P, v. 179,13) – die Einübung in die Lebensform des Ritters scheint also vollzogen und das Erziehungsziel damit erreicht. Auch die dem narrenge wandeten Knaben so hartnäckig anhaftende *tumpheit* erklärt der Erzähler als überwunden (vgl. P, v. 179,23)¹¹¹⁶ und tatsächlich wird er seinen Protagonisten auch nie wieder als *tump* bezeichnen.¹¹¹⁷ All das mag noch nichts heißen, wenn

1114 Wenzel, Hören und Sehen, 1994, S. 200; vgl. außerdem S. 206.

1115 Ebd., S. 200; interessant in diesem Zusammenhang sind auch einige Zusatzverse der Fassung *T (hier zitiert nach der *Parzival*-Handschrift U), die noch deutlicher als die anderen *Parzival*- Fassungen das Lernen durch Beobachten zentral setzt. Dort heißt es über das Kind Parzival, man halte ihn in Soltane vor Ritterschaft verborgen, damit er nicht *Ritters werc gesehe* (112,20/3) und in Gefahr gerate, demselben Unglück anheimzufallen wie sein Vater (vgl. 112,20/4–6); (eine Edition und ausführliche Interpretation der Zusatzverse findet sich bei Robert Schöller, Die Fassung *T, 2009, S. 316f., 321).

1116 Über diese Stelle geht die Parzivalforschung bis heute gerne etwas achtlos mit dem Argument hinweg, es handle sich ausschließlich um eine oberflächliche Charakterisierung des jungen Helden, nicht um eine tiefergehende Aussage zu seinem tatsächlichen Wesenszustand (vgl. Mellein, Kommentar, 2019, S. 21).

1117 Vgl. Rupp, Die Funktion des Wortes *tump*, 1957, S. 101. Alle weiteren Charakterisierungen Parzivals bzw. seines Handelns als *tump* erfolgen ausschließlich durch andere Figuren.

man, wie Ralph Breyer schreibt, davon auszugehen hat, dass »Wolfram [...] nicht [sagt], sondern zeigt, was er vom Charakter seines Helden mitzuteilen wünscht«¹¹¹⁸. Was lässt der Dichter den Rezipienten also beobachten? Im Falle der Vermittlung der praktisch-ritterlichen Fertigkeiten stellt sich die erfolgreiche Übernahme quasi augenblicklich ein; nach kurzer Unterweisung schon sticht Parzival fünf der Ritter des Gurnemanz aus dem Sattel (vgl. P, v. 175,3), und auch in Zukunft wird sich immer wieder zeigen: Parzival ist *an strîte wîs* (P, v. 175,5).

Ein Urteil hinsichtlich der theoretisch angelegten Herren- und Ritterlehre dagegen kann nur prospektiv gefällt werden, indem die nachfolgenden Geschehnisse um die Rettung von Pelrapeire in die Überlegungen miteinbezogen werden. Es ist Ursula Hennig sicher zuzustimmen, dass der an die Gurnemanzepisode »anschließende Erzählverlauf«¹¹¹⁹ sich als eine Bestätigung der erhaltenen Erziehung lesen lässt, durch deren »genau Befolgung [...] Parzival schließlich Gatte von Condwiramurs und der Herr ihres Landes«¹¹²⁰ wird. Gurnemanz' Formulierung, *iuch sol erbarmen nôtec her* (P, v. 170,25), kann, wörtlich genommen, ja fast schon als prophetischer Vorgriff auf die Befreiung von Pelrapeire¹¹²¹ verstanden werden.

Die Handlung um die Rettung von Pelrapeire scheint mir als eine Art Test-szenario für den frisch unterwiesenen Parzival zu fungieren,¹¹²² das ihm die Möglichkeit gibt, die theoretischen Anweisungen praktisch umzusetzen, einzüben und auf ihre Tragfähigkeit hin zu testen. Immer wieder kann der Rezipient den Protagonisten dabei beobachten, wie er in konkreten Situationen die Ratschläge seines Lehrers reflektiert; so beispielsweise, wenn er zwei Nächte neben Condwiramurs verbringt, ohne die Ehe zu vollziehen,¹¹²³ aber *dicke* darüber nachsinnend, was seine Mutter und Gurnemanz ihm über das Umarmen und die Einheit von Mann und Frau beigebracht haben (vgl. P, vv. 203,2–5),¹¹²⁴ bevor

1118 Breyer, Darstellung einer Kindheit, 1986, S. 189. [Hervorhebung im Original]

1119 Hennig, Die Gurnemanzlehren, 1975, S. 323.

1120 Ebd.; zu einem ähnlichen Schluss kommt Ralph Breyer, der Parzivals Belehrung durch Gurnemanz als »eine echte ethische Qualifizierung« ansieht, die sich bei einem Vergleich des Protagonisten vor und nach seinem Besuch bei Gurnemanz deutlich zeige (vgl. Darstellung einer Kindheit, 1986, S. 193); vgl. auch Lienert, Können Helden lernen?, 2014, S. 263f.

1121 Bumke weist eine Interpretation der Befreiung von Pelrapeire als Erlösungstat zurück, da Parzival an keinem Punkt »Erlösungsbereitschaft oder Erlösungswillen« artikuliere. Er sei allein von seinem Kampfesdrang motiviert (Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 94).

1122 Ähnlich D. H. Green: »In the case of the old knight's advice another gradation is present by the fact that in three central issues alone does Parzival have to stop and consciously think about how best to carry out his injunctions« (Advice and Narrative Action, 1982, p. 59).

1123 So auch Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 561, der die »keuschen Nächte [...] aus der völligen Unerfahrenheit und Reinheit beider Partner« resultieren sieht.

1124 *von im dicke wart gedâht / umbevâhens, daz sin muoter riet: / Gurnemanz im ouch underschiet, / man und wîp waern al ein.* (P, vv. 203,2–5)

beide schließlich doch ihre Arme und Beine ›ineinanderflechten‹ (vgl. P, v. 203,6). Die sexuelle Vereinigung mit Condwiramurs wird so als Ergebnis der Unterweisung durch die vermittelnde Generation gezeigt (und damit auch die Instandsetzung zur eigenen Reproduktion von Nachkommen).

Offensichtlich wird auch die Anweisung zur auf *erbärme* basierenden Gegerschonung (vgl. P, vv. 171,25–30) befolgt, der Parzival in den nachfolgenden Zweikämpfen entsprechen wird; ein passendes Unterwerfungsszenario muss allerdings erst gefunden werden. Nachdem Kingrun, der Seneschall des Gefährders Clamide, besiegt ist, will Parzival ihn zuerst zu Gurnemanz, dann zu Condwiramurs schicken – beides lehnt der Besiegte jedoch ab, da die Vorschläge einem Todesurteil gleichkämen (vgl. P, vv. 197,30–198,22). Erst im dritten Anlauf kommt Parzival die Idee, Kingrun zur Wiedergutmachung für die von Keie bezogenen Prügel zu Cunneware reiten zu lassen (vgl. P, vv. 198,23–199,12), und setzt damit den ersten Schritt zur Wiederherstellung ihrer Ehre. Auch nach dem Sieg über Clamide muss sich Parzival noch einmal aktiv auf Gurnemanz' Rat besinnen – *dô dâhte der den sic hât / sân an Gurnemanzes rât, / daz ellenthafter manheit / erbärme solte sîn bereit. / sus volget er dem râte nach* (P, vv. 213,29–214,3); in vergleichbaren Situationen wird er später die gezeigte Verhaltensweise so verinnerlicht haben, dass sie ihm zum Automatismus wird.

Parzivals neuer, höfisch überformter Habitus, der sich auf Gurnemanz' Lehre zurückführen lässt, zeigt sich durchgehend in der gesamten Pelrapeire-Episode.¹¹²⁵ Das beginnt mit der adäquaten Begrüßung und dem *dienst*-Angebot gegenüber der *juncfrouwe*, die ihm bei seiner Ankunft in Pelrapeire das Tor öffnen lässt (vgl. P, vv. 182,25–28), geht über das Waschen nach dem Ablegen der Rüstung (P, vv. 186,1–6)¹¹²⁶ und den Besuch des Gottesdienstes vor dem Zweikampf gegen Kingrun (vgl. P, vv. 196,15–19), Parzivals Aufforderung gegenüber Condwiramurs, nicht vor ihm zu knien (P, vv. 193,21–25)¹¹²⁷ bis hin zu Parzivals umsichtiger Ausgabe von Nahrungsmitteln an die vormals hungernde Bevölkerung als Ergebnis der Verinnerlichung von *rehter mæze* (vgl. P, v. 201,15).¹¹²⁸ Auch

1125 Vgl. Green, *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 47, 54–59.

1126 Man halte sich als Kontrastfolie Parzivals Verhalten bei der Ankunft auf Burg Graharz vor Augen: Dort weigert er sich zunächst, vom Pferd zu steigen, später seine Rüstung abzulegen und beschämt zuletzt alle Anwesenden, als dann unter der Rüstung auch noch sein Narrenkleid hervorkommt (vgl. P, vv. 163,17–164,10).

1127 Wolfgang Mohr erkennt hier einen Rückverweis auf Parzivals Zusammentreffen mit Karnahkarnanz im Wald von Soltane und meint, Parzivals »Unterscheidungsvermögen hat so zugenommen, daß er [hier] selbst den Widerspruch erkennt und ausspricht« (Hilfe und Rat, 1954, S. 186).

1128 Vgl. Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 561, der Parzival sich hier auch als umsichtigen Herrscher beweisen und das direkt an Gurnemanz' Anweisung zur *milte* geknüpft sieht; seine Freigebigkeit zeigt Parzival auch schon beim ersten Gastmahl auf Pelrapeire, wenn er Condwiramurs die Verteilung aller Speisen anrät, sodass den beiden selbst kaum eine Scheibe Brot bleibt (vgl. P, vv. 191,1–6).

Parzivals Vorgehen in der Schlacht zeigt, dass er situationsadäquat und taktisch klug handeln kann, wenn er durch die Schonung und Gefangennahme gegnerischer Kämpfer (vgl. P, vv. 207,17–26) und ihre großzügige Verpflegung während der Geiselhaft, diesen ein positives Bild vom wirtschaftlichen Zustand der Belagerten vorgaukelt. So berichten die Gefangenen nach der Freilassung im gegnerischen Heer vom Ende der Nahrungsmittelknappheit in Pelrapeire, was wiederum den Vorschlag Clamides zum Zweikampfsentscheid und damit den Sieg über die Belagerer herbeiführt. Auch nach Abwendung der akuten Bedrohungslage und abseits kriegerischer Handlungen legt Parzival höfische Herrschertugenden¹¹²⁹ an den Tag: Er stellt seine *milte* durch das großzügige Verteilen von Reichtümern unter Beweis (vgl. P, vv. 222,15–19), reetabliert das höfische Leben in seinem Königreich durch die Veranstaltung von Festen und Turnieren (vgl. P, vv. 222,20–23), verteidigt die Grenzen seines Landes und gewährleistet die Sicherung seiner Herrschaft durch die Zeugung zweier männlicher Nachkommen¹¹³⁰ mit Condwiramurs.

Die Befreiung von Pelrapeire als Ergebnis individueller ritterlich-kämpferischer Überlegenheit und taktisch klugen Handelns, der daraus resultierende Gewinn von Frau und Herrschaft und der Beweis, sowohl Ehe wie Herrschaft auch ordnungsgemäß ›abwickeln‹ zu können, sind deutliche Hinweise darauf, dass die Kriterien für eine – aus Sicht der pädagogischen Generationentheorie – erfolgreiche Aneignungsleistung durch das Subjekt der Aneignung erfolgt, es selbst zum »Träger der Erinnerung«¹¹³¹ und dementsprechend in die Lage versetzt ist, innerhalb der Gesellschaft der ihm zugedachten Rolle entsprechend zu agieren, ohne (ungewollt) gesellschaftliche Sanktionen auszulösen. Man halte sich in diesem Zusammenhang vor Augen, dass allein die Möglichkeit der Werbung Parzivals um eine Frau noch kurz vor seiner Unterweisung durch Gurnemanz von anderen Mitgliedern der höfischen Gesellschaft als unmöglich angesehen wurde; am ersten Abend nach seiner Ankunft auf Graharz erklärt einer von Gurnemanz' Rittern auf die Vermutung seines Herren hin, der Gast habe sich seine Verwundung vielleicht im Dienst um eine Frau zugezogen: ›*nein, hêrre: erst mit sölhen siten, / ern kunde nimer wîp gebiten / daz si sîn dienst naeme [...]*‹ (P, vv. 164,29–165,1).

1129 Joachim Bumke, der bekanntermaßen negiert, dass Parzival in der Lage ist, abgesehen von oberflächlichen höfischen Verhaltensweisen tatsächlich etwas zu erlernen, hat vorgeschlagen, Parzivals Befähigung zur Herrschaft als Ausdruck seiner natürlichen Geschicklichkeit zu lesen (vgl. *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 85, Anm. 182). Wenn aber seine *art* Parzival sogar zu einer so komplexen Leistung befähigt, wie ein »vom krieg ausgezehrtes Land wieder zu wirtschaftlicher Blüte« zu führen, stellt sich die Frage, wieso diese natürliche Geschicklichkeit ihn vor seinem Aufenthalt bei Gurnemanz immer wieder so völlig im Stich zu lassen scheint.

1130 Von deren Existenz erfährt der Rezipient allerdings erst deutlich später (vgl. P, v. 743,18).

1131 Brinker-von der Heyde, *Geschlechtsspezifik*, 2011, S. 42.

3.2.3. Auf dem Prüfstand? Parzival auf der Gralsburg

Es bleibt damit – natürlich – die Frage nach der Frage. Wieso schweigt Parzival im Angesicht des Grals, wenn er doch angeblich, wie die eben durchgeführte Analyse nahelegt, von Gurnemanz alles gelernt hat, was er als höfischer Ritter wissen muss? Bleibt damit nicht nur die Lösung der eingeschränkten Leistungsfähigkeit der durch Erziehung vermittelten höfischen Interaktionsregeln?¹¹³² Einen Hinweis liefert der Erzählerkommentar, der Cundries öffentlicher Schelte vor der Tafelrunde folgt:

Cundrie la surziere,
 diu unsüeze und doch diu fiere,
 den Wâleis si beswaeret hât.
 waz half in küenes herzen rât
 und wâriu zuht bî manheit?
 und dennoch mêr im was bereit
 scham ob allen sînen siten.
 den rechten valsch het er vermiten:
 wan scham gît prîs ze lône
 und ist doch der sêle krône.
 scham ist ob siten ein gûebet uop.
 (P, vv. 319,1–11)

Weder Parzivals kühnes Herz, seine Tapferkeit noch seine *wâriu zuht*¹¹³³ werden in Bezug auf sein Verhalten in Munsalvaesche vom Erzähler infrage gestellt;¹¹³⁴ es konnte ihm nur nichts davon auf der Gralsburg helfen. Seine *scham(e)*, die als Teil von Gurnemanz Unterweisung zur *zuht* zu rechnen ist und als ihre Grundlage

1132 In der langen und ausgiebigen Beschäftigung der Forschung mit der Frage nach der Ursache für Parzivals Frageversäumnis wurden abwechselnd religiöse, moralisch-ethische und erzieherische Defizite auf Seiten Parzivals für sein Scheitern verantwortlich gemacht. Da ein umfassender Forschungsüberblick den Rahmen der Arbeit an dieser Stelle sprengen würde, sei für einen ersten Überblick über die verschiedenen Positionen zur Schuldfrage inklusive Diskussion der Standpunkte auf Schirot, V. Perspektiven der Interpretation, 2011, S. 417–425 verwiesen; eine ausführliche Zusammenfassung der Forschungsdiskussion bietet Kordt, Parzival in Munsalvaesche, 1997, S. 227–245.

1133 Eberhard Nellmann hat darauf hingewiesen, dass die »Formulierung [...] auffällig an 162,23« erinnert, den Vers also, in dem Gurnemanz als *houbetman der wâren zuht* bezeichnet wird (Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 620). Damit werden an dieser Stelle Gurnemanz und Parzival aneinandergekoppelt und die Aussage *was half in* auf Gurnemanz zurückgespielt, den seine *zuht* auch nicht vor einer genealogischen Katastrophe bewahren konnte.

1134 Im neunten Buch werden es auch wieder Parzivals *triuwe* und seine *manliche zuht* (P, v. 451,4) sein, die ihn zu einer ersten Umkehr in seinem Gotteszorn bewegen.

und Krönung angesehen werden kann, hat ihn aber – entgegen Cundries Urteil – davor bewahrt, einen tatsächlichen Verrat zu begehen.¹¹³⁵

Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob sich die zitierte Stelle auf Parzivals Verhalten auf der Gralsburg bezieht oder direkt auf die Beschuldigung durch Cundrie. Die Bezugnahme auf den vermiedenen *rehten valsch* macht einen Zusammenhang mit der versäumten Grals-Frage jedoch wahrscheinlicher.¹¹³⁶ Folgt man jedenfalls dieser Interpretation des Kommentars, scheint das Frageversäumnis für den Erzähler nicht an ein Erziehungsversäumnis gekoppelt zu sein; wenn Parzival *wâriu zuht* besitzt, kann Gurnemanz ihm nichts Falsches beigebracht haben, genauso wenig aber hat Parzival auf der Gralsburg eine Regel falsch ausgelegt.

Werfen wir einen Blick auf das Erlösungsszenario, wie es die Botschaft des Grals laut Trevrizent vorschreibt: Ein einziger (potentieller) Erlöser wird der Gralsgemeinschaft prophezeit; bei diesem werde es sich um einen *rîter* (P, v. 483,21) handeln, der – ohne vom Gral benannt zu sein – den Weg zur Burg findet. Sollte dieser Ritter im Laufe des ersten Abends seines Aufenthalts auf der Burg eine Frage stellen, werde der Gralskönig von seinem Leiden erlöst. Unklar bleibt, ob der Inhalt der Frage in der Form festgelegt ist, wie Trevrizent sie später spezifiziert, nämlich als – *hêrre, wie stêt iwer nôt?* (P, v. 484,27), oder ob auch jede andere Frage dieselbe Wirkung entfalten würde. Die von Trevrizent zitierte Inschrift jedenfalls gibt den Wortlaut der Frage nicht vor (vgl. P, vv. 483,29 und 484,1f.) und spricht nur allgemein von Fragen, andererseits legt Sigune bei ihrem zweiten Zusammentreffen mit Parzival den Inhalt der Frage auf dieselbe Weise fest, wie Trevrizent es später tut:

iuch solt iur wirt erbarmet hân,
an den got wunder hât getân,

1135 Zur Verbindung von *schame* und *zuht* bei Wolfram vgl. Yeandle, »schame«, 2001, S. 162; Parzival schämt sich – so man David Yeandles Interpretation der Badeszene folgt (vgl. ebd., S. 153f.) – das erste Mal, als er Liaze küssen soll; *schame* lernt er also erst bei Gurnemanz. Anders Dennis H. Green, der *schame* nicht als das Ergebnis, sondern als Grundlage von Erziehung betrachtet, die Parzival von vornherein besitze (vgl. *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 51, 54); ähnlich auch Hennig, die Scham als eine »Kardinaltugend mittelalterlicher Lehre« bezeichnet, »die zu den Voraussetzungen und zum Ergebnis von Erziehung allgemein gehört« (Die Gurnemanzlehren, 1975, S. 315).

1136 So urteilt auch Joachim Bumke über die zitierte Passage: »[...] der Vorwurf, Parzival habe es an *triuwe* fehlen lassen, an Mitgefühl und Nächstenliebe, wird vom Erzähler zurückgewiesen« (Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 73 [Hervorhebung im Original]). Anders Jutta Eming, die davon ausgeht, dass sich die Verse 319,4f. auf Parzivals Situation nach der öffentlichen Anklage durch Cundrie beziehen; sie übersetzt: »Was halfen ihm **nun** sein kühnes Herz und seine Erziehung zur wahren Ritterlichkeit?« (Die Tränen, 2017, S. 166f.; Hervorhebung M.P.) Der zeitliche Bezug, den Eming in ihrer Übersetzung vornimmt, ist im mittelhochdeutschen Text allerdings nicht vorhanden.

und het gevraagd siner nôt.
 ir lebt, und sit an saelden tôt.
 (P, vv. 255,17–20)

Die Forschung hat das Problem unterschiedlich beurteilt und es wird später noch darauf zurückzukommen sein. Vollkommen eindeutig formuliert ist hingegen das Verbot, den Ritter auf die Frage hinzuweisen. Niemand, *ez waere kint magt ode man* (P, v. 483,24), dürfe ihn *der frâge warnen* (P, v. 483,25); sonst werde die Frage nicht nur nutzlos, die Leiden des Anfortas würden sich noch zusätzlich verschlimmern. Eine zusätzliche Anforderung formuliert Sigune: *ez muoz unwizzende geschehen, / swer immer sol die burc gesehen* (P, vv. 250,29f.).

Damit sind recht widerständige Anforderungen an einen dezidiert höfisch-ritterlichen Erlöser formuliert, dessen gesellschaftlich tradierter und sanktionierter Verhaltenscodex ihm, zumal in der Öffentlichkeit, äußerste Zurückhaltung in Bezug auf Fragen auferlegt.

Dass es sich bei Gurnemanz' Lehre *irn sult niht vil gevragen* (P, v. 171,17) nicht um ein Frageverbot oder Schweigegebot handelt, dürfte inzwischen Forschungskonsens sein.¹¹³⁷ Je nachdem aber, welche Abschnitte der theoretischen Unterweisung man als zusammengehörig versteht, ergeben sich unterschiedliche Sinnzusammenhänge mit den Folgeversen. Ich folge Ursula Hennig, die die Verse 171,17–24 als eine Einheit versteht,¹¹³⁸ im Gegensatz zu Madeleine Perner Cosman, die den Absatz in drei Einzelsätze aufteilt.¹¹³⁹

irn sult niht vil gevragen:
 ouch sol iuch niht betragen
 bedâhter gegenrede, diu gê
 reht als jenes vrâgen stê,
 der iuch wil mit worten spehen.
 ir kunnet hoeren unde sehen,
 entseben unde draehen:
 daz solt iuch wizen naehen.

Hennig urteilt:

Die Lehre des Gurnemanz ist kein ›Frageverbot‹ oder ›Schweigegebot‹, das Parzival blind befolgen kann oder muß, sondern die Anweisung, sich im Gespräch klug und

1137 Vgl. bspw. Grosse, *Wis den wîsen gerne bi*, 1962, S. 64; ebenso Hennig, *Die Gurnemanzlehren*, 1975, S. 322; Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 75; Schnyder, *Topographie des Schweigens*, 2003, S. 186; Dietl, *Die Frage nach der Frage*, 2007, S. 281.

1138 Vgl. Hennig, *Die Gurnemanzlehren*, 1975, S. 318.

1139 Vgl. Perner Cosman, *The Education of the Hero in Arthurian Romance*, 1966, p. 192; wieder anders Grosse, *Wis den wîsen gerne bi*, 1962, S. 63.

zurückhaltend zu verhalten. In jedem Fall muß der Held selbst entscheiden, ob er fragen und wie er antworten soll [...].¹¹⁴⁰

Auch Marina Münkler sieht keine »starre Regel«¹¹⁴¹ vorliegen.

Vielmehr ist sie mit dem Hinweis darauf verbunden, wie man mit Fragen umgehen solle, deren Funktion es sei, einen auszuspähen. Da man einem neugierig Fragenden [...] vorsichtig und bedacht antworten solle, ohne zu viel preiszugeben, empfiehlt es sich seinerseits natürlich auch nicht, viel zu fragen, weil die Regel zweifellos reziprok gilt. Von daher ist es sinnvoller, sich auf die Sinneswahrnehmung zu verlassen, mittels derer man schon erfahren kann, wonach zu fragen sich nicht empfiehlt.¹¹⁴²

Cora Dietl dagegen sieht in Gurnemanz' Anweisung weniger den Aspekt des Ausgespähtwerdens betont, als dass Parzival »auf eine gezielte und überlegte Frage [...] eine gezielte, der Frage entsprechende und nicht abschweifende Antwort«¹¹⁴³ geben solle. Die Möglichkeit, durch Fragen oder eigene Beobachtung zu Erkenntnis zu kommen, sieht sie dabei in der Lehre des Gurnemanz gleichrangig nebeneinanderstehen.

Für eine Einschätzung des Gurnemanz'schen Fragekomplexes ist es wichtig, im Blick zu behalten, dass Wolfram, wenn er seine Lehrerfigur dezidiert vom richtigen Umgang mit ›Fragen‹ und ›Antworten‹ handeln lässt, von dem in der volkssprachigen didaktischen Literatur und der »Spruchdichtung so beliebte[n] Gegensatzpaar ›Reden‹ und ›Schweigen‹«¹¹⁴⁴ abweicht – und damit auch von seiner Vorlage bei Chrétien:¹¹⁴⁵

Ne ne parlez trop volentiers:
Nus ne puet estre trop parliers
Qui sovent tel chose ne die
Qui torné li est affolie,
Car li sages dit et retrait:
›Qui trop parole, il se mesfait.‹
Por che, biax amis, vos chastoï
De trop parler. [...]

1140 Hennig, *Die Gurnemanzlehren*, 1975, S. 322; ähnlich Wenzel, *Hören und Sehen*, 1994, S. 198.

1141 Münkler, *Inszenierungen von Normreflexivität*, 2008, S. 508.

1142 Ebd.

1143 Dietl, *Die Frage nach der Frage*, 2007, S. 282.

1144 Hennig, *Die Gurnemanzlehren*, 1975, S. 320; zum Reden/Schweigen-Komplex in der volkssprachigen didaktischen Literatur vgl. beispielsweise Thomasins *Welschen Gast* (WG, 581–724) oder die Lehren des Vaters im *Winsbecke* (Wb, 23,1–25,10).

1145 Chrétien de Troyes: *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991. (=Reclam Universal-Bibliothek. 8649 [9]) vv. 1649–1656). Für einen eingehenden Vergleich der Ratschläge des ritterlichen Lehrmeisters bei Chrétien und Wolfram siehe Green, *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 46–63.

Wolfram richtet diesen Lehrinhalt also gezielt auf die spätere Situation auf der Gralsburg aus,¹¹⁴⁶ sodass Parzival während der Gralszeremonie unter Rückbezug auf Gurnemanz auf dieses Wissen rekurrieren kann.¹¹⁴⁷ Er bemerkt bekanntermaßen während der Gralszeremonie durchaus, dass er hier einem besonderen Schauspiel beiwohnt,¹¹⁴⁸ und reflektiert über das ihm adäquate Verhalten in dieser Situation:

wol gemarcte Parzivâl
 die rîcheit unt daz wunder grôz:
durch zuht in vrâgens doch verdrôz.
 er dâhte ›mir riet Gurnamanz
 mit grôzen triwen âne schranz,
 ich solte vil gevragen niht.
 waz op mîn wesen hie geschiht
 die mâze als dort pî im?
 âne vrâge ich vernim
 wiez dirre massenie stêt.‹
 (P, vv. 239,8–17)

Parzival beschließt also nicht einfach nur, besser nicht zu fragen, was es mit dem *wunder grôz* auf sich hat, er möchte es durchaus noch wissen – nur will er es herausfinden, **ohne zu fragen**. Zu diesem Schluss kommt auch Marina Münkler: Parzival kann damit rechnen, »hinreichend lange anwesend zu sein«¹¹⁴⁹, um nicht durch unschickliches, den Befragten durch die öffentliche Erwähnung eines (im wahrsten Sinne des Wortes) wunden Punktes in eine peinliche Position bringendes Fragen, sondern (wie von Gurnemanz gefordert) durch eigene Beobachtung – *hoeren unde sehen* (P, v. 171,21) – herauszufinden, *wiez dirre massenie stêt* (P, v. 239,17).¹¹⁵⁰ Dass Parzival davon ausgehen kann, länger als nur für eine

1146 So auch Mertens, Parzivals doppelte Probe, 1979, S. 328: »Gurnemanz' Fragewarnung ist in dieser Form weder aus der Situation noch aus der traditionellen Didaxe, sondern nur von dem Frageversäumnis, also sozusagen von hinten, motiviert.«

1147 Einen ausführlichen Vergleich der das Frageversäumnis auf Munsalvaesche auslösenden Umstände bei Chrétien und Wolfram und deren Implikationen für die Gesamtinterpretation der Texte hat zuletzt Jan-Dirk Müller vorgelegt (vgl. Percevals Fragen, 2014, S. 21–49).

1148 Auch gegenüber Sigune wird er später davon sprechen, *groezlich wunder* (P, v. 251,26) auf Munsalvaesche beobachtet zu haben.

1149 Münkler, Inszenierungen von Normreflexivität, 2008, S. 508; auch Walter Haug hat darauf hingewiesen, dass Parzival offensichtlich damit rechnet, noch etwas länger auf der Burg zu verweilen, dementsprechend auch noch Zeit zu haben, um Fragen zu stellen (vgl. Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht?, 2004, S. 59).

1150 So auch Haug, Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht?, 2004, S. 58f.; Cora Dietl dagegen sieht genau darin Parzivals Irrtum begründet. Sie geht davon aus, dass Parzival Gurnemanz' Lehre falsch versteht, wenn er den Erkenntnisweg des Fragens dem Erkenntnisweg eigener Beobachtung als untergeordnet ansieht. Sein Fehler liege »in der mangelnden Einsicht in die Grenzen der eigenständigen Erkenntnis« begründet (Die Frage nach der Frage, 2007, S. 283–285, hier S. 285). Ihre Argumentation bezieht allerdings den

Nacht auf der Burg willkommen zu sein, impliziert beispielsweise die Ankündigung des Kämmerers, die Königstochter leihe dem Gast bis zur Fertigstellung der extra für ihn anzufertigenden Kleidung ihren Mantel (vgl. P, vv. 228,13–17).¹¹⁵¹ Dass die Mantelgabe eigentlich die Funktion hat, so wird Trevrizent es seinem Neffen später erklären, den jungen Ritter als neuen Herren des Grals zu kennzeichnen (vgl. P, vv. 500,26–30), ihn dadurch eventuell auch zum Fragenstellen zu bewegen,¹¹⁵² versteht Parzival nicht – und kann es zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht verstehen.¹¹⁵³ Das gilt auch für die anderen impliziten Frageaufforderungen durch das Gralspersonal. Christoph Steppich formuliert in Hinblick auf die Versuche der Gralsgemeinschaft, ihren Besucher zum Fragen zu bewegen, sehr zugespitzt:

[Wie] konnten sie ahnen, daß Parzival [...] [inzwischen] zumindest so viel Gespür für gute Tischmanieren entwickelt haben mochte, daß es ihm ungehobelt erscheinen mußte, einen offensichtlich kranken Gastgeber während einer festlichen Abendmahlzeit mit peinlichen Fragen nach dessen Gesundheitszustand zu belästigen.¹¹⁵⁴

Parzival hat die Erfahrung gemacht, sowohl bei Gurnemanz als auch bei Condwiramurs, dass schmerzliche Themen in einem nicht-öffentlichen Rahmen besprochen werden (Gurnemanz reitet mit ihm *ze velde*, Condwiramurs stiehlt sich in seine Kemenate¹¹⁵⁵), nach dem Verstreichen von etwas Zeit, und – nach Zu-

zeitlichen Faktor nicht mit ein. Parzival weiß nicht, dass ihm nur die eine Nacht zur Verfügung steht, um die sich um ihn abspielenden Wunder und Rätsel zu ergründen.

1151 Vgl. Steppich, Hinweise geben, 1990, S. 275f.

1152 Christoph J. Steppich hat in diesem Zusammenhang die These vertreten, dass die Gralsgesellschaft mit ihren gegen das Hinweisverbot verstoßenden Frageaufforderungen [wie beispielsweise Mantelgabe und Schenkung des Gralsschwertes durch Anfortas (vgl. P, vv. 239,18–240,6)] die Erlösung bei Parzivals erstem Gralsaufenthalt tatsächlich selbst verhindere (vgl. Hinweise geben, 1990, S. 259–289); in Auseinandersetzung mit seiner These vgl. Bumke, Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 70f. und Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 61 f.; zu Mantel- und Schwertgabe, die »Züge einer Designation« trage, allgemein vgl. Mersmann, Der Besitzwechsel, 1971, S. 129–131, 135–137, hier S. 136.

1153 So auch Joachim Bumke: »Wenn ihm [Parzival] Repanse de Schoye ihren Mantel überreichen läßt, kann Parzival das als eine besondere Auszeichnung betrachten; er kann nicht wissen, daß die Gralkönigin damit – wie Trevrizent später erläutert – den künftigen Gralkönig ehren wollte« (Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 69). In Übereinstimmung mit Bumke vgl. auch Steppich, Hinweise geben, 1990, S. 275.

1154 Steppich, Erzählstrategie oder Figureninitiative, 1993, S. 413.

1155 *Parzival*-Interpreten haben immer wieder Parzivals Schweigen bei seinem ersten Zusammentreffen mit Condwiramurs (vgl. P, vv. 188,15–189,14) und das Frageversäumnis vor Munsalvaesche miteinander in Verbindung gebracht und schon jenes erste Schweigen als Ausweis der unsouveränen Anwendung der bei Gurnemanz erworbenen Verhaltensregeln des Protagonisten gelesen, die nur deswegen keine negativen Folgen zeitige, weil Condwiramurs in der Lage sei, anders als die Bewohner der Gralsburg, die durch das Hinweisverbot gebunden sind, normflexibel zu handeln. Nun liegen hier aber doch zwei sehr verschiedenartige Konstellationen vor, die sich schon darin unterscheiden, dass es einmal darum geht, dass der Gast überhaupt nicht spricht und beim anderen Mal, dass er keine

sicherung von Parzivals *dienst*-Bereitschaft – ausgehend vom Betroffenen. Für ihn gibt es keinen Anhaltspunkt, dass ein ähnliches Prozedere bei dem ihm unbekannten Gastgeber nicht möglich sein sollte. Auf einen möglichen »Zusammenhang zwischen Parzivals Schweigen und dem Grad der Öffentlichkeit der Sprechsituation«¹¹⁵⁶ hat auch Andreas Urscheler hingewiesen:

Anfortas und Parzival sind nicht unter vier Augen, sondern in einer halb-öffentlichen Situation, wo viele Gralsritter und Bedienstete zugegen sind. Angesichts dieses äusseren Umstands hat er noch grössere Hemmungen, Anfortas auf sein Leiden anzusprechen und ihn vor allen zu entblößen.¹¹⁵⁷

Selbst wenn es nicht darum gehen sollte, wie Urscheler, aber auch Münkler und Steppich stillschweigend voraussetzen, dass eine auf Anfortas' Leiden bezogene, sondern einfach nur irgendeine Frage gestellt werden muss, sollte mit in Betracht gezogen werden, dass Parzival zwar inzwischen als erwachsenes, voll handlungsfähiges Subjekt in der Gesellschaft betrachtet werden kann, ihm zu diesem Zeitpunkt aber nach wie vor noch der Status eines jungen Mannes zugewiesen wird. Darauf lassen die »definiten Beschreibungen«¹¹⁵⁸ schließen, die von Erzähler wie intradiegetischem Personal für Parzival verwendet werden. Ich spreche von definiten Beschreibungen in Anlehnung an Damaris Nübling, die sie als Referenzmöglichkeit in Abgrenzung zu Eigennamen und Indikatoren (wie beispielsweise Pronomen) definiert, mit der Personen und Gegenstände identifiziert, aber (anders als durch Eigennamen) gleichzeitig auch charakterisiert werden können.¹¹⁵⁹ Verfolgt man diese definiten Beschreibungen durch den Text, fallen mehrere größere Einschnitte auf, die jeweils auf eine veränderte Figurenkonzeption Parzivals hinweisen. Neben den durch den gesamten Text präsenten Referenzen auf Parzival als *Gahmuretes kint* und *Herzeloynen barn* wird Parzival von der Soltane-Erzählung bis zum Rüstungserwerb vor allem als *kind*, *knappe* und *junchêrre* konzeptualisiert. Ab seiner Ankunft bei Gurnemanz fällt keine dieser Bezeichnungen mehr; dort ist Parzival der *junge werde süeze man*, der *jungelinc*, der *junge süeze âne bart* (etc.) und obwohl sich ab seinem Abschied aus Graharz vermehrt altersneutrale Beschreibungen für ihn finden lassen (z. B.: *helt*,

Frage stellt (vgl. Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, 2005, S. 47f.). Condwira-murs besinnt sich auf ihre Rolle als Gastgeberin und eröffnet das Gespräch mit dem Fremden. Dadurch ist ihr Problem, dass sie und ihr bedrohtes Land einen Retter brauchen, aber noch nicht gelöst – dafür schleicht sie sich nächtens in die Kemenate des Gastes und provoziert ihn durch ihre Tränen und ihr ungewöhnliches Verhalten zu einer Reaktion. In diesem Zusammenhang stellt Parzival dann durchaus Fragen: »vrouwe, helpt iuch iemens tröst?« (P, v. 195,13); vgl. zu der Stelle auch Green, *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 54f.

1156 Urscheler, *Kommunikation*, 2002, S. 159, Anm. 179.

1157 Ebd.

1158 Nübling, *Namen*, 2012, S. 23.

1159 Vgl. Nübling, *Namen*, 2012, S. 23.

hêrre, ritter (rôt), man), bleibt Parzival jung, bis er Trevrizent verlässt. Noch bei seiner dritten Begegnung mit Sigune wird er als *junge[r] degen unervorht* (P, v. 435,10) bezeichnet und Trevrizent mutmaßt wenig später, dass Parzivals *hôchvart* (P, v. 472,19) auf dessen *jugent* (P, v. 472,15) zurückzuführen sei. Nach dem Aufenthalt bei seinem Einsiedleronkel ist Parzival dann ausschließlich *helt, hêrre, ritter, man, wîgant* und irgendwann auch *künic*. Definite Beschreibungen oder Attribuierungen Parzivals als ›jung‹ fallen nicht mehr.

In der Episode um den ersten Gralsburgbesuch aber fallen auffällig viele definite Beschreibungen, die Parzivals Status als ›junger Mann‹ akzenturieren: Er ist *de[r] junge[] âne bart* (P, v. 227,28), *de[r] junge[] Parzîvâl* (P, v. 229,9), *der junge wol gevar* (P, v. 245,6), *der degen wert* (P, v. 246,1), *der werde degen* (P, v. 246, 27) und fünfmal *der junge man* (P, vv. 228,1; 242,25; 245,29; 247,13; 249,9).¹¹⁶⁰ Das spielt eine Rolle vor dem Hintergrund der Verhaltensregeln, die die zeitgenössische didaktische Literatur für junge Männer (vor allem in Konfrontation mit älteren Geschlechtsgegnossen) formuliert. Von ihnen, so stellt Ruth Weichselbaumer in ihrem Beitrag zur »Normierten Männlichkeit« fest, »wird noch generell Zurückhaltung im Gespräch erwartet [...]. Geplante Aussagen sollten eine mentale Selbstzensur durchlaufen und auf eine positive Wirkung hin beschnitten werden.«¹¹⁶¹ Genau eine solche mentale Selbstzensur macht, wie gezeigt, die Fokalisierung auf Parzival bei der Gralszeremonie für die Rezipienten beobachtbar. Und Parzival kommt offensichtlich zu dem Schluss, dass er eine positive Wirkung seiner Frage nicht garantieren kann. Der heikle Charakter von Fragen zeigt sich, wenn auch in einem ganz anderen Kontext, beispielsweise im 7. Buch, wenn Gawan einen Knappen aus dem vorbeiziehenden Heer des König Poydiconjunz fragt, *wes diu massenîe waere* (P, v. 342,20). Der Knappe, der sich nicht vorstellen kann, dass Gawan tatsächlich nicht weiß, wer der Herr dieses Heeres ist, reagiert empört. Der Ritter solle sich nicht über ihn, einen Knappen, mit Fragen lustig machen, deren Antwort er viel besser wissen müsse als er (vgl. P, vv. 342,21–30). Gawan gelingt es, den Konflikt gütlich beizulegen, indem er sein Nicht-Wissen als *schande* (P, v. 343,4) eingesteht¹¹⁶² und damit ein Defizit seinerseits einräumt; das wiederum aber muss eine ausschweifende Entschuldigung des Knappen nach sich ziehen (vgl. P, vv. 343,10–16), um das aus dem Gleichgewicht geratene Hierarchiegefälle zwischen den beiden wiederherzustellen.¹¹⁶³

1160 Siehe außerdem die ausführliche Beschreibung Parzivals als schöner bartloser junger Mann (vgl. P, 244,7–10).

1161 Weichselbaumer, Normierte Männlichkeit, 2002, S. 165.

1162 Zur Koppelung von *schande*, *scham* und *êre* vgl. Krause, *Scham(e)*, *schande* und *êre*, 2006, S. 48.

1163 Zur Interpretation dieser Episode vgl. ähnlich Riedo, Der Status der Fragen im hochhöfischen Roman, 2008, S. 141 f.

Eine weitere problematische Frageszene um Gawan entwickelt der Dichter im Rahmen des Erlösungsabenteuers auf *Schastel marveile*. Wenn Gawan am Morgen nach seinem Kampf mit Lischoy's Gweljus die Fährmannstochter nach den Frauen in den Fenstern des Schlosses fragt, will diese ihm nicht antworten und beginnt zu weinen. Als ihr Vater hinzukommt, missversteht dieser die Situation und nimmt an, Gawan habe seiner Tochter sexuelle Gewalt angetan (vgl. P, vv. 553,26–555,30).

Interessant ist hier, dass in dem assoziativ aufgeschlagenen Rahmen das fragende Eindringen in das Mädchen mit einer physischen Vergewaltigung zusammengeslossen wird. [...] Und da sich die Wirkung des sprachlichen Übergriffs für den Vater nicht mehr unterscheiden lässt von der Wirkung physischer Gewalt, wird hier deutlich das eindringliche Fragen mit dem sexuellen Übergriff parallelisiert. Dass der Erzähler die Frageszene zu einer Vergewaltigungsszene stilisiert, macht die Gewalttätigkeit dieses Sprechaktes deutlich.¹¹⁶⁴

Schon in diesen kurzen Episoden zeigt sich also das problematische Potential von Fragen – zumal innerhalb der mittelalterlichen Ehrkultur –, asymmetrische Situationen herzustellen, sowohl auf Seiten des Fragenden, der durch seine Fragen Nicht-Wissen offenbart, als auch auf Seiten des Befragten, der gezwungen wird, auf die gestellte Frage zu reagieren.¹¹⁶⁵

Wenn Parzival also nicht fragt, dann nicht weil eine »habituelle Wahrnehmungsschwäche«¹¹⁶⁶ ihn nicht erkennen lässt, dass etwas von ihm erwartet wird, oder, wie Jutta Eming schließt, weil er weder in der Lage ist, Mitleid mit Anfortas »zu empfinden oder zu artikulieren«¹¹⁶⁷, oder, wie Martin Baisch vorgeschlagen hat, weil er mit sprachlicher Unzulänglichkeit¹¹⁶⁸ geschlagen ist, oder weil er, wie

1164 Schnyder, *Erzählte Gewalt*, 2005, S. 376f.; zu der Szene auch Baisch, *Ästhetisierung und Unverfügbarkeit*, 2014, S. 240–243.

1165 Ausführlicher zu diesem Problem vgl. Moshövel, *Von der magischen Frage*, 2011, S. 249f.; allgemein zum entblößenden Charakter von Fragen vgl. Bodenheimer, *Warum?*, 1985, S. 9–16.

1166 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 77.

1167 Eming, *Die Tränen*, 2017, S. 168; ähnlich Mertens Fleury, *Leiden lesen*, 2006, S. 137.

1168 Das Parzival von Baisch attestierte Defizit, »auf schwierige soziale Situationen nicht mit sprachlichen Mitteln« reagieren zu können, zeigt sich seiner Meinung nach nicht erst im Zuge der Gralszeremonie, sondern bereits in der Episode um den *redespaehe[n] man* (P, v. 229,4) (*Ästhetisierung und Unverfügbarkeit*, 2014, S. 224–226, hier S. 225). Auch Michael Stolz attestiert Parzival »linguistic deficiencies« (Wolfram von Eschenbach's Parzival, 2017, p. 449) und Eberhard Nellmann meint in Anschluss an Mertens, Parzivals doppelte Probe, 1979, durch den *redespaehe[n] man* würde das Unvermögen des Protagonisten herausgestellt, »sprachlich adäquat zu reagieren« (Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 569). Die Szene ist häufig als Demonstration von Parzivals Erziehungsdefizit gelesen worden, in der er einem völlig harmlosen Affront »unangemessen heftig« (ebd.) begegne. Eine Einschätzung des Ausmaßes des Affronts gestaltet sich dabei allerdings als schwierig, da im ganzen *Parzival* keine vergleichbare Situation vorliegt. Zu Beherbergung aufgenommene Gäste werden immer mit ausgesuchter Höflichkeit behandelt. Eine Analyse der Vorgänge

Ingrid Hahn festgestellt hat, nicht in der Lage ist, Kummer zu erkennen, solange er selbst keinen erlebt hat,¹¹⁶⁹ sondern weil das ganze Erlösungsszenario darauf ausgelegt ist, dass die zur Erlösungstat auserkorene Figur scheitern muss.¹¹⁷⁰ Ich folge hier der Argumentation von Marina Münkler, die schreibt:

Bei Wolfram ist der Aspekt, dass nur einer die Frage überhaupt stellen kann, dahingehend verschärft, dass auch dieser sie nicht zu stellen vermag. Wenn aber auch der zur Frage Erwählte sie nicht zu stellen vermag, dann wird die magische Wirkung der Frage dahin zurückgespielt, wo sie theologisch hingehört: in den Bereich der göttlichen Gnade. Wolfram hat durch die Veränderung der Frage sowohl die höfischen Interaktionsformen von der Verantwortung befreit als auch Parzival von persönlicher Schuld entlastet und die Lösung in den Bereich dessen transformiert, was Parzival leisten kann: ritterlichen Dienst und Askese.¹¹⁷¹

Für die von Münkler vorgeschlagene Interpretation spricht einiges. Als Parzival am nächsten Morgen allein in der Gralsburg erwacht und seine Rüstung und die beiden Schwerter auf dem Teppich liegen sieht und auch später, nachdem er unsanft aus der Burg befördert worden ist und den Fußspuren der ausgerittenen Gralsgemeinschaft folgt, reflektiert er seine Bringschuld gegenüber den

von Parzivals Aufnahme auf der Gralsburg bis zur ›Attacke‹ durch den *redespaehe[n] man* zeigt, dass bis zu diesem Moment durch die Gastgeber alles getan wird, damit der Gast sich willkommen fühlt (vgl. dazu Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, 2005, S. 50–54; Eming, Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 86f.). Die Anschuldigungen, der veränderte Ton treffen den jungen Ritter, der immer darum bemüht ist, alles richtig zu machen, hier also gänzlich unerwartet und es ist dementsprechend nicht so einfach zu beurteilen, ob Parzival hier tatsächlich so massiv überreagiert, wie es ihm in der Forschung vorgeworfen wurde. Ähnlich urteilt Bernd Schirok: »Für Munsalvaesche galt bisher, was der Erzähler in Pelrapeire festgestellt hatte: *guote friunt dâ vander* (187,30). Das scheint jetzt vorbei zu sein. Parzival muss aufs höchste irritiert sein [...]. Warum ist sein vorher so freundlicher Gastgeber plötzlich wütend auf ihn?« (Die Inszenierung von Munsalvaesche, 2005, S. 52).

1169 Vgl. Hahn, Parzivals Schönheit, 1975, S. 220–224.

1170 Die These, dass es tatsächlich die Umstände der Gralszeremonie sind, die ein Nachfragen Parzivals verhindern, vertritt auch Jutta Eming. Ihrer Meinung nach werden bei der »Inszenierung des Gralaufzugs [...] simultan Apell- und Verrätselungsstrukturen« überblendet, die sich »in der Konsequenz wechselseitig blockieren« (Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 85). Das lässt sich beispielsweise anhand der Szene des Schwertgeschenks durch Anfortas exemplifizieren, in der die Worte des Gralskönigs einerseits dazu angetan sind, bei ihrem Empfänger Mitleid zu erregen, die Geste andererseits aber auch mit dem entgegenwirkenden Herrschafts- und Höflichkeitscodes besetzt ist. »Die Freigiebigkeit des Herrschers, der einem Gast dadurch Ehre erweist, dass er ihm sein kostbares Schwert zum Geschenk macht (dessen erfolgreiche Handhabung eine Grundlage seiner splendiden Existenz geschaffen haben dürfte), evoziert nach den Prinzipien höfischer Reziprozität den Ausdruck von Freude oder Wertschätzung. Die Verschränkung mit einem Appell an das Mitgefühl des Gastes wirkt vor dem Hintergrund dieser Tradition höfischer Interaktion hingegen befremdlich« (ebd., S. 93).

1171 Münkler, Inszenierungen von Normreflexivität, 2008, S. 510.

Gastgebern – immer in der Annahme, diese seien von irgendeiner Art von Kampfgeschehen bedroht.

hât dirre wirt urliuiges nôt,
 sô leist ich gerne sîn gebot
 und ir gebot mit triuwen,
 diu disen mantel niuwen
 mir lêch durch ir güete.
 wan stüende ir gemüete
 daz si dienst wolde nemn!
 (P, vv. 246,11–17)

Und wenige Verse später:

ich hulfe in an der selben nôt,
 daz ich **gediende** mîn brot
 und auch diz wünnecliche swert,
 daz mir gap ir hêrre wert.
 ungedient ich daz trage.
 (P, vv. 248,25–29)

In beiden Szenen ist Parzival nun sofort zu *dienst* und Nothilfe bereit und zeigt damit, dass er durchaus verstanden hat, dass Mantel- und Schwertgeschenk eine Form von Aufforderungscharakter hatten, dass im Gegenzug etwas von ihm erwartet wird. Diese Erwartung möchte er auch erfüllen, aber: Parzival ist zum Ritter erzogen worden, seine ethische Direktive verlangt ausdrücklich *erbarmen* mit den Notleidenden – *untriuwe* und fehlendes *erbarmen* werden Sigune und Cundrie ihm später vorwerfen (vgl. P, vv. 255,17; 316,2f.) –, doch umzusetzen ist diese in Form von *dienst* und *strît*.¹¹⁷² Für ihn ist es unmöglich zu antizipieren, dass er in eine Situation geraten ist, in der weder ritterliche Direktiven noch die Regeln der Gastfreundschaft und Höflichkeit gelten, sondern von ihm verlangt wird, sein *erbarmen* in Form einer in ihrer Wirkung zeitlich beschränkten Frage¹¹⁷³ auszudrücken, die in Unordnung geratene Welt »durch einen Sprech-akt«¹¹⁷⁴ wiederherzustellen.¹¹⁷⁵

1172 Siegfried Grosse teilt Sigunes und Cundries Urteil, Parzival habe es auf der Gralsburg an *erbarmen* mangeln lassen, und führt das darauf zurück, dass der junge Ritter »der *zuht* das *erbarmen* unter[geordnet]« habe (Wis den wîsen gerne bî, 1962, S. 64). Tätiges Erbarmen mit notleidenden Personen ist aber eine ausdrückliche Verpflichtung in Gurnemanz' Lehre (vgl. P, v. 170,25) und damit Teil der ritterlichen *zuht*. Insofern ist die von Grosse vorgeschlagene Hierarchisierung nicht nachvollziehbar.

1173 Auch Gawan fragt seine Gastgeber erst am nächsten Morgen nach den vierhundert Frauen in den Fenstern von *Schastel marveile*, obwohl er sie schon am Tag zuvor bemerkt hat (vgl. P, vv. 534,20–30). Wäre also Gawans Erlösungstat an dieselben Bedingungen gekoppelt, wie sie auf Munsalvaesche gelten, würde auch er scheitern. Darüber hinaus werden Gawan die Bedingungen der Befreiung der Damen auf Clinschors Zauberburg von dem Fährmann, bei dem er übernachtet hat, im Detail mitgeteilt [›hêrre, ich tuon iu kuont / wie ir sult gebâren /

Auch die beiden anschließenden Episoden, das Zusammentreffen zunächst mit Sigune und kurz darauf mit Jeschute, weisen in dieselbe Richtung. Beide Male fordert der Erzähler *erbarmen* mit den leidenden Frauen ein (vgl. P, vv. 249,18–20; 259,1), beide Male ist »Parzival in der Lage [...], Mitgefühl zu empfinden und zu artikulieren«¹¹⁷⁶, beide Male stellt er Fragen, um Unklarheiten zu beseitigen (vgl. P, vv. 252,10; 252,27; 259,15; 259,28),¹¹⁷⁷ beide Male bietet Parzival seinen Dienst an (vgl. P, vv. 249,29f.; 259,5f.).¹¹⁷⁸ Und im Falle von Jeschute ist er auch tatsächlich in der Lage, eine Versöhnung des Ehepaares herbeizuführen – und zwar im Modus des Ritters, indem er für sie **kämpft** und kämpfend Orilus' Vergebung für Jeschute erzwingt:

Parzival der degen balt
Oriluses hulde gerte
froun Jeschuten mit dem swerte.
(P, vv. 264,20–22)

Auch der Einsiedleronkel Trevrizent wird im IX. Buch des *Parzival* mehrfach *erbarmen* mit Anfortas einfordern (vgl. P, vv. 472,22–24; 477,30), wirft dem stummgebliebenen Ritter aber nicht vor, er hätte es daran mangeln lassen, sondern identifiziert *tumpheit* (P, v. 484,28) als Grund für dessen Schweigen vor dem Gral. Cornelia Schu stimmt Trevrizent in seinem Urteil zu und sieht Parzivals Versagen in seiner eingeschränkten Wahrnehmungsfähigkeit begründet.

gein iwers verhes vâren.« (P, vv. 560,26–28)] und sind an ritterliche Kompetenzen geknüpft (Geschicklichkeit, um das Zauberbett zu bezwingen; Mut, um im Steinschlag und Pfeilregen Ruhe unter dem Schild zu bewahren; Kampfkraft im Zweikampf mit dem Löwen).

1174 Eming, Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 83.

1175 Geht man zusätzlich davon aus, dass sich Parzivals Frage in der von Trevrizent dargelegten Art und Weise zu vollziehen habe, sie also direkt an Anfortas gerichtet werden und sich auf seine Leiden beziehen muss, wird die Wahrscheinlichkeit, dass das Erlösungsszenario tatsächlich erfüllt wird, zusätzlich minimiert. Selbst wenn Parzival dann nach der einen Sache gefragt hätte, von der wir mit Sicherheit wissen, dass er sie gerne herausfinden wollte, nämlich wie es *um dirre massenie* stehe (P, 239,17), was man in Anbetracht des bei der Speerschau demonstrierten Leids zumindest als Ausdruck eines von *erbärme* geleiteten Erkenntnisinteresses lesen kann, wäre diese Frage gänzlich wirkungslos geblieben (so auch Schirok, Die Inszenierung von Munsalvaesche, 2005, S. 60).

1176 Eming, Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 94.

1177 Eine Analyse der Kommunikationshindernisse unter dem Aspekt der beiderseitigen Frageverweigerung in der zweiten Sigune-Szene bei Dietl, Die Frage nach der Frage, 2012, S. 287–290; Angress' Feststellung (und seine darauf aufbauende Argumentation), Parzival würde erst im neunten Buch wieder lernen, Fragen zu stellen, ist dementsprechend schlichtweg falsch (vgl. Interrogation, 1969, p. 7f.).

1178 Auch sein Frageversäumnis will Parzival, sofort nachdem er von Sigune davon erfahren hat, wiedergutmachen (vgl. P, 255,21–23) und nachdem Sigune weitere Antworten verweigert und er weggeritten ist, wird noch einmal betont, wie sehr er bereut, dem unglücklichen Anfortas keine Frage gestellt zu haben (vgl. P, 256,1–6).

Parzival sei so fokussiert »auf *richheit*, *wunder* und *zuht*«¹¹⁷⁹ des Gralsgeschehens, dass er »die Trauer der Versammlung nicht registrieren«¹¹⁸⁰ könne. Während Schu mit Cundries und Sigunes Interpretation der Ereignisse nicht konform geht, spricht sie Trevrizent bezüglich Parzivals Scheitern auf der Gralsburg durchaus Deutungshoheit zu. Dass Parzival das Leid der Gralsgemeinschaft aber sehr wohl bemerkt hat, äußert er selbst gegenüber Trevrizent, als er ihm gesteht, er sei der Ritter, der auf der Gralsburg die Frage zu stellen versäumt hat:

der ûf Munsalvaesche reit,
unt der den rehten kumber sach,
unt der deheine vrâge sprach,
daz bin ich unsaelec barn
(P, vv. 488,16–19).

Dasselbe wiederholt er später noch einmal, wenn er vom Jammer der Anwesenden während der Präsentation des Speers bei der Gralszeremonie spricht. Hier könnte Parzival zu seiner Verteidigung vorbringen, dass ihm der Schmerz der Gralsgesellschaft gar nicht aufgefallen sei, weil ihn die theatralischen Vorgänge um den Gral dermaßen gefesselt hätten – genau das tut er aber nicht, sondern er erklärt: »*des palas / sach ich des âbents jâmers vol. / wie tet in jâmer dô sô wol?*« (P, vv. 492,14–16) Hier artikuliert er also eine der Fragen, die ihn wohl schon während der Gralszeremonie umgetrieben haben, die zu stellen er sich aber verbot. Und diese Frage bezieht sich sehr wohl auf das zur Schau gestellte Leid der Anwesenden und nicht, wie immer wieder behauptet, auf die prächtigen Wunderdinge der Gralszeremonie.¹¹⁸¹

Dass Parzivals Scheitern »und seine damit verbundene Unbill (*pîn*) von Anfang an nicht nur Teil des Plans, sondern notwendige Voraussetzung für Parzivals Erwählung«¹¹⁸² sind, deutet sich, darauf hat Jutta Eming zurecht hingewiesen, schon im einleitenden Erzählerkommentar des V. Buches an:

1179 Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 278.

1180 Ebd.

1181 Zur Untermauerung dieser Argumentation wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Parzival auch beim zweiten Zusammentreffen mit Sigune der Cousine gegenüber nur von den *groezlich wunder[n]* (P, v. 251,26) spricht, die er auf der Gralsburg gesehen habe (vgl. beispielsweise Mertens Fleury, Leiden lesen, 2006, S. 138f.). Dabei wird aber nicht spezifiziert, was er genau damit meint. Da Sigune selbst später von Anfortas' Leiden als göttliche *wunder* (P, v. 255,18) spricht, ist nicht auszuschließen, dass auch Parzival das Leid seines Gastgebers unter die beobachteten Wunder subsummiert. Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch Kordt, Parzival in Munsalvaesche, 1997, S. 228: »Das Leid-Motiv ist bei Wolfram ein konstituierendes Element des *wunders* auf der Gralsburg. *wunder* meint hier nicht den Luxus (*richeit*), der mit der Traurigkeit zusammen den rätselhaften Kontrast bildet. Es bezeichnet vielmehr die Atmosphäre auf Munsalvaesche, den Kontrast Reichtum: Traurigkeit selber und die märchenhaft unverständlichen Elemente [...]« Zu dem Problem vgl. auch Schirot, Die Inszenierung von Munsalvaesche, 2005, S. 59f.

1182 Eming, Aus den swarzen buochen, 2015, S. 84.

Swer ruochet hoeren war nu kumt
 den äventiur hât ûz gefrumt,
 der mac grôziu wunder
 merken al besunder.
 lât rîten Gahmuretes kint.
 swâ nu getriwe liute sint,
 die wünsch im heils: **wan es muoz sîn**
daz er nu lidet hôhen pîn,
 etswenne ouch freude und êre.
 (P, v. 224, 1–9)

Die Erzählstimme kündigt hier also nicht nur dem Protagonisten bevorstehende Leiden an, sondern erklärt sie zu einem unabdingbaren Erfordernis für das weitere Geschehen, scheint sie auch zu einer Bedingung für sich künftig möglicherweise noch einstellende *freude und êre* (P, v. 224,9) zu machen.

Anders als Marina Münkler sieht Jutta Eming *Parzival* durch die widerständigen Umstände des Erlösungsszenarios aber nicht als von Schuld entlastet an: »Der Roman arbeitet konsequent mit der Unterstellung, dass Parzival eine Frage hätte stellen müssen und folglich hätte stellen können.«¹¹⁸³ Ihre Formulierung verschleiert dabei allerdings, dass »der Roman« eine vielstimmige, ambivalente, sich in seinen Wertungen immer wieder verschiebende Situationslage entwirft. Bernd Schiroke spricht in diesem Zusammenhang von »divergierenden Perspektiven«¹¹⁸⁴ als einer für Wolfram typischen Erzähltechnik, durch die das Geschehen unter verschiedenen Blickwinkeln ausgeleuchtet, bewertet und immer wieder neu kontextualisiert wird. So positioniert sich einerseits das Gralspersonal (angefangen vom Torwächter der Burg, über Sigune und Cundrie bis hin zu Trevrizent) ganz eindeutig zu Parzivals Schweigen im Angesicht des Grals: sie alle stellen ein Versäumnis (und damit eine Schuld) auf Seiten Parzivals fest (wobei sie dabei in ihrem Urteil über den Grund für das Versagen des Ritters voneinander abweichen). Dabei ist es absolut nachvollziehbar, dass die Unterlassung der Frage den eingeweihten Figuren intradiegetisch wie eine persönliche Verfehlung Parzivals erscheinen **muss**, schließlich wird die Möglichkeit einer Erlösung zunächst nur innerhalb des beschriebenen Szenarios in Aussicht gestellt.¹¹⁸⁵

1183 Ebd., S. 98.

1184 Schiroke, V. *Perspektiven*, 2011, S. 420.

1185 Die von Trevrizent im IX. Buch zitierte Gralinschrift wird zumeist so interpretiert, dass die Frage in der ersten Nacht gestellt werden müsse, sonst sei ihre Wirkkraft vertan (vgl. P, vv. 484,1f.). Die darauffolgende Passage von der *rehte[n] zît* (P, v. 484,3) wird von den meisten Interpreten auf die *erste nacht* (P, v. 484,1) rückbezogen, also: Wird die Frage in der ersten Nacht und damit zur rechten Zeit gestellt, ist das Leid auf Munsalvaesche beendet. Ein anderer Vorschlag, dieses Gralsgesetz zu lesen, findet sich bei A. Groos, der von zwei verschiedenen Zeitfenstern ausgeht, in denen die Möglichkeit zur Erlösung in Aussicht gestellt wird. Die Frage kann ihm zufolge also entweder in der ersten Nacht gestellt werden

Andererseits lassen sich aber auf mehreren Ebenen Strategien der Erzählinstanz finden, die Anschuldigungen, denen sich Parzival durch das Gralspersonal ausgesetzt sieht, zu relativieren.¹¹⁸⁶ Das geschieht zum einen durch die bereits angesprochenen Erzählerkommentare,¹¹⁸⁷ zum anderen kann aber auch die Parallelisierung mit Gawans Erzählhandlung auf dem Plimizoel als eine solche Relativierungsstrategie gedeutet werden.¹¹⁸⁸ Wenn sich die Anschuldigung einer von Gawan angeblich begangenen Verfehlung, vorgebracht von einem Boten, der gleich nach Cundries Abschied die Artusgesellschaft erreicht und damit Gawans *aventure*-Zyklus auslöst, später als falsch herausstellt, kann sich das durchaus als Hinweis auf eine fehlende Rechtfertigung der Anschuldigungen gegenüber Parzival lesen lassen¹¹⁸⁹ – umso mehr, als beide Figuren, die vor dem Artushof Anschuldigungen vorbringen, sie später im Text wieder zurücknehmen müssen. Schließlich irrt nicht nur Kingrimursel, wenn er Gawan die Tötung seines Lehensherren vorwirft – im X. Buch stellt sich heraus, dass in Wahrheit Ehkunaht König Kingrisin erschlagen hat (vgl. P, vv. 503,16–18) –, auch Cundrie wird im XV. Buch vor Parzival auf die Knie fallen und ihn um Vergebung bitten für die *gröze[] schulde* (P, v. 780,5), die sie ihm gegenüber trage.¹¹⁹⁰

Vor diesem Hintergrund ist also grundsätzlich der Frage nachzugehen, wie die der Gralsgesellschaft zugeordneten Autoritätsinstanzen, denen Parzival auf seinem Weg zur Gralskönigschaft begegnet, hinsichtlich der Validität des von ihnen an Parzival vermittelten Wissens und der von ihnen beanspruchten Deutungshoheit in Hinsicht auf Parzivals (Fehl-)Verhalten einzuschätzen sind. Im Folgenden soll deswegen das Autoritätskonzept des *Parzival* anhand einer Analyse der drei wichtigsten Gralsautoritäten einer Prüfung unterzogen werden, wobei der Fokus auf der Figur des Einsiedleronkels Trevrizent liegen wird, der forschungsgeschichtlich die umstrittenste Rolle einnimmt.

oder sobald die richtige Zeit dafür gekommen ist (vgl. Groos, *Romancing the Grail*, 1995, p. 215). Folgt man dieser Lesart, ist eine weitere Möglichkeit für die Erlösungstat bereits in den durch die Gralinschrift angekündigten Bedingungen angelegt.

1186 Vgl. Schirok, *V. Perspektiven*, 2011, S. 420f.

1187 Mit Parzivals und Gawans Aufbruch vom Plimizoel bezeichnet der Erzähler beispielsweise die Tafelrunde als *der werdekeit ein weise* (P, v. 335,8).

1188 Es ist zwar richtig, dass auch der Erzähler nach der Schenkung des Gralsschwertes Parzivals Frageunterlassung anspricht, doch drückt er vor allem sein Bedauern über die versäumte Chance sowohl für Parzival als auch für den leidenden Gralskönig aus (vgl. P, vv. 240,3–9; 242,16–18); Schuldzuweisungen artikuliert der Erzähler nicht; (anders liest Jan-Dirk Müller diese Stelle; vgl. Percevals *Fragen*, 2014, S. 31).

1189 So auch Delabar, *Erkantiu sippe*, 1990, S. 260; im Gegensatz zu Parzival weiß Gawan zwar, dass er sich des ihm vorgeworfenen Vergehens nicht schuldig gemacht hat, doch nützt ihm dieses Wissen nicht; er muss sich dem Vorwurf stellen, wenn er seine Ehre nicht beschädigt sehen will.

1190 So auch Lienert, *Können Helden lernen?*, 2014, S. 258.

3.2.4. Die Gralsautoritäten im *Parzival*

Zu den Gralsautoritäten, mit denen Parzival im Zuge seiner Gralsuche konfrontiert wird, zählen selbstverständlich Trevrizent und Cundrie, aber auch Sigune, die zwar faktisch nicht zur Gralsgemeinschaft gehört, aber durch ihre verwandtschaftliche Zugehörigkeit zur Gralssippe, ihre räumliche Verortung im näheren Einzugsbereich der Gralsburg und ihre persönliche Verbindung mit der Gralsgemeinschaft über die Gralsbotin eindeutig als Gralsautorität markiert ist. Die häufig gezogene Schlussfolgerung, »[a]ls Eingeweihte und Wissende [seien] die drei Figuren Parzival weit voraus, interpretieren sie Anspruch und Geheimnis einer Welt, in die er erst hineinwachsen soll«¹¹⁹¹, hat schon Ingrid Hahn in ihrem Beitrag zum »Problem des Kennens und Verkennens im *Parzival*« mit Skepsis betrachtet. Dabei geht es nicht darum, den offensichtlichen Wissensvorsprung hinsichtlich der Gralsbelange oder die wichtige Rolle, die alle drei Figuren für Parzivals Weg zum Gralskönigtum spielen, grundsätzlich infrage zu stellen. Es bleibt aber auffällig, dass gerade im Zusammenhang mit den Gralsbelangen auf verschiedenen Ebenen des Textes Bruchstellen auftreten, die doch Zweifel an der absoluten Deutungshoheit dieser Figuren aufkommen lassen. Diese Bruchstellen lassen sich einerseits auf der Ebene der Kohärenz von Aussagen ein- und derselben Figur zu verschiedenen Zeitpunkten der Erzählung verorten, andererseits hinsichtlich unterschiedlicher Bewertungen von Parzivals Verhalten durch Figuren und Erzähler – wobei diese differierenden Bewertungen sowohl nur graduell unterschiedlich als auch geradezu konträr ausfallen können. Ich gebe für beides zwei kurze Beispiele: Als Parzival nach seinem ersten Aufenthalt auf der Gralsburg auf seine Cousine Sigune trifft, erklärt sie ihm, dass es sinnlos sei, aktiv nach der Gralsburg zu suchen, weil ihr Anblick einem *unwizzende geschehen* (P, v. 250,29) müsse, und sie weist (deshalb?) Parzivals Bereitschaft zur Wiedergutmachung zurück. Als die beiden einander viereinhalb Jahre später wieder treffen, ist Sigunes erste Frage, nachdem Parzival sich ihr zu erkennen gegeben hat, ob er den Gral denn inzwischen gefunden habe. Als er das verneint und um ihre Hilfe bittet, rät sie ihm, Cundries Spur zu folgen und so vielleicht den Weg nach Munsalvaesche zu finden (vgl. P, vv. 442,1–23). Anscheinend hält sie es nun also doch für möglich, durch aktives Suchen auf die Gralsburg zu gelangen.

Ein Beispiel für eine inkongruente Bewertung von Parzivals Verhalten durch Erzähler und Gralspersonal liegt mit dem vom Erzähler deutlich und immer wieder zurückgewiesenen Vorwurf Cundries vor, Parzival habe sich durch sein Frageversäumnis der *valscheit* (vgl. P, v. 316,18), also der Treulosigkeit, des Verrats, schuldig gemacht.¹¹⁹² Dem entgegen steht der bereits angesprochene

1191 Hahn, Parzivals Schönheit, 1975, S. 220.

1192 Vgl. dazu ebd., S. 226ff.

Erzählerkommentar, der direkt an Cundries Auftritt vor der Tafelrunde anschließt und in dem es heißt, Parzival habe sehr wohl *den rechten valsch [...]* *vermiten* (P, v. 319,8); sicher nicht von ungefähr wird Parzival vom Erzähler außerdem direkt nach seinem ersten Abschied von der Gralsburg als *valscheite widersaz* (P, v. 249,1) bezeichnet.¹¹⁹³ Und Cundrie muss ihren Vorwurf, wie oben bereits beschrieben, angesichts von Parzivals späterer Berufung letztlich auch wieder zurücknehmen.¹¹⁹⁴ Bernd Schirok urteilt:

Besonders an Cundrie läßt sich zeigen, daß Wolfram bisweilen eine Figur konstituiert, deren Kompetenz über jeden Zweifel erhaben zu sein scheint, deren Aussagen sich dann aber doch als falsch erweisen.¹¹⁹⁵

Das gilt, wie gezeigt worden ist, auch für Sigune und ebenso, wie noch zu zeigen sein wird, für den Einsiedler Trevrizent. Die Möglichkeit von umfassender Autorität an sich scheint infrage gestellt, wo die Autoritätsfiguren sich entschuldigen, ihre Angaben revidieren oder eingestehen müssen, dem Zögling die Unwahrheit gesagt zu haben. Arthur Groos hat die Schwierigkeiten der Figuren, Parzivals Situation richtig einzuschätzen, auf Wolframs Technik des teleologischen Erzählens zurückgeführt:

In this world of process, the significance of particular events at a particular moment will be only partially intelligible – hence the difficulties caused for participants themselves as well as for modern critics by accepting isolated statements by or about figures within the work as absolute.¹¹⁹⁶

Nicht umsonst lässt Wolfram alle drei Gralsautoritäten mindestens zweimal auftreten. So können frühere Aussagen und Deutungen einer erneuten Bewertung unterzogen und gegebenenfalls korrigiert werden – mit sehr unterschiedlichen Konsequenzen. Während Cundrie durch ihre Entschuldigung gegenüber dem frisch berufenen Gralserlöser das verstörende Urteil über dessen Prädestination zur Hölle revidiert¹¹⁹⁷ und damit auch sich selbst rehabilitiert, rückt der

1193 Zur Strategie des Erzählers, »Parzival in der Meinung der Hörer gegen die wider ihn erhobenen Vorwürfe in Schutz zu nehmen«, siehe auch Christoph J. Steppich, Hinweise geben, 1990, S. 272.

1194 Interessant in diesem Zusammenhang auch die Kontrastierung von Cundrie und Parzival auf dem Plimzoel, die die Erzählerstimme hinsichtlich der Zuschreibung von vorhandener und fehlender *zuht* vornimmt. Während Parzival *wâriu zuht* (P, v. 319,5) zugeschrieben wird, heißt es über Cundrie: *ein magt hein triwen wol gelobt, wan daz ir zuht was vertobt* (P, v. 312,3f.).

1195 Schirok, Einführung, 2003, S. CXXV; so auch Bumke, Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 73.

1196 Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, p. 55.

1197 Cundrie verflucht Parzival im VI. Buch und erklärt ihm: *gein der helle ir sît benant / ze himele vor der höhsten hant* (P, vv. 316,7f.). Bernd Schirok hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Cundrie Parzival hier ein »falsche[s] Gottesbild [...] vorgaukelt«, gegen das Parzival sich im Anschluss ganz zurecht auflehne. »Würde Parzival Cundries

zunächst so makellos erscheinende Trevrizent in seiner Ratgeberrolle erst durch seinen berühmten Widerruf im XVI. Buch ins Zwielflicht. Zwar präsentiert sich der Einsiedler schon bei der ersten Begegnung mit seinem Neffen im IX. Buch als *leie* (P, v. 462,11) und Mitschuldiger am traurigen Geschick der Gralsgemeinschaft, durch seinen geläuterten, heiligmäßigen Lebenswandel,¹¹⁹⁸ seine direkte Augenzeugenschaft als Anwesender beim Gral und seine nahe Verwandtschaft mit dem Zögling erscheint er aber zunächst als **die** geistliche Autoritätsfigur im *Parzival* schlechthin. Er ist es, der Parzival von seinem Gotteshass befreit, sein sehr basales religiöses Verständnis in einem »Lehrgespräch über das Wesen Gottes«¹¹⁹⁹ zu ergänzen sucht, Parzival vollständig in seinen verwandtschaftlichen Bezügen orientiert, ihm die Gralsbelange enthüllt und ihn schließlich sowohl über seine diversen Sündenverstrickungen aufklärt als auch über die Möglichkeiten von Buße und Vergebung. In dem langen Dialog, der sich beinahe über das gesamte IX. Buch¹²⁰⁰ des *Parzival* erstreckt, schafft Trevrizent endlich Orientierung, nicht nur für den auf Abwege geratenen Protagonisten, sondern auch für die ratlosen Rezipienten, denen die Vorgänge auf der Gralsburg und die nachfolgenden Ereignisse ebenfalls rätselhaft geblieben sind. Tatsächlich erfüllt Trevrizent hier die im Zuge der Schilderung der Geschehnisse auf der Gralsburg gegebene Zusicherung des Erzählers, er werde zu gegebener Zeit schon alle wichtigen Informationen über Akteure und Lokalisierung der Gralsburg preisgeben (vgl. P, vv. 241,1–8). Trevrizent übernimmt damit im IX. Buch weitestgehend die »Rolle und Funktion des Erzählers«¹²⁰¹. Fast alles, was Parzival (und damit auch der Rezipient) im Laufe der Handlung über den Gral, die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit seiner Erringung und über das Schicksal der Gralsgemeinschaft erfährt, erfährt er von Trevrizent. Dementsprechend wichtig ist die Zuverlässigkeit des Einsiedlers in seiner Rolle als Erzähler und die Gegebenheiten sprechen, wie oben bereits beschrieben, zunächst auch sehr dafür, dass es sich bei ihm um eine verlässliche Gewährsperson handelt. Dieses Bild wird vor allem durch Trevrizents sogenannten Widerruf im Zuge des zweiten Zusammentreffens mit dem gerade zur Gralskönigschaft berufenen Neffen im XVI. Buch

Urteil akzeptieren, müßte er der *desperatio* anheimfallen und sich selbst aufgeben. Dann hätte sie ihn dort, wo sie behauptet, daß er sei« (Einführung, 2003, S. CXXV).

1198 Als solcher wird er jedenfalls von anderen Figuren des *Parzival* eingeordnet. So bezeichnet beispielsweise Kahenis, der graue Ritter, Trevrizent als *heilec man* (P, v. 448,23) und auch der Erzähler spricht vom *heileclîche[n] lebn* (P, v. 452,23) des Einsiedlers.

1199 Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 60.

1200 Zur Problematik der Zusammenstellung des IX. Buches durch Karl Lachmann vgl. ebd., S. 57.

1201 Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 46; vgl. auch Kiening, Unheilige Familien, 2009, S. 176.

fragwürdig.¹²⁰² Trevrizent bezichtigt sich hier selbst der Lüge (vgl. P, v. 798,6), bezeichnet diese Lüge als Sünde (vgl. P, v. 798,8) und verspricht seinem Neffen zukünftigen Gehorsam (vgl. P, v. 798,9):

ich louc durch ableitens list
vome grâl, wiez umb in stüende.
gebt mir wandel für die süende:
ich sol gehörsam iu nu sîn,
swester sun unt der hêre mîn.
(P, vv. 798,6–10)

Wie Arthur Groos bereits festgestellt hat: »This is quite an admission for a holy man, particularly one who seems to have assured the hero in Book IX that he could not lie.«¹²⁰³ Problematisch ist diese Stelle nicht nur hinsichtlich der Figurenkonzeption Trevrizents, der durch das Eingeständnis einer Lüge »in ein zweifelhaftes Licht«¹²⁰⁴ gerückt scheint – und damit potentiell auch alle Aussagen, die er im IX. Buch getroffen hat.

Das Bestürzende an dieser Szene ist, daß Trevrizents Eingeständnis seiner »Lüge« Zweifel an allem wecken kann, was er früher gesagt hat. Müssen auch die »zwei großen Sünden« [...], die nach Trevrizents Aussage im 9. Buch auf Parzival lasteten, aus der Perspektive des 16. Buchs anders gesehen werden? Der Erzähler läßt seine Zuhörer darüber im Ungewissen.¹²⁰⁵

Die Stelle gibt dem Rezipienten zusätzliche Rätsel auf, da, vom Fakt der eingestandenen Lüge abgesehen, alle anderen Aspekte des Widerrufs interpretationsbedürftig bleiben. Das betrifft schon die Lesung der Verse 798,6–7, die auf zweierlei Art verstanden werden können. So auch Groos:

1202 Einen Überblick über das Problem bieten Bumke, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 119; Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 776; Schmitz, Der Schluss des *Parzival*, 2012, S. 89–94. Dem widerspricht unter anderem Cornelia Schu, die in Trevrizents Vorgeschichte, seinen Aktivitäten als Minneritter, mit denen er gegen das *kiusche*-Gebot des Grals verstößt, seinen Status als einem »fehlbaren Mensch(en) mit menschlichen Zügen« bereits im IX. Buch grundgelegt und damit auch seine »Autorität [...] eingeschränkt« sieht (vgl. Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 307–314, hier S. 314). Ebenfalls kritisch hinterfragt wurde immer wieder Trevrizents Anteil am Leid der Gralsgesellschaft, die sein Rückzug aus der Welt nach Anfortas' Verwundung und damit die einhergehende zusätzliche Prekarisierung der Herrschaftssituation im Gralsreich bedeutet. Dass Trevrizents Bûßerleben aber durchaus gottgefällig ist, legt der Erzählerkommentar in 452,24–26 nahe, indem es heißt, dass Gott selbst Trevrizent den *muot gegeben* (P, v. 452,24) habe, sich durch sein asketisches Dasein den himmlischen Heerscharen anzunähern.

1203 Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, S. 49; Groos bezieht sich hier auf Vers 476,24, in dem Trevrizent auf Parzivals ungläubige Reaktion bezüglich der Nachricht vom Tod der Mutter und der Verwandtschaft mit Ither antwortet: »ich enbinz niht der dâ triegen kan«.

1204 Schmitz, Der Schluss des *Parzival*, 2012, S. 90.

1205 Bumke, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 119.

This statement [...] can refer either to some unknown lie about the Grail, *ich louc vome grâl*, or to an even more general lie undertaken for diverting Parzival from the Grail, *durch ableitens list vome grâl*.¹²⁰⁶

Zu übersetzen wären die Verse dementsprechend entweder allgemein »Ich log, mit der Absicht abzulenken, vom Gral, wie es sich mit ihm verhielte« (1) oder konkreter »Ich log, mit der Absicht vom Gral abzulenken, wie es sich mit ihm verhielte« (2).

Beide Lesarten wurden in der Forschung aus jeweils unterschiedlichen Gründen favorisiert. Beispielsweise versteht Gottfried Weber, der Trevrizents Eingeständnis einer Lüge auf die Gralsprämissen bezogen wissen will, die Verse 798,6–7 nach Lesart eins. Trevrizent habe Parzival im IX. Buch gegen seine eigene Überzeugung zur Gralsuche ermuntert. Er habe ihm (gegen besseres Wissen) Mut gemacht, weil er ihn nicht in Verzweiflung stürzen wollte.¹²⁰⁷ Dementsprechend kann Weber natürlich nicht der Lesart der Verse folgen, Trevrizent habe gelogen, um Parzival vom Gral abzulenken.¹²⁰⁸ Gegensätzlich argumentiert wiederum Peter Wapnewski,¹²⁰⁹ der aus syntaktischen Gründen und in direktem Widerspruch zu Weber nur die zweite Lesart als zulässig ansehen will:

Man darf also *vome grâl* nicht zu *louc* beziehen; es gehört zu *ableiten*. (Denn hier ist grammatisch streng zu analysieren: Was ist Objekt zu *ich louc*? Nur der Objektsatz. Wovon kann *vome grâl* allein abhängen; nur von *ableiten*.)¹²¹⁰

Dass Wapnewskis syntaktischem Argument wirklich so viel Tragfähigkeit bemessen werden kann, darf bezweifelt werden. In der Forschung besteht jedenfalls bis heute keine Einigkeit darüber, welche Lesart zu favorisieren ist. Zuletzt urteilte auch Cornelia Herberichs, dass durchaus »beide Auffassungen [der Textstelle] möglich«¹²¹¹ seien, wobei sie (gegen Wapnewski) »die erste für wahrscheinlicher«¹²¹² hält.

Ähnlich divers diskutiert worden ist die Frage, worauf Trevrizent sich mit seinem Widerruf eigentlich bezieht. Seiner Aussage zufolge hat er in Bezug auf den Gral, also *wiez umb in stüende* (P, v. 798,7), gelogen. Dabei wird aber nicht eindeutig gesagt, welche der in Buch IX gegebenen Informationen die Fehlinformation genau betrifft. Ins Feld geführt wurden sowohl die Gralsprämissen [in

1206 Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, S. 50.

1207 Vgl. Weber, *Parzival*, 1948, S. 70.

1208 Aus anderen Gründen kommt zur selben Einschätzung beispielsweise auch Schuhmann, *Reden und Erzählen*, 2008, S. 177.

1209 Vgl. Wapnewski, *Wolframs Parzival*, 1955, S. 154–156.

1210 Ebd., S. 156. [Hervorhebung im Original]

1211 Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 65, Anm. 90.

1212 Ebd.

Teilen¹²¹³ oder insgesamt (vgl. P, vv. 483,19–484,8)] als auch die Angaben über das Schicksal der neutralen Engel, die, so Trevrizent im IX. Buch, zur Strafe für ihr unparteiisches Verhalten im Kampf Gottes gegen Lucifer aus dem Himmel verbannt und zum Dienst am Gral bestimmt wurden.

di newederhalp gestuonden,
 dô striten beguonden
 Lucifer unt Trinitas,
 swaz der selben engel was,
 die edelen unt die werden
 muosen ûf die erden
 zuo dem selben steine.
 der stein ist immer reine.
 ich enweiz op got ûf si verkôs,
 ode ob ers fürbaz verlôs.
 was daz sîn reht, er nam se wider.
 (P, vv. 471,15–25)

Selbst wenn man sich für die zweite Deutung entscheidet, ist nicht klar, ob sich der Widerruf nur auf Trevrizents Behauptung bezieht, er wisse nicht, ob den neutralen Engeln Gottes Erbarmen zuteilwurde, oder sie für immer verdammt wurden, ob Trevrizent die Feststellung zurücknimmt, Gott hätte den Engeln sicher Gnade zuteilwerden lassen, so es ihm möglich gewesen sei¹²¹⁴, oder ob mit dem Widerruf ganz grundsätzlich die Anwesenheit der Engel beim Gral zurückgenommen wird¹²¹⁵. Geht man davon aus, und in der jüngeren Forschungsdiskussion besteht einiger Konsens dahingehend, dass Trevrizent hinsichtlich seines Unwissens das Schicksal der neutralen Engel betreffend gelogen hat,¹²¹⁶ stellt sich in Anschluss daran die Frage, worin seine Motivation für die später zurückgenommene Behauptung besteht. Folgt man der oben angesprochenen zweiten Lesart von Vers 768,6–7, Motivation für die Lüge wäre Parzivals Weglenkung vom Gral gewesen,¹²¹⁷ bleibt darüber hinaus fraglich, inwiefern sich die Erzählung über die neutralen Engel dazu eignen sollte, dieses Ziel herbeizuführen.¹²¹⁸

1213 Fuhrmann beispielsweise hat zuletzt vorgeschlagen, Trevrizents Aussage, man könne den Gral nicht *erjagn*, an das Lügengeständnis gekoppelt zu verstehen (vgl. Ein eigennütziger *hauptman*, 2018, S. 483).

1214 Vgl. beispielsweise Ernst, *Neue Perspektiven*, 2006, S. 107; genauso Schuhmann, *Reden und Erzählen*, 2008, S. 178.

1215 Vgl. Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 68f.

1216 Vgl. Nellmann, *Wolfram von Eschenbach*, 2006, S. 777.

1217 Petrus Tax geht beispielsweise davon aus, dass Trevrizent den fremden Ritter für Lähelin hält und ihn deswegen vom Gral begleiten will (vgl. Trevrizent, 1974, S. 129–131).

1218 So beispielsweise Schuhmann, der den Widerruf als Anweisung Wolframs verstanden wissen will, die Geschichte von den neutralen Engeln als »abschreckendes Exempel« und

Doch nicht nur der Widerruf des Einsiedlers und die vielen damit verbundenen Ungereimtheiten irritieren das Bild Trevrizents und die Zuverlässigkeit seiner Ausführungen. Auch seine Aussage, Parzival habe Unerhörtes geschafft, als er es Gott *ab [...] erzürnet* (P, v. 798,3) habe, sich seinem Willen zu fügen (vgl. P, vv. 798,2–5), erstaunt vor dem Hintergrund des IX. Buches. Nicht nur war er selbst es, der Parzival erklärt hat, dass es unmöglich sei, Gott durch Zorn etwas abzutrotzen (vgl. P, v. 463,1), außerdem waren es ja seine religiösen Erläuterungen, die den Zweifler Parzival erst von seinem Gotteshass abgebracht haben. Wie kann Trevrizent glauben, Parzival habe Gott den Gral abgezürnt, wenn Parzival doch gar nicht mehr in seinem früheren Gotteszorn verhaftet war? Ist es vorstellbar, dass Trevrizent die geänderte Geisteshaltung seines Neffen gar nicht erkannt hat?

Hinzu kommt noch, dass es Trevrizent ist, dem Parzival die entscheidende Information über die Voraussetzungen der Gralsgewinnung verdankt: niemand könne den Gral *bejagn*, / *wan der ze himel ist sô bekant / daz er zem grâle sî benant* (P, vv. 468,12–14). Parzival selbst wiederholt fast wörtlich diese Aussage, nachdem Cundrie ihn über seine Erwählung informiert hat:

en franzoys er zin allen sprach
als Trevrizent dort vorne jach,
daz den grâl zu keinen ziten
niemen möht erstrîten,
wan der von gote ist dar benant.
(P, vv. 786,3–7)

Dieser Formulierung zufolge bedingen sich ritterliches Bemühen und göttliche Erwählung als Voraussetzungen einer Gralsgewinnung gegenseitig.¹²¹⁹ Trevrizent scheint diese von ihm selbst geäußerte Dualität der Gralsprämissen vergessen oder nicht verstanden zu haben,¹²²⁰ wenn er im Anschluss an seine Richtigstellung der Geschichte der neutralen Engel erklärt, er hätte Parzival gerne die Mühen um den Gral erspart, den zu *erstrîten* bisher niemand vermocht habe (vgl. P, vv. 798,23–27). Von göttlicher Erwählung ist in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht mehr die Rede.

Damit sind drei der in der Forschung meistdiskutierten Widersprüche zwischen der ersten und der zweiten Trevrizent-Szene knapp umrissen. Der (scheinbare oder tatsächliche) Bruch der Figurenkonzeption des Einsiedlers und

damit als vom Gral wegleitende »Handlungsanweisung« für Parzival zu lesen; »[...] nur leider will zu dieser späteren Perspektive die frühere nicht passen. Die im ersten Gespräch gegebene Erzählung [...] war dort nämlich ganz und gar nicht dazu geeignet, jemandem[!] von einem unmöglichen Vorhaben abzubringen, das man mit und aus Gnade zu Ende bringen kann; sie war eher eine Ermutigung dazu« (Reden und Erzählen, 2008, S. 179).

1219 So beispielsweise Wesle, *Zu Wolframs Parzival*, 1950, S. 11; Wapnewski, 1955, S. 163.

1220 Vgl. Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 52–55.

die Widersprüchlichkeit seiner Aussagen, von Joachim Bumke als eines der »vertracktesten Parzivalprobleme[]«¹²²¹ überhaupt bezeichnet, hat seit Beginn der neuzeitlichen *Parzival*-Rezeption die verschiedensten Lösungsvorschläge hervorgebracht. Vor allem in der älteren Forschungsdiskussion wurde dabei »[v]iel Mühe [...] darauf verwendet, Lösungen für die schwierige Passage zu finden, mit denen sich Trevrizents Autorität unangetastet halten lässt.«¹²²² Das ist sicher auch dem Umstand geschuldet, dass die jeweilige Bewertung der Trevrizent-Figur direkte Auswirkungen auch auf die Einschätzung Parzivals und seines Verhaltens haben muss. Einem in seiner Autorität unangetasteten Trevrizent kann man in seinem Urteil hinsichtlich Parzivals Fehlritten und Sündentaten uneingeschränkt folgen, während ein in seiner Kompetenz fragwürdig gewordener Trevrizent natürlich auch in Hinsicht auf seine Beurteilung Parzivals fragwürdig wird. Dementsprechend kommt, wie Bernd Schiroke richtig feststellt, der jeweiligen »Beurteilung dieser Figur [...] nicht unerhebliche Bedeutung für die Gesamtinterpretation des Romans«¹²²³ zu.

Im Folgenden soll nun zunächst ein knapper Überblick über das sehr komplexe Feld der verschiedenen Lösungsansätze gegeben werden,¹²²⁴ die sich hinsichtlich der Beurteilung des Einsiedlers in der Forschungsdiskussion herausgebildet haben, bevor eine eigene Einschätzung des Trevrizent-Komplexes versucht wird.

3.2.4.1. Die autobiographische Lösung

An bereits vorliegenden Deutungen des Widerrufs mangelt es, wie bereits erwähnt und wie es bei *Parzival* gewöhnlich der Fall, durchaus nicht.¹²²⁵ Tatsächlich beschäftigt sich die Forschung seit Beginn der neuzeitlichen *Parzival*-Rezeption mit dem schwer einzuordnenden Dreißiger 798, den so mancher Interpret gerne als »unwolframisch« ganz aus dem Text ausgeschlossen hätte. Dass nicht erst die moderne *Parzival*-Rezeption ihre Probleme mit der Textstelle hatte, belegt, wie Michael Stolz in seinem Beitrag zu den »Bedingungen vorneuzeitlichen Schrei-

1221 Bumke, *Die Wolfram von Eschenbach Forschung*, 1970, S. 263.

1222 Schmitz, *Der Schluss des Parzival*, 2012, S. 90.

1223 Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 52.

1224 Cornelia Herberichs unterscheidet in diesem Zusammenhang grundlegend zwischen angelogischen und narratologischen Interpretationsansätzen (vgl. *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 39f.).

1225 Für ein Resümee der verschiedenen Interpretationsansätze bis 1965 vgl. Bumke, *Die Wolfram von Eschenbach Forschung*, 1970, S. 263–268; weiterführend sei verwiesen auf Nellmann, *Wolfram von Eschenbach*, 2006, S. 776–778, und den 2012 erschienenen Kommentar zum XVI. Buch des *Parzival* von Michaela Schmitz (*Der Schluss des Parzival*, S. 89–102).

bens«¹²²⁶ gezeigt hat, auch ein Blick in die Handschriftenüberlieferung. Bereits einige »Textzeugen des 15. Jahrhunderts dokumentieren die Irritation«¹²²⁷, die Trevrizents Widerruf schon bei der Reproduktion des Textes im Spätmittelalter hervorgerufen zu haben scheint. Von Schreibern, die den Dreißiger 798 vollständig weglassen, den Widerruf mit Feirefiz einer anderen Figur zuschreiben oder durch Entstellung der Schreibweise von Trevrizents Namen die skandalösen Aussagen des Einsiedlers zu verdunkeln suchen, sind verschiedenste Formen des Umgangs mit der problematischen Stelle in den Handschriften zu finden.

In der frühen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem *Parzival* ging Karl Lachmann, mit Trevrizents sowohl erzähllogisch wie figurenkonzeptionell problematischen Aussagen im XVI. Buch konfrontiert, davon aus, es müsse sich hier um eine spätere Interpolation Wolframs handeln, mit der er auf einen Hinweis auf die in »Widerspruch zur kirchlichen Orthodoxie«¹²²⁸ stehende Engelslehre Trevrizents aus dem IX. Buch reagiert habe.

Im sechzehnten Buche (798) nimmt er [Wolfram] dies [die Möglichkeit einer Begnadigung der neutralen Engel] zwar zurück, und erklärt die vertriebenen Engel für ewig verloren; aber gewiss nur weil ihm ein geistlicher Freund seine Ansicht als Irrlehre getadelt hatte.¹²²⁹

Dieser Meinung schloss sich unter anderem auch Samuel Singer an, der sich »nicht dazu entschließen«¹²³⁰ kann, zu glauben, dass Wolfram seine Trevrizent-Figur sich einer Lüge schuldig machen lasse, ohne den Rezipienten an Ort und Stelle einen Fingerzeig darauf zu geben. Dementsprechend müsse es sich beim Widerruf um »einen späteren Einfall W.'s«¹²³¹ handeln mit dem Zweck, »die frühere unkirchliche Ansicht von den neutralen Engeln«¹²³² zurückzunehmen.

Peter Wapnewski hält den Dreißiger 798 aufgrund der vielen Widersprüchlichkeiten zwischen Trevrizents Aussagen bei seinem ersten und zweiten Zu-

1226 Vgl. Stolz, »Ine kan decheinen buochstap«, 2004, S. 39–41.

1227 Ebd., S. 39.

1228 Schmitz, Der Schluss des *Parzival*, 2012, S. 90.

1229 Lachmann, Über den Eingang des *Parzivals*, 1876, S. 488; es wurde zurecht darauf hingewiesen, dass ein Großteil der frühen Probleme mit der Textstelle und die vorgeschlagene Lösung der Interpolation daraus resultierten, dass die Interpreten nicht zwischen Wolfram dem Dichter, dem Erzähler des *Parzival* und dem Erzähler Trevrizent unterschieden (vgl. dazu Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, S. 47f., 53, 55; Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 50; Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 308, Anm. 240; Schmitz, Der Schluss des *Parzival*, 2012, S. 90, Anm. 37). Das wird auch im obigen Zitat deutlich. Schließlich ist es nicht der Erzähler Wolfram, der im IX. Buch die Information über die neutralen Engel gibt und sie im XVI. Buch wieder korrigiert, sondern in beiden Fällen handelt es sich um die Figur Trevrizent.

1230 Singer, Bemerkungen, 1898, S. 19.

1231 Ebd., S. 20.

1232 Ebd.

sammentreffen mit dem Neffen und aufgrund der (seiner Meinung nach) großen Holprigkeit des Anschlusses der Dreißiger 798 und 799¹²³³ für einen »späteren Einschub«¹²³⁴. Wie Lachmann und Singer sieht er die vermutete Interpolation durch die Zurücknahme einer kirchlichen Irrlehre motiviert und folgert, Wolfram lasse hier »sein Geschöpf für ihn den Kniefall machen«¹²³⁵.

Zur Frage nach der Orthodoxie der Legende von den neutralen Engeln, und ob ihre möglicherweise Missfallen erregende Integration in Wolframs Gralserzählung zu einer in der ursprünglichen Konzeption des Romans nicht geplanten Zurücknahme der Anwesenheit der Engel beim Gral geführt haben könnte, merkt Arthur Groos überzeugend an, dass die Existenz neutraler Engel nach kirchlicher Lehrmeinung im 13. Jahrhundert zwar ausgeschlossen war, sie nichtsdestotrotz als literarische Gestalten in der mittelalterlichen Dichtung keineswegs selten auftreten. Wie beispielsweise die Legende des Heiligen Brandan belegt, in der die neutralen Engel in verschiedenen Versionen eine Rolle spielen, können theologisches Dogma und literarisches Motiv problemlos parallel existieren. Darüber hinaus stellt sich außerdem die Frage, ob ein unter den Bedingungen von semi-oraler Mündlichkeit entstehender Text tatsächlich eine so elaborierte Lösung nötig macht. Der Dichter hätte die Erzählung von den Engeln doch einfach tilgen können. Dass Wolfram also zu einer Revocatio der Engengeschichte durch eine seiner Figuren gezwungen gewesen sein könnte, scheint dementsprechend unwahrscheinlich.¹²³⁶

3.2.4.2. Die fehlbare Gralsautorität

Eine weitere Möglichkeit, die Widersprüche von Buch IX und XVI aufzulösen, liegt in der Annahme verschiedener Fehleinschätzungen und Irrtümer auf Seiten Trevrizents. Diesen Interpretationsansätzen liegt nicht die Vorstellung zugrun-

1233 Wapnewski empfindet es als irritierend, dass Parzival so gar nicht auf die Geständnisse des Onkels reagiere, sondern ihm stattdessen nur seine Absicht verkünde, Trevrizent gleich wieder verlassen und seine Frau wiedersehen zu wollen. Seiner Meinung nach passe dieser Anschluss besser zu Trevrizents Lobpreis der göttlichen Unergründlichkeit am Ende des Dreißigers 797. Darauf sieht Wapnewski auch Parzivals Ankündigung bezogen, auch in Zukunft auf den Ratschlag des Onkels Wert zu legen (vgl. P, v. 799,6), der eben anders als der göttliche nicht unergründlich sei (vgl. Wolframs Parzival, 1955, S. 168–171); (gegen diese Argumentation wendet sich Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 50, Anm. 15).

1234 Wapnewski, Wolframs Parzival, 1955, S. 151–173, hier S. 169.

1235 Ebd., S. 171; ähnlich Hatto, »Ine weiz...«, 1952, S. 103–107.

1236 Vgl. Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, S. 51–53; ebenfalls kritisch mit der Interpolationsthese setzt sich Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 49f. auseinander; zu den neutralen Engeln in der Brandanlegende vgl. außerdem Singer, Dogma und Dichtung des Mittelalters, 1947, S. 867; eine ausführliche Quellenuntersuchung zum Motiv der neutralen Engel findet sich bei Ernst, Neue Perspektiven, 2006, S. 95–102; vgl. auch Dumitriu, Der Gral, 2014, S. 126.

de, dass der Widerruf des Einsiedlers einen Fehler des Dichters zu korrigieren habe, sondern dass er auf einer bewussten Erzählstrategie beruht, die die Figur des Trevrizent als fehlbare Autoritätsinstanz näher charakterisiert.¹²³⁷ Dabei gehen allerdings die Meinungen auseinander, ob es der Trevrizent des IX. oder des XVI. Buches ist, der einer Fehleinschätzung aufsitzt, worin sie jeweils besteht und – damit im Zusammenhang stehend – worauf sich sein Eingeständnis einer Lüge jeweils bezieht. Gottfried Weber beispielsweise, der Trevrizents Interpretation von Parzivals Erlösungstat als göttliches Abtrotzen für korrekt hält,¹²³⁸ identifiziert einen Irrtum des Einsiedlers hinsichtlich seiner Einschätzung von Parzivals Erlöserpotential beim ersten Zusammentreffen der beiden. Nach Weber glaube der Onkel nicht an eine zweite Chance des Neffen, den Gral zu erlangen, rate ihm aber trotzdem zur Gralsuche, weil er die Gefahr einer *desperatio* Parzivals noch nicht für gebannt halte. Der Trevrizent des XVI. Buches räume seinen Irrtum ein und bitte den jungen Gralskönig um Verzeihung.¹²³⁹

Walter Johannes Schröder, der von ähnlichen Voraussetzungen ausgeht wie Weber – Trevrizent sieht Parzival nicht als möglichen Gralskönig, ermuntert ihn trotzdem zur Gralsuche und bezeichnet diese Ermunterung später als Lüge, – attestiert dem Einsiedler gar »eine Spaltung seines Bewußtseins«¹²⁴⁰, resultierend aus Trevrizents gegenläufigen Funktionen als Parzivals Ratgeber einerseits und als dessen Konkurrent um den richtigen Weg zur Erlösung des Anfortas andererseits. Während seine eigene Lebensform ein Frömmigkeitsmodell repräsentiere, das die Abkehr von der Welt als höchstes Streben setzt, empfiehlt er Parzival aber ein Leben in der und ein Bemühen um die Welt an. Indem sich letzteres Modell als erlösungsfähig durchsetze, wird Trevrizent Schröders Deutung nach

1237 Dafür zuerst dezidiert ausgesprochen hat sich Arthur Groos, der den *Parzival*, wie oben bereits erwähnt, insgesamt als ein hochgradig teleologisch konzipiertes Werk versteht, in dem bis zum Schluss keine der Figuren vollständige Deutungshoheit für sich beanspruchen kann (vgl. Trevrizent's »Retraction«, 1981, p. 44–63); ähnlich auch Martin Baisch, der darauf hingewiesen hat, dass Wolfram »mit differierenden Graden der Informiertheit von Figuren wie Lesern« spiele (Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 211).

1238 Ähnlich Joachim Bumke, der davon ausgeht, dass Trevrizent sich in Bezug auf die Unmöglichkeit eines Erstreitens des Grals irrt: »Am Ende der Dichtung muß Trevrizent staunend bekennen, daß Parzival gelungen ist, was er, Trevrizent, für unmöglich gehalten hatte: daß der Gral erkämpft werden kann« (Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 90).

1239 Vgl. Weber, *Parzival*, 1948, S. 70–84; zentral für seine Interpretation ist der Versuch, einen Wandel der Gralsprämissen von einer augustinischen Weltsicht, die die göttliche Gnade in den Mittelpunkt stellt, hin zu einer thomistischen, die auch dem menschlichen Streben, »der würdebetonnten Entwicklung der gottgegebenen Eigenkräfte und Eigengesetzlichkeiten« (S. 83), einen eigenen Stellenwert einräumt, plausibel zu machen. Kritik an den Versuchen, den *Parzival* »als ein unmittelbar an den zeitgenössischen theologischen und philosophischen Diskussionen beteiligtes Argumentum« zu lesen, unter denen Weber nur einen von vielen vorgelegt hat, hat zuletzt Susanne Knaeble geübt (*sin muoter underschiet im gar*, 2014, S. 369).

1240 Schröder, *Der Ritter zwischen Welt und Gott*, 1952, S. 114.

zu einer Figur, die zwar die richtigen Ratschläge erteile, diese Ratschläge selbst aber weder verstehe noch lebe:

Es steht also fest, daß Trevrizent sich hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung des Grals in Unwissenheit befindet. Er berichtet zwar ausführlich von dem, was er über den Gral weiß, aber was das alles eigentlich bedeutet, weiß er nicht.¹²⁴¹

Erst mit der Nachricht über Parzivals Erfolg und seiner Unterordnung unter den neuen Gralskönig im XVI. Buch gelange Trevrizent zu einem vollständigen Verständnis der »Gralsfrömmigkeit«¹²⁴² und zur Einsicht seiner Irrtümer.¹²⁴³

Bernd Schiroke dagegen sieht Trevrizents Widerruf ausschließlich auf dessen Aussage im IX. Buch bezogen, im Unklaren über das Schicksal der neutralen Engel zu sein, während er doch eigentlich genau wisse, dass die Engel verdammt wurden. Der Einsiedler lüge hier, weil er den jungen Ritter in der Gefahr sehe, sich mit den Engeln zu vergleichen (was Parzival ja tatsächlich tut, wobei ihm selbst nur die Unterschiede zwischen sich und den Engeln auffallen [vgl. P, vv. 472,1–11]) und von deren Schicksal ausgehend falsche Rückschlüsse auf seine eigenen Gnadenchancen zu ziehen. Gleichzeitig glaube Trevrizent, so Schiroke, nicht an die Möglichkeit, Parzival könne den Gral doch noch erringen. Die von ihm selbst formulierte Gralsprämisse, niemand könne den Gral erstreiten, außer er sei von Gott dazu berufen, verstehe der Einsiedler – anders als Parzival – »verkürzt«¹²⁴⁴ als »niemand könne den Gral erstreiten«. Dieser bereits im IX. Buch angelegte Irrtum Trevrizents werde erst im XVI. Kapitel offenbar, wenn dieser mit »fasungslosem Erstaunen«¹²⁴⁵ feststelle, Parzival habe das Unmögliche geschafft und Gott den Gral abgetrotzt. Dass er das glaube, könne nach Schiroke nur bedeuten, dass er die Gralsprämissen (im Gegensatz zu Parzival) nicht verstanden habe. Und Schiroke weist in diesem Zusammenhang zurecht auf die Verse 786,8–12 hin, die belegen, dass die Formulierung dieser Gralsprämisse durchaus dazu angetan ist, missverstanden zu werden.¹²⁴⁶

Da Trevrizent also einen Erfolg von Parzivals Gralsbemühungen ausschließe, liest Schiroke das IX. Buch als den Versuch des Einsiedlers, Parzival vom Gral

1241 Ebd., S. 115.

1242 Ebd.

1243 Vgl. ebd., S. 113–116.

1244 Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 55.

1245 Ebd., S. 56; gegen die häufig vorgenommene Lesung, Trevrizent sei ungeheuer erstaunt über Parzivals Gralsberufung, hat sich zuletzt Cornelia Herberichs mit sehr stichhaltigen Argumenten gewandt (vgl. Erzählen von den Engeln, 2012, S. 61f.).

1246 Der frisch zum Gralsherren berufene Parzival erklärt vor der versammelten Artusgesellschaft Trevrizents Diktum aus dem IX. Buch, dass nur der von Gott dazu Bestimmte den Gral erstreiten könne. Als sich diese Äußerung im Nachgang *übr elliu lant* (P, v. 786,8) verbreitet, geben alle potentiellen Gralssucher ihr Unterfangen als aussichtslos auf. Das, so der Erzähler, sei der Grund, weswegen der Gral bis dato unentdeckt geblieben ist.

abzubringen und ihm als »Ersatzziel«¹²⁴⁷ ein vorbildliches Ritterleben in der Welt vor Augen zu stellen. Während aber Trevrizent versuche, seinen Zögling zu einem alternativen Lebensweg abseits der Gralsuche zu ermuntern, hätte, so Schiroke, diese Ermunterung die diametral entgegengesetzte Wirkung auf Parzival, der sich von der Aussicht, der Gral könne nur auf Basis göttlicher Gnade von jemandem erstritten werden, gerade nicht entmutigen lasse.

Trevrizent bringt Parzival im IX. Buch auf den Weg zum Gral, doch ist das nicht seine Absicht; denn er ist davon überzeugt, daß der »rechte« Weg für Parzival in eine andere Richtung führt.¹²⁴⁸

Die Frage, ob Trevrizents Fehleinschätzung und sein Eingeständnis einer Lüge sich auch auf die Beurteilung seiner Einschätzung der Schwere von Parzivals Schuld auswirken, verneint Schiroke. Der Widerruf sei, »präzise und punktuell«¹²⁴⁹, ausschließlich auf das Schicksal der neutralen Engel bezogen. Ebenso betreffe Trevrizents Fehlurteil nur seine Auslegung der Gralsprämissen und damit seine Einschätzung von Parzivals Erlösungstat, erstrecke sich aber nicht auf dessen »Sündenbegriff«¹²⁵⁰.

Zu einem sehr ähnlichen Urteil wie Bernd Schiroke kam bereits 1965 Anna Katharina Reither in ihrer Arbeit zum »Motiv der neutralen Engel«¹²⁵¹, in der sie Trevrizents Fehlleistung ebenfalls in dessen Unvermögen sieht, Parzival als den potentiellen Erlöser der Gralsgemeinschaft zu erkennen, und der dementsprechend irrigerweise versuche, den Neffen vom Gral ab- und einem Ersatzziel zuzuleiten. Anders als Schiroke setzt sie diesen Irrtum aber auch mit der Lüge gleich, derer sich Trevrizent im XVI. Buch selbst bezichtigt. Ihrer Meinung nach handelt es sich dabei nicht um eine absichtlich ausgesprochene Lüge, sondern um eine Falschinformation auf Basis einer Fehlinterpretation der Gralsprämissen, und sie spricht in diesem Zusammenhang von einer »Seinslüge«¹²⁵². Trevrizent, so Reither, sitze quasi einem doppelten Irrtum auf, da er im XVI. Buch Parzivals Berufung nicht als göttlichen Gnadenakt, sondern als Ergebnis einer ritterlichen Leistung missverstehe und davon ausgehend wiederum

1247 Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 63.

1248 Ebd., S. 64f.

1249 Ebd., S. 70.

1250 Ebd., S. 71.

1251 Vgl. Reither, *Das Motiv*, 1965, S. 78–103.

1252 Ebd., S. 90; der Versuch einer Relativierung von Trevrizents Selbstbezeichnung einer Lüge ist häufiger unternommen worden; G. Weber beispielsweise spricht von einer »Überzeugungswidrigkeit« (Parzival, 1948, S. 209), P. Tax, Trevrizent, 1974, S. 132 und U. Ernst, *Neue Perspektiven*, 2006, S. 105f. sprechen (bei Annahme einer jeweils anderen Motivation) von einer »Notlüge«; dem entgegengesetzt wiederum A. Groos, Trevrizent's »Retraction«, 1981, p. 49.

seinen eigenen Hinweis aus dem IX. Buch, der Gral könne nicht erstritten werden, rückblickend als falsch bewertet.

Cornelia Schu spürt der Trevrizent-Figur im Rahmen ihrer 2002 erschienenen Dissertation¹²⁵³ unter den Vorzeichen des *Parzival*-Prologs nach und ordnet ihn den dort beschriebenen »gemischten« Charakteren¹²⁵⁴ zu, die sowohl positive als auch negative Charakterzüge trügen. Es ist ihr dabei wichtig zu betonen, dass diese Zeichnung der Figur durchaus schon im Kontext des ersten Zusammentreffens mit Parzival angelegt sei, wenn Trevrizent von seinen Verstößen gegen das Minneverbot des Grals, der Lüge hinsichtlich seiner Identität¹²⁵⁵ und seinem (von Schu als Rücksichtslosigkeit gegenüber der Gralsgemeinschaft interpretierten) Rückzug aus der Welt berichtet. Trevrizents späteres Eingeständnis seiner Lüge bezüglich des Schicksals der neutralen Engel unterlaufe nicht das zuvor makellose Bild des heiligen Einsiedlers, sondern passe sich konsequent in die Zeichnung der Figur ein. Relativiert werde der Tatbestand der Lüge außerdem dadurch, dass sie, so Schu, »in guter Absicht«¹²⁵⁶ erfolge. Trevrizent, der von seinem Wissenstand ausgehend gar nicht anders könne, als von der Unmöglichkeit der Gralsbemühungen Parzivals auszugehen, versuche den jungen Ritter durch die Engelslüge »vor *desperatio* zum einen, vor der *höchvart* des *erstriten*-Wollens zum anderen zu bewahren«¹²⁵⁷.

Wolframs Neu-Konzeption der Einsiedler-Figur führe so einerseits zu einer Relativierung von dessen Autoritätsanspruch, mit der Konsequenz, dass nach Schu auch seine Deutungshoheit von Parzivals Sündenausmaß als zumindest nur eingeschränkt gültig einzuschätzen ist, andererseits gelinge dem Dichter die Transformation Trevrizents weg vom reinen Typus des heiligmäßigen Einsiedlers hin zu einer ambivalenten »Figur mit einem ›Eigenleben‹«¹²⁵⁸.

3.2.4.3. Der unzuverlässige Erzähler

Einen neuen Interpretationsansatz, der Trevrizent in seiner »Rolle und Funktion als Erzähler«¹²⁵⁹ in den Mittelpunkt der Überlegungen rückt, hat Cornelia Herberichs in ihrem 2012 erschienenen Beitrag »Erzählen von den Engeln« in die Forschungsdiskussion um den Widerruf des Einsiedlers eingebracht. Ausgehend

1253 Vgl. Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 307–321.

1254 Ebd., S. 221.

1255 Gemeint sind hier Trevrizents Verschleierungsversuche seiner eigenen Person gegenüber Gahmuret, als der ihn bei ihrem ersten Zusammentreffen in Sevilla an seiner Ähnlichkeit zu Herzeloide erkennt, obwohl Trevrizent »inkognito« unterwegs ist (vgl. P, vv. 498,1–5).

1256 Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 315.

1257 Ebd., S. 320.

1258 Ebd., S. 313.

1259 Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 46.

von dem Problem, dass die Funktion der Engelslüge (= Parzival von der Gralsuche abzuhalten) und der Inhalt der Engelslüge (= der unklare Heilsstatus der neutralen Engel) nicht zueinanderpassen würden, schlägt Herberichs vor, nicht nur Engelslüge und Widerruf miteinander in Beziehung zu setzen, sondern sie auch unter den Vorzeichen des Bogengleichnisses (P, vv. 241,1–30) aus dem V. Buch zu lesen. Die wichtigste Prämisse für ihre Argumentation ist dabei der Hinweis auf die Verwendung der semantisch ähnlichen Verben *umbe leiten* (P, v. 241,16) im Erzählerkommentar des Bogengleichnisses und *abe leiten* (P, v. 798,6) in Trevrizents Begründung für seine angebliche Falschaussage im Dialog des IX. Buches.¹²⁶⁰ Indem es außerdem Trevrizent ist, der im IX. Buch das Rätsel um den schönen alten Mann beim Gral, welches das Bogengleichnis überhaupt erst einleitet, aufklärt, würde die »auktoriale[] Erzählinstanz des Bogengleichnisses mit der Figur Trevrizents«¹²⁶¹ überblendet – mit der Konsequenz, dass die Aussage des Bogengleichnisses, der zufolge die »Wahrheit der Erzählung [...] nicht von der narrativen Organisation der Informationen [...], die »Richtigkeit« der Aussagen nicht von der Anordnung des Erzählten«¹²⁶² zu trennen sei, bei der Analyse von Lüge und Widerruf mitbedacht werden müsse. Der Erzähler Trevrizent des IX. Buches zeichne sich besonders durch eine verhüllende und »nur in einem übertragenen Sinne verständliche[]«¹²⁶³ Redeweise aus. Das treffe auch auf die Erzählung von den neutralen Engeln zu, deren Funktion es sei, neben Parzivals Dienst-Lohn-Logik auch die Vorstellung von Gnade bei gleichzeitiger »temporäre[r] Heilungsgewissheit«¹²⁶⁴ zu etablieren. Auf der rein faktischen Ebene betrachtet eine Lüge, sei die Engelserzählung ihrer übertragenen Bedeutung nach durchaus richtig und wahr. Wenn Trevrizent später im XVI. Buch erklärt, er habe die Engelslüge *durch ableitens list* erzählt, so sei damit, neben dem Eingeständnis einer faktischen Unwahrheit, im Sinne des poetologischen *umbe leitens* auch gemeint, Trevrizent habe zu einem Zeitpunkt eine mögliche Gralsgewinnung in Aussicht gestellt, als er noch keineswegs habe wissen können, ob die Möglichkeit dazu tatsächlich besteht. In diesem Sinne habe er sich einer »krummen«, also vorgreifenden Erzählweise bedient und dabei »die Wahrheit des Erzählten«¹²⁶⁵ aufs Spiel gesetzt.

Trevrizent, der bei seiner ersten Begegnung mit Parzival tatsächlich nicht weiß und nicht wissen kann, ob sein Neffe für eine Gralsberufung prädestiniert ist, eröffnet mit

1260 Zur Semantik von *abe leiten* vgl. ebd., S. 64, Anm. 90.

1261 Ebd., S. 47.

1262 Ebd., S. 45.

1263 Ebd., S. 54.

1264 Ebd., S. 65.

1265 Ebd.; ebenfalls einen unzuverlässigen Erzähler erkennt Christian Kiening in Trevrizent, bezieht diese Einschätzung aber vor allem auf widersprüchliche Angaben des Einsiedlers zum Gralskomplex (vgl. *Unheilige Familien*, 2009, S. 177f.).

der Engelslüge einen Interpretationsspielraum, der Parzival zum *strîten* und, damit verbunden, zur Erwartung eines möglichen Lohnes motiviert, ohne das Ende von Parzivals Geschichte selbst absehen zu können.¹²⁶⁶

Trevrizents Lüge begründe sich dabei aus der Paradoxie der Gralsbedingungen, die Bemühen und Berufung gleichzeitig zur Voraussetzung für den Erfolg der Gralsuche machen und damit die Erteilung eines »*slehte[n]* Ratschlag[s]«¹²⁶⁷ verunmöglichen würden. Erst mit Parzivals tatsächlicher Berufung zum Gralskönigtum bestätige sich Trevrizents Ermunterung zur Gralsuche als angemessen. Die Ambivalenz in der Figurenzeichnung Trevrizents verlagert sich mit Herberichs Interpretation weg von seinen potentiellen Fehlurteilen und Irrtümern hin zu seiner Funktion als einem Erzähler, der sowohl zu »geraden« als auch »krummen« Erzähltechniken greift.

Trevrizent, der Wolframs Forderung eines *slehten* Erzählens aus dem V. Buch im IX. Buch einlöst, indem er hier, an der »richtigen« Stelle, die Geheimnisse des Grals entfaltet und enthüllt, wird zugleich als Erzähler gezeichnet, der durch sein Erzählen ableitet, auf Umwege führt.¹²⁶⁸

Zusammenfassend lässt sich zum Abschluss dieses selektiven, keineswegs auf Vollständigkeit angelegten Überblicks zumindest feststellen, dass die Parzival-Forschung in ihrer Beurteilung der Trevrizent-Figur zu einander geradezu entgegengesetzten Ergebnissen gekommen ist. Es findet sich ein weites Spektrum an Einschätzungen des Einsiedlers, von der unfehlbaren, hochkompetenten, heiligmäßigen Autoritätsfigur bis hin zu einem geistig nicht ganz zurechnungsfähigen, in seinen Bußbemühungen fehlgehenden Weltflüchtigen, dessen Schutzbefohlener weniger ihm zum Dank als ihm zum Trotz zum Gral findet. Martin Schuhmann sieht diese widersprüchliche Interpretationslage als Beleg dafür, dass die *Parzival*-Forschung vergeblich versucht habe, »aus etwas Nicht-Kohärentem Kohärenz konstruieren zu wollen«¹²⁶⁹.

Gegen Schuhmanns Diktum stellt auch die nachfolgende Interpretation einen Versuch dar, Trevrizent – unter den Vorzeichen der pädagogischen Generationentheorie – hinsichtlich seiner Rolle als Parzivals Ratgeber ganzheitlich zu erfassen. Ausgangspunkt dieses Ansatzes bildet die deutliche Akzentuierung der Figur in dieser Funktion, durch die sie von anderen Subjekten der Vermittlung

1266 Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 65. [Hervorhebung im Original]

1267 Ebd. [Hervorhebung im Original]

1268 Ebd., S. 70. [Hervorhebung im Original]

1269 Schuhmann, *Reden und Erzählen*, 2008, S. 179; er geht davon aus, dass die Wirkung der Engelslüge und Trevrizents spätere Erklärung seiner Motivation für die Lüge im Widerruf interpretatorisch nicht zu vereinbaren sind und es auch nicht sein sollen. Die Funktion des Widerrufs liege gerade darin, »das schöne und wohlgeordnete Bild, das man von Trevrizent als Ratgeberfigur hatte« (S. 181), zu stören.

aus vorhergehenden Wissenstransfer-Sequenzen des Textes abgesetzt wird: Vor allem an die Erziehung durch Gurnemanz sei hier gedacht. Obwohl auch in der Unterweisung durch Trevrizent eindeutig Wissensvermittlung stattfindet, steht sie, wie noch zu zeigen sein wird, anders als vorausgehende Transfer-Sequenzen unter den Vorzeichen einer ganz spezifischen Problemstellung, die den Ratsuchenden antreibt. So lautet denn der Grund, dessentwegen Parzival den Einsiedler überhaupt aufsucht, und das erste Bedürfnis, das er ihm gegenüber artikuliert: ›*hêr, nu gebt mir rât: / ich bin ein man der sünde hât.*‹ (P, vv. 456,26f.) Bei der nun folgenden Analyse der Konzeption des der Trevrizent-Figur zugrunde liegenden Autoritätskonzepts soll Cornelia Herberichs' Forderung entsprochen werden, zunächst eine von Trevrizents Aussagen des XVI. Buches unbeeinflusste Untersuchung des ersten Zusammentreffens von Onkel und Neffen anzustellen,¹²⁷⁰ bevor in einem zweiten Schritt, ausgehend von den gewonnenen Ergebnissen, ein Blick auf das zweite Zusammentreffen geworfen wird.

3.2.4.4. Der umsichtige Ratgeber

Nach der Verfluchung durch Cundrie am Plimizoel, der Dienstabsage gegenüber Gott und dem Abschied von Gawan und der Tafelrunde verschwindet mit Parzival der Titelheld des Romans, *des maeres hêrre* (P, v. 338,7), bekanntlich für mehr als zweitausend Verse aus der Erzählung. Dass er seine Suche nach dem Gral in der Zeit bis zur Wiederaufnahme seiner Geschichte nicht aufgibt, kann dem aufmerksamen Rezipienten dabei allerdings nicht entgehen, lässt ihn der Dichter, kenntlich gemacht durch die charakteristische rote Rüstung, doch immer wieder in den Kulissen von Gawans Aventiuren herumgeistern (vgl. z. B.: P, vv. 388,1–390,12).¹²⁷¹ Welchen Weg er nach dem Abschied von der Artusgesellschaft einschlagen wird, erfahren wir von Parzival selbst, wenn er ankündigt, sich von allen Freuden fernhalten zu wollen, solange er den Gral nicht noch einmal gesehen hat (vgl. P, vv. 329,25f.). Der Erzähler wiederum teilt uns mit, in welcher Art und Weise Parzival sich um den Gral bemühen wird:

schildes ambet umben grâl
wirt nu vil güebet sunder twâl

1270 Herberichs kritisiert, dass viele Interpreten dazu neigen, die erste Unterweisung künstlich unter dem Blickwinkel von Trevrizents Aussagen des XVI. Buchs, vor allem der des ›Ableitens‹ vom Gral, zu lesen und sich dadurch den Blick auf Indizien im Text verstellen, die in eine andere Richtung deuten (Erzählen von den Engeln, 2012, S. 48).

1271 Eine Interpretation von Parzivals Verschwinden aus dem Roman aus der Perspektive lebensrechtlicher Vergabe, Entziehung und Wiedervergabe von Huld bei Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, 2007, S. 435–446, besonders S. 443f.; zu Parzivals sporadischem Erscheinen in den Gawan-Episoden vgl. außerdem Stock, Lähelin, 2007, S. 21f.

von im den Herzeloide bar.

(P, vv. 333,27–29)

Weiterhin sind also *dienst* und *strît* Parzivals Mittel der Wahl bei der Verfolgung seiner Ziele.¹²⁷² Seinem höchsten Herrn allerdings hat er, auch auf die Gefahr hin, sich dessen *haz* (P, v. 332,8) zuzuziehen, den Dienst aufgekündigt. Wenn er zu Beginn des IX. Buches¹²⁷³ nach Jahren wieder in die Haupthandlung eintritt – von Trevrizent wird er später erfahren, dass seit dem Schwur gegenüber Orilus viereinhalb Jahre verstrichen sind (vgl. P, vv. 460,19–27) –, wird berichtet, dass er in der Zwischenzeit unermüdlich und siegreich gekämpft hat:

in mangan herten wîgen
hât er sich schumpfentiure erwert,
den lîp gein strît alsô gezert,
swer prîs zim wolte borgen,
der müesez tuon mit sorgen.

(P, vv. 434,20–24)

Seine Bemühungen um den Gral sind dabei aber absolut fruchtlos geblieben, wie wir wenig später aus seinem Gespräch mit Sigune erfahren (vgl. P, vv. 441,10–14). Nun aber scheint sein Schicksal sich doch noch zu wenden, wenn es kurz vor seinem dritten Zusammentreffen mit der Cousine heißt, Gott wolle sich des *junge[n] degen unervorht* (P, v. 435,10) nun wieder annehmen (vgl. P, v. 435,12). Der erste Schritt auf dem Weg zur Gnade ist dabei das Wiedersehen mit der inzwischen als Klausnerin lebenden Sigune,¹²⁷⁴ die er aufgrund ihres von Entbehrungen gezeichneten Körpers (vgl. P, vv. 437,20–25) zunächst gar nicht erkennt. Nachdem er zuerst nur nach dem Weg fragen wollte, stellt er fest, dass es sich bei der abgehärmt aussehenden Frau um seine Cousine handelt, und bittet sie, nachdem sie ihm ihre Vergebung für das Frageversäumnis zugesichert hat (vgl. P, vv. 441,18f.), um ihren Rat (vgl. P, v. 442,2). Sigune erteilt ihm daraufhin die ganz konkrete Handlungsanweisung, er solle versuchen, auf der Spur der kurz zuvor von der Klause fortgerittenen Cundrie zur Gralsburg zu finden (vgl. P, vv. 442,15–23). Gleichzeitig koppelt sie den Erfolg dieser Vorgehensweise aber an göttliche Hilfeleistung: *sie sprach »nu helfe dir des hant, / dem aller kumber ist bekant* (P, vv. 442,9f.). Parzival folgt ihrem Ratschlag, macht sich sofort auf den

1272 Vgl. dazu auch Jones, *Parzival's Fighting*, 1975, S. 58: »Once he leaves Soltane it is repeatedly apparent that fighting is for Parzival the natural way of coping with the problems and challenges of life.«

1273 Zu dem das IX. Buch einleitenden Dialog des Erzählers mit Frau Aventure im Abgleich mit der dritten Sigune-Szene vgl. Lähnemann, *Haken schlagende Reden*, 2007, S. 261–269.

1274 Zur Figur der Sigune, ihrer Funktion als Parzivals Wegweiserin und der Rolle der Sigune-Episoden als zentrales Strukturierungsmittel des *Parzival* vgl. Braunagel, *Wolframs Sigune*, 1999; einen Überblick über die jüngere Forschungsliteratur bietet außerdem Münkler, *Buße und Bußhilfe*, 2010, S. 131–159, hier S. 136.

Weg, verliert im Waldesdickicht aber Cundries Spur – und damit auch den Gral (vgl. P, v. 442,30). Die göttliche Vorsehung hat scheinbar (noch) anderes mit ihm vor. Zunächst trifft er auf seiner Suche auf einen Templeisen und erbeutet im Zweikampf ein Gralspferd, dessentwegen Trevrizent einige Zeit später Lähelin in ihm vermuten wird. Cornelia Schu hat darauf hingewiesen, dass die Episode abgesehen von ihrer Funktion als Katalysator¹²⁷⁵ im späteren Gespräch mit Trevrizent auch als »weitreichende Vorausdeutung«¹²⁷⁶ gelesen werden kann: Wenn Parzival dem Templeisen »gegen alle Regeln seines Ordens«¹²⁷⁷, die ausdrücklich nur Kämpfe auf Leben und Tod zulassen, ein Pferd abringt, ohne seinen Gegner dabei groß zu verletzen, könne das durchaus als Vorausdeutung auf seinen späteren Gralsgewinn »gegen alle zuvor bekannten Regeln«¹²⁷⁸ gelesen werden. Parzivals Schicksal jedenfalls scheint sich weiterhin zum Besseren zu wenden, wenn er aus der Konfrontation mit dem Gralsritter hervorgeht, ohne weitere Schuld auf sich zu laden,¹²⁷⁹ und ihm auch keine weiteren Reiter aus Munsalvaesche mehr begegnen, abermalige potentiell riskante Kampfhandlungen also vermieden werden können (vgl. P, vv. 445,27–29).¹²⁸⁰ Als Parzival einige Wochen später erneut auf einen Ritter trifft, handelt es sich dabei um einen alten Mann mit grauem Bart und groben Kleidern, der zusammen mit seiner Frau und seinen zwei Töchtern den karfreitäglichen Bußgang zelebriert (vgl. P, vv. 446,10–19). Der graue Ritter erteilt Parzival, veranlasst durch dessen unorthodoxe Aufmachung an einem hohen Feiertag und die Kundgabe seines Gotteszorns, den Rat, sich für Weisung und Sündenvergebung an den in der Nähe lebenden Einsiedler zu wenden. Bekanntermaßen weigert sich Parzival zunächst, dem Ratschlag des alten Ritters zu folgen, nimmt auch die Einladung zur gemeinsamen Rast nicht an, sondern verabschiedet sich rasch von der Gruppe (vgl. P, vv. 450,9–30). Ein Kommentar des Erzählers zu Beginn der Episode hat das Zusammentreffen aber bereits unter positive Vorzeichen gestellt:

Parzival bôt sînen gruo
dem grâwen rîter der dâ gienc;
von des râte er sit gelücke enphienc.
(P, vv. 446,22–24)

Dementsprechend kommt Parzival nicht weit, bevor sich Zweifel in ihm regen. Das Erbe der Herzeloide, seine *triuwe* (P, v. 451,7) und seine *manlîchiu zuht* (P,

1275 Johnson spricht von den Gralspferden als »narrative catalysts« (Lähelin, 1968, p. 615).

1276 Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 284.

1277 Ebd.

1278 Ebd.; ähnlich deutet auch Petrus W. Tax die Episode (vgl. Trevrizent, 1974, S. 127).

1279 Es sei in diesem Zusammenhang auf Trevrizents spätere Befürchtung hingewiesen, der Neffe könnte das Gralspferd durch *rêroup* erbeutet haben (vgl. P, vv. 500,11 f.).

1280 Dafür spricht auch die stetige räumliche Annäherung an den Gral (vgl. Bumke, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 88).

v. 451,4), leiten einen Umdenkprozess ein, der ihn dazu veranlasst, sich gegenüber der Möglichkeit von Gottes *helfe* doch wieder zu öffnen, umzukehren und dorthin zurückzureiten, wo er den grauen Ritter und seine Familie zurückgelassen hat (vgl. P, vv. 451,3–30). Den Weg zu Trevrizent gestaltet er nichtsdestotrotz als eine Probe göttlicher Lenkung. Anders als auf Cundries Spur überlässt er hier seinem Pferd (und damit Gott) die Führung, stellt also Gottes Willen zur *helfe* erneut auf den Prüfstand (vgl. P, vv. 452,1–12).¹²⁸¹ Diesmal wird ihm offensichtlich stattgegeben, denn das Pferd bringt ihn umstandslos zum *Fontâne la salvâtsche*, wohin sich der Einsiedler für sein Bûßerleben zurückgezogen hat. Hier nun wird Trevrizent erstmals näher vom Erzähler charakterisiert (vgl. P, vv. 452,15–28),¹²⁸² indem er vor allem dessen asketische Bemühungen (Speiseverzicht) und *kiusche* (P, v. 452,28) in den Vordergrund stellt. Außerdem kündigt er an, dass Parzival von Trevrizent *nun diu verholnen maere umben grâl* (P, v. 452,30) erfahren wird.

Es schließt sich der Kreis: Parzival gelangt auf der *niwen slâ* (P, v. 455,23) des Kahenis zu Trevrizent und ersucht ihn, nachdem der Einsiedler seine Verwunderung über den unpassenden Aufzug des Reiters ausgedrückt und ihn zum Absteigen aufgefordert hat, um seinen Rat. Trevrizent gewährt ihm diesen Wunsch mit den Worten: *ich bin râtes iwer wer.* (P, v. 457,3) Der Impetus des Rateinholens und -erteilens durchdringt das sich über den ganzen Tag hinziehende Gespräch vollständig¹²⁸³ – wenn Trevrizent Parzival beispielsweise auffordert, ihm seinen *kumber* und seine *sünden* (P, v. 467,21) anzuvertrauen, damit er ihm dazu Rat erteilen könne (vgl. P, v. 467,23), wenn er ihm erneut zusichert, Parzivals *râtes wer vor gote* (P, v. 489,21) zu sein oder wenn Parzival beim Geständnis seines Frageversäumnisses auf Munsalvaesche Trevrizents *râtes triuwe* (P, v. 488,14) einfordert.¹²⁸⁴ Hannes Kästner hat in seiner Analyse der Lehrgespräche des *Parzival* bereits darauf hingewiesen, dass es sich dabei, obwohl ebenfalls durch eine Aufforderung zur Raterteilung¹²⁸⁵ eingeleitet (vgl. P, vv. 162,29–163,2), um eine durchaus andere Situation handelt, als sie im Kontext der Unterweisung durch Gurnemanz vorliegt. Während die Unterweisung durch Gurnemanz eher »auf allgemeine Wissens- und Normenvermittlung«¹²⁸⁶ abziele,

1281 Vgl. bspw. Kolb, *Schola Humilitatis*, 1956, S. 102.

1282 Die erste Erwähnung Trevrizents geschieht durch Sigune im zweiten Zusammentreffen mit Parzival (vgl. P, vv. 251,11–15); auch sie betont dabei seinen Status eines asketischen Bûßers.

1283 So auch Wolfgang Mohr, der eine leitmotivische Verwendung des Wortes *rat* im IX. Buch feststellt (vgl. *Hilfe und Rat*, 1954, S. 178).

1284 Für weitere Stellen vgl. P, vv. 475,19–21; 489,1; 499,26.

1285 Eine systematische Unterscheidung der Semantik der Begriffe *rât* und *lêre* ist, wie bereits mehrfach erwähnt, nicht möglich (vgl. dazu Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 1978, S. 76f.).

1286 Ebd., S. 63.

würden die durch Trevrizent »erteilten Lehren eine Lösung für ein, den Educandus unmittelbar bedrängendes«¹²⁸⁷, konkretes Problem bereitstellen und hätten so eine ganz »unmittelbare Relevanz für den Handlungsablauf«¹²⁸⁸. Einschränkung zu Kästners Beobachtungen, denen ich insofern widersprechen würde, als auch die von Gurnemanz vermittelten Inhalte eindeutig eine unmittelbare Bedeutung für die Handlung haben¹²⁸⁹ – anders ist die Pelrapeire-Episode nicht vorstellbar –, sei festgestellt, dass diese Differenzierung vor allem aus der Perspektive des Protagonisten zutrifft. Während Parzival bei Gurnemanz aus der äußeren Motivation heraus, dass seine Mutter ihn dazu aufgefordert hat, um *rât* ersucht, ist sein Hilfesuch bei Trevrizent intrinsisch aus seiner verzweiferten Lage heraus motiviert.¹²⁹⁰ Diese unterschiedlichen Ausgangslagen haben den Effekt, dass der Einsiedler stärker als Ratgeber akzentuiert wird, der auf eine konkrete Situation zu reagieren hat, statt allgemeingültiges Bildungs- und Handlungswissen zu vermitteln, und der damit auch stärker ins Ungewisse hinein agieren muss.

In diesem Zusammenhang ist auf die heikle Rolle des Ratgebers in der höfischen Literatur des Mittelalters hinzuweisen,¹²⁹¹ die Carl Lofmark vor allem am Beispiel der Figur der Lunete aufgearbeitet hat, die als ehestiftende Ratgeberin in Hartmanns von Aue *Iwein* für die sich zeitweise als dysfunktional erweisende Ehe ihrer Herrin Laudine verantwortlich gemacht wird:

while modern scholars have discussed at length Laudine's guilt, Hartmann and his contemporaries were more concerned with the guilt of her servant Lunete, who had recommended the marriage.¹²⁹²

Belege für diese Haltung finden sich auch mehrfach in Wolframs *Parzival*, wenn der Erzähler beispielsweise zu Beginn des IX. Buches im Kontext der dritten Sigune-Episode Lunete für ihre Empfehlung einer Heirat von Laudine und Iwein kritisiert:

1287 Ebd.

1288 Ebd.; allgemein zu den Merkmalen des Lehrgespräch-Typs »Consultatio« (= Beratung) vgl. ebenfalls Kästner, 1978, S. 89–92; auch Brinker-von der Heyde, Geschlechtsspezifisch, 2001, S. 44, Anm. 15; zur Bedeutung des Erteilens und Annehmens von Rat vgl. außerdem Kästner, 1978, S. 273–280.

1289 So auch Green, *Advice and Narrative Action*, 1982, p. 33f.

1290 Im XVI. Buch wird Parzival auch noch einmal unterstreichen, in welcher einer bedrängenden Situation er sich damals befunden hat und wie wichtig Trevrizents Rat für ihn gewesen ist: *du riet mir ê in grôzer nôt* (P, v. 799,8).

1291 Eine transkulturelle Analysematrix von Ratgeberkonstellationen der Vormoderne wurde kürzlich von Alheydis Plassmann in der Einführung des Sammelbandes »Die Figur des Ratgebers in transkultureller Perspektive« vorgelegt (vgl. Einleitung, 2020, S. 15–17).

1292 Lofmark, *The advisor's guilt*, 1970/71, p. 3.

ob si [Sigune] worden waer sîn [Schionatulanders] wîp,
 dà hete sich frau Lûnete
 gesûmet an sô gaeher bete
 als si riet ir selber frouwen.
 man mac noch dicke schouwen
 froun Lûneten rîten zuo
 etslichem râte gar ze fruo.
 (P, vv. 436,4–10)

Während Wolfram hier vor allem die frühzeitige Wiedervermählung Laudines mit Sigunes unverbrüchlicher Treue gegenüber ihrem Geliebten Schionatulanter kontrastiert, so setzt auch er die Ratgeberin Lunete als treibende Kraft hinter der Entscheidung zentral. Obwohl sich der Erzähler des *Parzival* mit der Bewertung seiner eigenen Ratgeberfiguren eher zurückhält, wird über solche intratextuellen Bezüge aber doch eine Überzeugung transportiert, die dem Ratgeber eine spezielle Verantwortlichkeit hinsichtlich der auf Basis seines Ratschlags getroffenen Entscheidungen beimisst.¹²⁹³

We can see how deeply this attitude was established in the mediaeval mind by looking at the ordinary use of words connoting advice. Often they imply a high degree of responsibility and even participation in the deed. There is more to *verrâten* than ›to give evil advice‹, and very active treachery is described by such words as *balrât*, *meinrât*, *trûgerât* and *unrât*.¹²⁹⁴

Gleichzeitig scheint sich Wolfram aber auch der Schwierigkeit des Ratgebens bewusst, wo der Ratgeber mit ergebnisoffenen Situationen konfrontiert ist. Ein Beispiel für dieses Dilemma entwickelt sich wiederum um Sigune, hier aber im Zusammenhang ihres ersten Zusammentreffens mit Parzival. Als ihr der junge, unerfahrene *knappe* anbietet, an Orilus Rache für die Tötung Schionatulanders zu nehmen, schickt sie ihn absichtlich in die falsche Richtung, da sie um sein Leben fürchtet *unt daz si groeseren schaden kür* (P, v. 142,2). Dadurch aber schickt sie ihn direkt auf seinen Weg zu Ither, den er töten und berauben wird, womit er große Schuld auf sich lädt.¹²⁹⁵ Im Text wird Sigune zwar an keiner Stelle für diesen Zusammenhang verantwortlich gemacht, es bleibt aber doch ein Beispiel dafür, dass auch mit den besten Absichten erteilte Weisungen aufgrund ihrer Ergebnisoffenheit ungeahnte Konsequenzen nach sich ziehen können. Der Ratgeber nimmt dementsprechend eine prekäre Position zwischen der Verpflichtung gegenüber dem Beratenen und der Unvorhersagbarkeit zukünftiger

1293 Lofmark weist in seinem Beitrag auch auf weitere vergleichbare Passagen in Wolframs *Willehalm* hin (vgl. ebd., p. 5).

1294 Ebd., 1971, S. 9. [Hervorhebung im Original]

1295 Ähnlich Fuhrmann, Ein eigennütziger *hauptman*, 2018, S. 481f.; Arthur Groos liest diese Stelle dagegen unter dem Aspekt der ›Notlüge‹ (vgl. Trevrizents »Retraction«, 1981, p. 49, n. 11).

Ereignisse ein. Umso wichtiger scheint die Versicherung der Kompetenz des Ratgebers bezüglich des Gegenstands, zu dem er um Rat gefragt wird. Betrachtet man die drei Situationen, in denen Parzival seinen Gotteshass gegenüber anderen Figuren äußert, fällt auf, wie unterschiedlich die jeweils Adressierten darauf reagieren. Eingeleitet durch die Frage, ›wê waz ist got?‹ (P, v. 332,1), erklärt er zunächst einmal Gawan gegenüber, dass er Gott den Dienst aufkündigen wolle,¹²⁹⁶ denn der habe es »versäumt, ihm beizustehen, als er Hilfe brauchte«¹²⁹⁷. Trotz der die Passage einleitenden, implizit als Rataufforderung verstehbaren Frage äußert sich Gawan überhaupt nicht zu Parzivals doch einigermaßen schockierender Erklärung. Im Text heißt es nur, dass die beiden *in trûren* (P, v. 332,17) voneinander Abschied nehmen. Kahenis dagegen, die zweite Figur, der gegenüber Parzival sich explizit zu seiner Gottesabkehr äußert, fühlt sich durchaus zu einer Reaktion bemüht. Er erteilt Parzival ungefragt seinen Rat, beschränkt sich dabei aber vor allem auf die Weiterweisung an eine ihm in Sachen seelsorgerischer Hilfe kompetent erscheinende Gewährsperson, die er als *heilec man* (P, v. 448,23) für eine höhere Autoritätsinstanz in Fragen des Seelenheils hält (vgl. P, vv. 448,21–26). Interessant ist, dass er damit die Grenzen des guten Benehmens, eventuell aber auch seinen Zuständigkeitsbereich, zumindest auszureizen scheint – wird er doch von seiner eigenen Tochter auf die Übergriffigkeit seines Verhaltens hingewiesen:

›was wilt du, vater, rechen?
sô boese weter wir nu hân,
waz râts nimstu dich gein im an? [...]‹
(P, vv. 448,28–30)

Angesichts des schlechten Wetters solle der Vater den Fremden doch lieber in sein Zelt einladen, als sich (ungebeten) in dessen Angelegenheiten zu mischen.¹²⁹⁸ Kahenis' Einflussnahme wird im Text zwar ausdrücklich positiv bewertet, es sei an dieser Stelle noch einmal an Vers 446,24 erinnert, der das Eingreifen des alten Ritters als glückbringend für Parzival bezeichnet, der Tadel der Tochter problematisiert aber nichtsdestotrotz das Ratgeben als einen in einen komplexen Bezugsrahmen von Zuständigkeiten und Befähigungen ein-

1296 Zu Parzivals sich hier offenbarender Vorstellung von »Gott als eine Art Feudalherren« vgl. Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 622f.

1297 Bumke, Wolfram von Eschenbach, 2004, S. 78.

1298 Bisher wurde die Stelle in der Forschung vor allem als durchaus auch erotisch konnotierter Versuch der Töchter gelesen, Parzival bei sich zu behalten (vgl. bspw. Gibbs, *Ideals of Flesh and Blood*, 1999, p. 15; Emmerling, *Geschlechterbeziehungen*, 2003, S. 308; Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 58); dem soll hier gar nicht widersprochen werden, da diese Motivierung nicht als im Widerspruch zur oben vorgeschlagenen Lesung stehend gesehen werden muss.

gebundenen Vorgang.¹²⁹⁹ Während Gawan über keine religiöse Autorität zu verfügen scheint – so jedenfalls würde ich sein Schweigen in der Konfrontation mit Parzivals Gottesabkehr deuten –, vermag es Kahenis immerhin, Parzival spirituell neu »auszurichten« – ihm also die richtige Richtung zu weisen. Dass es dabei sein hohes Alter, seine lokale Nähe zum Gral und seine bußfertige Gesinnung sind, die ihn mit erhöhter religiöser Autorität ausstatten, kann nur gemutmaßt werden.

Trevrizent dagegen scheint durch sein Einsiedlerdasein und seine asketische Lebensform¹³⁰⁰ prädestiniert für die Anleitung eines sich in einer spirituellen Krise befindlichen Ratlosen. Dass er von dem fremden Ritter in seiner Funktion als seelsorgerischer Berater aufgesucht wird, ist dem Einsiedler dabei von Beginn des Gespräches an bekannt, verknüpft doch Parzival sein Ratersuchen explizit mit seiner persönlichen Sündenbeladenheit: *dô sprach er ›her, nu gebt mir rât: / ich bin ein man der sünde hât.‹* (P, vv. 456,29f.) Trevrizent selbst schätzt sich in Belangen des Seelenheils offensichtlich als kompetent ein, sagt er doch ohne genauere Kenntnisse des Problems seinen Rat zu (vgl. P, v. 457,3). Damit entspricht er, wie Herbert Grundmann gezeigt hat, ganz dem Bild des Eremiten, wie es im Hochmittelalter vorherrschte, und das sich »das Eremitentum als höchste Form und Stufe des Lebens«¹³⁰¹ vorstellte. Dabei scheint der Status der Person als Geistlicher oder Laie keine große Rolle gespielt zu haben, wie unter anderem das Beispiel der historischen Person Gerlach aus Houthem an der Geul (nähe Maastricht), eines zum Einsiedlertum bekehrten Ritters, belegt. Er wurde sowohl von Adeligen als auch von Bürgern, Klerikern und Mönchen »verehrend und ratsuchend von weither«¹³⁰² aufgesucht. Gerade die Nicht-Zugehörigkeit zu jedweder Form von geistlicher Institution wurde als Ausdruck »echter spontaner Frömmigkeit«¹³⁰³ gedeutet, weswegen »es der volkstümliche Glaube einem frommen Eremiten zutraute und [sogar von ihm] erwartete, daß er nicht weniger, eher mehr als ein Priester oder Mönch dem Sündigen raten und helfen könne«¹³⁰⁴.

1299 Gegen das ungebetene Erteilen von Ratschlägen spricht sich beispielsweise auch der Vater des *Winsbecke* ganz deutlich aus: *Sun, dû solt niht gên ungebeten / an vriundes noch an vîndes rât: / es mac den man in schaden weten, / ob er dâ sitzet oder stât, / dâ man sîn gerne hete rât. / sun, dâ soltû niht dringen zuo: / vûr wâr ez ist ein missetât* (Wb 44,1–7).

1300 Marina Münkler bezeichnet ihn als »asketische[n] Virtuose[n]« (Buße und Bußhilfe, 2010, S. 146) und führt darauf seine Berechtigung zur Absolution zurück, die er als Laie eigentlich nicht habe (vgl. ebd., S. 148); zur Frage nach Trevrizents Status als Kleriker oder Laie vgl. Naumann, *doch ich ein laie waere*, 1951, S. 116f.; in kritischer Auseinandersetzung mit Naumanns Lesung vgl. Hofmeister, *Note on Parzival*, 1972, p. 494–496; zur Frage nach dem Status der Laienbeichte im Hochmittelalter vgl. Münkler, *Buße und Bußhilfe*, 2010, S. 148.

1301 Grundmann, *Deutsche Eremiten*, 1963, S. 62.

1302 Ebd., S. 85.

1303 Ebd., S. 90; vgl. auch Münkler, *Buße und Bußhilfe*, 2010, S. 134f.

1304 Grundmann, *Deutsche Eremiten*, 1963, S. 84; Grundmann richtet sich in seinem Beitrag auch explizit gegen Versuche, Parzivals Beichte gegenüber dem Laien Trevrizent unter

In diesem Licht ist also Trevrizents seelsorgerische Tätigkeit zu sehen, die er ja, man erinnere sich an die jährlichen Wallfahrten des Kahenis, offensichtlich nicht nur Parzival gegenüber ausübt.¹³⁰⁵ Die in der Beratung Parzivals behandelten Themenbereiche sind dabei auffallend divers: Trevrizent unterrichtet den jungen Ritter in einem längeren »Lehrgespräch über das Wesen Gottes«¹³⁰⁶ und in diesem Zusammenhang über die Möglichkeiten von Umkehr, Buße und Sündenvergebung, orientiert ihn in seinen verwandtschaftlichen Bezügen, setzt ihn über Gralshistorie und Gralserwerb in Kenntnis und betont die Bedeutung von Liebe und Treue gegenüber der eigenen Ehefrau. Die kommunikativen Strategien, die er bei der Einwirkung auf Parzival einsetzt, lassen sich dabei folgendermaßen unterscheiden:

- allgemeiner Wissenstransfer im Sinne der Weitergabe von Bildungs- und Handlungswissen [z. B.: Konzept der Erbsünde (vgl. P, vv. 465,1–10), Eigenschaften des Grals (vgl. P, vv. 469,1–470,20), Verwandtschaft mit Ither (vgl. P, vv. 475,21)]¹³⁰⁷
- konkrete Handlungsaufforderungen und Verhaltensanweisungen [z. B.: Aufforderung zu Gottvertrauen und Umkehr (vgl. P, vv. 465,11–14), Aufforderung zum Mitleid mit Anfortas (vgl. P, vv. 472,21–26), Anweisung, sich an Titurel ein Beispiel zu nehmen und die Ehefrau von Herzen zu lieben (vgl. P, vv. 474,18–20)]
- wertende Einschätzungen von Situationen und Verhalten [z. B.: positive Bewertung der Sehnsucht nach Herzeloyde (vgl. P, vv. 468,1–9), Bewertung des Frageversäumnisses als Sünde (vgl. P, vv. 473,12–19)]

häretischen Gesichtspunkten zu lesen. Für einen knappen Forschungsüberblick vgl. ebd., S. 84, Anm. 63; zur Praxis der Laienbeichte vgl. auch Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 62; in Auseinandersetzung mit Grundmann kritisch auch Bumke, Die Wolfram von Eschenbach Forschung, 1970, S. 305 f.

1305 So auch Münkler, Buße und Bußhilfe, 2010, S. 146 f.

1306 Dallapiazza, Wolfram von Eschenbach, 2009, S. 60.

1307 Einen Überblick über das im *Parzival* verhandelte Wissen allgemein (S. 394–403) und das von Trevrizent an Parzival vermittelte Wissen im Speziellen (S. 399) bietet Schirok, IV. Themen und Motive, 2011, S. 366–410: »Bei Trevrizent erfährt Parzival religiöse Belehrung. Der Einsiedler behandelt die Menschwerdung Christi (462,22–24), den Fall Luzifers (463,4–14), die Erschaffung Adams und Evas (463,17–19), den Sündenfall (463,20–22), sehr ausführlich Kain und Abel (463,23–464,22), theologisch nicht überzogen differenziert, aber verständlich die Erbsünde (465,5 f.), die Prophezeiungen Platos und der Sibylle (465,21–27), die neutralen Engel (471,15–25). Außerdem plante Trevrizent, seinen Neffen auch über Kräuter zu belehren, doch mußte diese »Unterrichtseinheit« ausfallen, weil Schnee lag (485,10 f.). Auch hört Parzival hier etwas über die Wirkung der Gestirne auf die Wunde des Anfortas (490,3–8; 492,23–493,8; 493,25–27).« Zu Funktionalisierung und Inszenierung von Wissen im *Parzival* vgl. zuletzt Baisch, Ästhetisierung und Unverfügbarkeit, 2014, S. 207–250.

Eine Unterscheidung dieser drei Beratungsstrategien scheint sinnvoll, da so zum einen eine Differenzierung von Trevrizents Vorgehen und Aussagen zu verschiedenen Themenbereichen möglich wird, zum anderen die jeweilige Interpretationsleistung und der Grad eigenverantwortlichen Entscheidens auf Seiten des Beratenen besser beurteilt werden kann. Während beispielsweise die direkte Aufforderung, kämpferische Handlungen gegen Frauen und Priester zu unterlassen (vgl. P, vv. 502,4–12), schwer missinterpretiert werden kann und die spätere Befolgung oder Missachtung dementsprechend leicht zu beurteilen ist, ist das beispielsweise bei der Bewertung von Parzivals Gralssehnsucht als *tumb* (P, v. 468,11) viel weniger leicht möglich, wenn Trevrizent wenig später den einzigen Mann, der je unbenannt zum Gral kam, ebenfalls als *tumb* (P, v. 473,13) bezeichnet. Das lässt, darauf hat Cornelia Herberichs bereits hingewiesen, was die Erfolgsaussichten von Parzivals Gralsuche betrifft, jedenfalls Spielraum für Interpretation – sowohl für den Protagonisten als auch für den Rezipienten.¹³⁰⁸

Eine thematische Zusammenstellung der Handlungsaufforderungen, Verhaltensanweisungen und Bewertungen, die Trevrizent im Laufe des Gesprächs vornimmt, zeigt, dass sich der Einsiedler in manchen Bereichen sehr konkret äußert und direkte Anweisungen erteilt, während seine Äußerungen in anderen Zusammenhängen vage und mehrdeutig bleiben. Betrachtet man beispielsweise die Aussagen zum Themenkomplex ›Umkehr, Buße, Sündenvergebung‹, fällt auf, dass Trevrizent seine Empfehlungen Parzival ganz unmissverständlich¹³⁰⁹ mitteilt:

- *dô sprach er ›hêrre, habt ir sin, / sô schult ir got getrûwen wol: / er hilft iu, wand er helfen sol.‹* (P, vv. 461,28–30)
- *sît getriwe ân allez wenken, / sît got selbe ein triuwe ist.* (P, vv. 462,18f.)
- *nu lêret iwer gedanke, / hûet iuch gein im an wanke.* (P, vv. 462,29f.)
- *Irn megt im ab erzürnen niht: / swer iuch gein im in hazze siht, / der hât iuch an den wizen kranc.* (P, vv. 463,1–3)
- *Ir sult ûf in verkiesen, / welt ir saelde niht verliesen. / lât wandel iu für sünde bi / sît rede und werke niht sô frî.* (P, vv. 465,11–14)
- *Nemt altiu maer für niuwe, / op si iuch lêren triuwe* (P, vv. 465,19f.)

1308 Vgl. Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 49, Anm. 34.

1309 Ob Parzival tatsächlich versteht, was sein Onkel ihm in seiner Gotteslehre beizubringen versucht und ob es ihm gelingt, sich von seiner Vorstellung einer lehnsrechtlichen Dienst-Lohn-Beziehung zu verabschieden, darüber ist in der Forschung recht unterschiedlich geurteilt worden; Joachim Bumke beispielsweise meint, dass nichts im Text darauf hindeutet, dass Parzival die Lehren Trevrizents verstanden habe (vgl. Die Blutstropfen im Schnee, 2001, S. 88–90); in Anlehnung an Bumke zuletzt auch Jutta Eming, Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 97; anders dagegen Elisabeth Lienert, Können Helden lernen?, 2012, S. 264–266.

- *nu prüevet wederz helfe baz. / der schuldige âne riuwe / fliuht die gotlîchen triuwe: / swer ab wandelt sünden schulde, / der dient nâch werder hulde.* (P, vv. 466,10–14)
- *Welt ir nu gote füegen leit, / der ze bēden sîten ist bereit, / zer minne und gein dem zorne, / sô sît ir der verlorne. / nu kêret iwer gemüete, / daz er iu danke giûete.* (P, vv. 467,5–10)
- *von Ithêr du bist erboren: / dîn hant die sippe hât verkorn: / got hât ir niht vergezzen doch, / er kann si wol geprüeven noch. / wilt du gein got mit triwen leben, / sô sollte im wandel drumbe gebn. / du treist zwuo grôze sünde: / Ithêrn du hâst erslagen, du solt ouch dîne muoter klagen. [...] nu volge mîner raete, / nim buoz für missewende, / unt sorge et umb dîn ende, / daz dir dîn arbeit hie erhol / daz dort diu sêle ruowe dol.* (P, vv. 499,13–30)
- *er sprach ›gip mir dîn sünde her: / vor got ich bin dîn wandels wer. / und leist als ich dir hân gesagt: / belîp des willen unverzagt.‹* (P, vv. 502,25–28)

Die Anweisungen werden hier klar und deutlich formuliert, richtiggehend holzhammerartig wiederholt und Parzival eingetrichtert. Trevrizent fordert mehrfach Vertrauen und Treue gegenüber Gott, Abkehr von den Zweifeln, Beständigkeit im Glauben, Wiedergutmachung und Buße.

Ähnlich unmissverständlich trägt Trevrizents seine Aussagen zu den Themen ›eheliche Liebe‹ und ›Frageversäumnis vor dem Gral‹ vor, die allerdings vor allem in Form von Wertungen erfolgen. So beurteilt Trevrizent beispielsweise Parzivals Sehnsucht nach seiner Ehefrau eindeutig als positiv,

hêre, ir sprecht wol.
 ir sît in rehter kumbers dol,
 sît ir nâch iwer selbes wîbe
 sorgen pflihte gebt dem lîbe.
 wert ir erfundn an rehter ê,
 iu mac zer helle werden wê,
 diu nôt sol schiere ein ende hân,
 und wert von bandn aldâ verlân
 mit der gotes helfe al sunder twâl.
 (P, vv. 468,1–9),

und weist ihn später zusätzlich dazu an, sein Verhalten gegenüber Herzeloyde an seinem Urgroßvater Titurel auszurichten: *sine site sult ir niuwen, / und minnt von herzen iwer konen. / sîner site sult ir wonen* (P, vv. 474,18–20). Genauso unzweideutig formuliert er seine Beurteilung von Parzivals Frageversäumnis vor dem Gral:

wan einr kom unbenennet dar:
 der selbe was ein **tumber man**
 und fuorte ouch **sünde** mit im dan,

daz er niht zem wirte sprach
 umben kumber den er an im sach.
 ich ensol niemen schelten:
 doch muoz er **sünde** engelten,
 daz er niht fragte des wirtes schaden.
 (P, vv. 473,12–19)

sît kom ein rîter dar geriten:
 der möhtez gerne hân vermiten;
 von dem ich dir ê sagte,
unpris der dâ bejagte,
 sît er den rehten kumber sach,
 daz er niht zuo dem wirte sprach
 ›hêrre, wie stêt iwer nôt?‹
 sît im sîn **tumpheit** daz gebôt
 daz er aldâ niht vrâgte,
 grôzer saelde in dô betrâgte.
 (P, vv. 484,21–30)

Trevrizent betrachtet also Parzivals *tumpheit* als Grund für sein Versagen vor dem Gral und sieht ihn durchaus einer Sünde als schuldig an.¹³¹⁰ Außerdem fordert er explizit *erbarmen* mit Anfortas in seiner Notlage ein, auch wenn er diese durch seine *hôchvart* selbst verschuldet habe (vgl. P, vv. 472,21–26), und er tadelt Parzival für sein unverständiges Verhalten bei der Mantelgabe durch Repanse de Schoye:

›neve, was er [der Mantel] ir,
 (diu selbe ist dîn muome),
sine lêch dirs niht ze ruome:
 si wând du solst dâ hêrre sîn
 des grâls unt ir, dar zuo mîn.‹
 (P, vv. 500,26–30)

Ob Trevrizents Beurteilung von Parzivals Frageversäumnis zu folgen ist oder nicht, soll an dieser Stelle der Analyse noch nicht Thema sein. Deutlich gemacht sollte aber werden, dass Trevrizent in seiner Ratgeberrolle zu den oben besprochenen Themenbereichen ganz deutlich Stellung zu vergangenem Verhalten bezieht und auch klar zu befolgende Anweisungen für zukünftiges Verhalten und einzunehmende Haltungen gibt. Er positioniert sich unzweideutig zum Frageversäumnis und sagt dem Beratenen klar, wie er in Sachen Gottesdienst künftig

1310 Vgl. auch Vers 501,5: *die sünde lâ bi dn andern stên*; Parzival stimmt dem Urteil des Onkels später zu, wenn er ihm gesteht, er selbst sei der Ritter, der unbenannt zum Gral gekommen sei und die Frage versäumt habe (vgl. P, vv. 488,14f.).

zu verfahren hat, so er sein Seelenheil nicht aufs Spiel setzen will.¹³¹¹ Er fordert Mitleid mit Anfortas, Hingabe gegenüber der eigenen Ehefrau und, zu guter Letzt, allgemeinen Dienst und Hilfe für wehrlose Frauen und Priester.

Wie nun zu zeigen sein wird, verhält es sich mit Trevrizents prospektiven Aussagen zu den Erfolgsaussichten einer Weiterführung der Gralsuche durchaus anders. Hier bleibt der Einsiedler, verglichen mit seiner sonstigen Bereitschaft zu klaren Wertungen und Anweisungen, auffallend zurückhaltend bzw. uneindeutig. Das lässt sich, wie im Folgenden anhand der jeweiligen Textstellen herausgestellt werden soll, sowohl anhand seiner Aussagen zu den Bedingungen des Gralserwerbs (= Berufung), den Bedingungen der Berufung (= ritterliches Bemühen und göttliche Gnade) als auch Parzivals zukünftigem Umgang mit seinen Verfehlungen nachvollziehen. So antwortet Trevrizent auf Parzivals Aussage, sein dringlichstes Verlangen richte sich auf den Gral (vgl. P, v. 467,26), wie bereits erwähnt, mit folgender Bewertung:

Ir jeht, ir sent iuch umben grâl
ir tumber man, daz muoz ich klagn.
 jane mac den grâl nieman bejagn,
 wan der ze himel ist sô bekant
 daz er zem grâle si benant.
 (P, vv. 468,10–14)

Die hier formulierte Bedingung für den Gralserwerb, nämlich die Berufung durch Gott, mutet, gekoppelt an die Bewertung von Parzivals Gralssehnsucht als *tump*, hinsichtlich der Einschätzung der Erfolgsaussichten seines Gralsstrebens zunächst deutlich negativ an. Diese Bewertung wird, wie oben bereits angemerkt, dadurch relativiert, dass die einzige Person, die jemals unberufen zum Gral gelangt sei, von Trevrizent ebenfalls als *tump* bezeichnet wird: »Der Einsiedler kann folglich gar nicht ausschließen, dass gerade ein *tumber man* möglicher Gralserbe sein könnte.«¹³¹² Und selbst wenn man dieser Argumentation nicht folgen und man die zitierte Passage als Hinweis auf die Aussichtslosigkeit aller aktiven Bemühungen um den Gral lesen möchte, ist doch zumindest festzu-

1311 Es ist immer wieder problematisiert worden, dass Parzival die von Trevrizent eingeforderte Buße scheinbar nicht vollzieht, so denn nicht die zwei Wochen bei Trevrizent in der Einöde als Bußleistung verstanden werden sollen. Marina Münkler, die die ganze Unterweisung durch Trevrizent als Beichtgespräch liest, geht davon aus, dass man die 15 Tage, die Parzival bei seinem Onkel in der Einöde verbringt und in denen er sich denselben Regeln der Nahrungsaskese unterwirft, nur als Auftakt für die anschließende Bußleistung des Ritters sehen darf. Die eigentliche Buße liege im anhaltenden »Verzicht auf die *hovesfreude* und die Freuden der Ehe« (vgl. Buße und Bußhilfe, 2010, S. 153–156, hier S. 156. [Hervorhebung im Original]).

1312 Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 49, Anm. 34. [Hervorhebung im Original]

stellen, dass von einer eindeutigen Anweisung, die Gralsuche zu unterlassen, hier ganz sicher nicht die Rede sein kann.

Ähnlich uneindeutig bleibt Trevrizents Einwand gegen Parzivals Reaktion auf die Erzählung von den neutralen Engeln, in welcher der junge Ritter bekanntlich erklärt, Gott müsse ihn, der sein ganzes Streben immerzu auf Ritterschaft gerichtet habe, zwangsläufig zum Gral berufen, so er jedenfalls *an strîte wîse* (P, v. 472,8) sei. Darauf reagiert der Einsiedler mit der Aufforderung, Parzival solle sich *mit senften willen* vor *hōchvart* (P, vv. 472,13f.) bewahren, da seine Jugend ihn leicht dazu verleite, seine *kiusche* (P, v. 472,16) außer Acht zu lassen. Dieser Warnung lässt er die Geschichte des Anfortas folgen, der sich in seiner Jugend der *hōchvart* (P, v. 472,26) schuldig gemacht und *minne ûzerhalb der kiusche sinne* (P, vv. 472,29f.) begehrt habe. Diese Antwort auf Parzivals Reflexion ist unterschiedlich gelesen worden. Peter Wapnewski beispielsweise attestiert dem jungen Ritter »trotzige[] Maßlosigkeit«¹³¹³, auf die Trevrizent mit dem Vorwurf der *hōchverte* reagiere – derselben Eigenschaft also, derer sich schon der Gralskönig schuldig gemacht und damit erst die Katastrophe des Gralsgeschlechts ausgelöst hat. Auch Bernd Schirok deutet die Stelle als Einwand Trevrizents gegen das, seiner Meinung nach, hoffärtige Anspruchsdenken Parzivals.¹³¹⁴ Besonders zugespitzt formuliert Joachim Bumke:

Nur einmal wird im neunten Buch vorgeführt, wie Parzival mit Trevrizents Lehren umgeht; und das ist katastrophal. Trevrizents große Gralserzählung scheint Parzival nur in einem Punkt zu interessieren [...]: daß es beim Gral kampfgeprobte Ritter gibt, die von Gott dorthin berufen werden und die dort ihre Seligkeit erkämpfen. Darin sieht er eine Chance für sich selbst. [...] Trevrizent reagiert entsetzt. Wenn das alles ist, was Parzival aus Trevrizents Belehrung über Gott – Gott als Liebe und Wahrheit – gelernt hat, so hat er gar nichts gelernt.¹³¹⁵

Diese Interpretation der Textstelle wirft einige Fragen auf: Zunächst einmal ist schwer nachzuvollziehen, inwiefern Bumke glaubt, Entsetzen auf Seiten Trevrizents feststellen zu können. Davon ist im Text nirgendwo die Rede; auf das Ende von Parzivals Dialogteil folgt nur die Überleitung durch die Erzählstimme: *dô sprach aber sîn kiuscher wirt* (P, v. 472,12). Aussagen zu Trevrizents Gemütszustand werden nicht getroffen. Darüber hinaus muss man sich fragen, warum Trevrizent, wenn er, wie Bumke annimmt, davon ausgeht, Parzival habe nichts von dem verstanden, was er ihm zu vermitteln versuchte, nicht wenigstens probiert, dessen Irrtümer richtigzustellen. Immerhin geht es um nichts weniger als

1313 Wapnewski, Wolframs Parzival, 1955, S. 141; ihm folgend Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 684.

1314 Vgl. Schirok, *Ich louc*, 1987, S. 55.

1315 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 89f.; ähnlich Eming, *Aus den swarzen buochen*, 2015, S. 96.

das Seelenheil des Beratenen. Man sollte meinen, der ›heiligmäßige Mann‹ würde nicht schon nach dem ersten Versuch vor Parzivals angeblicher »habituellem Wahrnehmungsschwäche«¹³¹⁶ kapitulieren. Und nicht zuletzt bleibt offen, so Parzival gar nichts aus der Gotteslehre seines Onkels gelernt hat, wieso er dann nach dem Gespräch mit ihm trotzdem seinen Gotteshass ablegt.¹³¹⁷ Dass das eindeutig der Fall ist, bestätigt der Erzähler später im Text, wenn Parzival gegen Feirefiz kämpft (vgl. P, vv. 741,26–30).¹³¹⁸ Zumindest das Vertrauen auf *gotes helfe* hat er also auf jeden Fall verinnerlicht und verhält sich somit der Anweisung des Onkels entsprechend.

Doch zurück zu der Frage nach der Aussagekraft von Trevrizents Reaktion auf Parzivals Berufsanspruch: Geht man davon aus, dass sich die Warnung des Einsiedlers vor *höchvart* auf Parzivals vorhergehende Worte bezieht, so wird damit Parzivals Anspruchsdenken, ihm stehe die Berufung zum Gral zu, auf jeden Fall ein Dämpfer versetzt. Mehr aber kann man meiner Meinung nach in Trevrizents Weisung nicht hineinlesen. Er stellt sicher, dass Parzival seine künftige Berufung nicht als gegeben annimmt (womit er auch vollkommen recht hat, denn es gibt keinen Anspruch auf Gnade), aber die Auslegung von Trevrizents Warnung als eine Zurückweisung jeder Erfolgsmöglichkeit potentiellen Gralsstrebens auf Seiten des Beratenen gibt der Text keinesfalls her. Cornelia Herberichs hat sogar vorgeschlagen, die Parallelisierung des Ratsuchenden mit dem Gralskönig Anfortas, zur Erläuterung von dessen Verfehlungen die Warnung vor *höchvart* wie beschrieben als Überleitung dient, als Ermunterung des Ritters zur weiteren Gralsuche zu lesen: »Dass dem gralsuchenden Gast ausgerechnet Gralskönige als Vorbilder und Vergleichsgrößen genannt werden, kann wohl kaum als eine ›Entmutigungsstrategie‹ verstanden werden.«¹³¹⁹ Diese eigentlich sehr plausibel erscheinende Beobachtung wird vor dem Hintergrund problematisch, dass Trevrizent zu dem Zeitpunkt, als er die vermeintliche Parallelisierung der Gralskönige Frimutel und Anfortas mit Parzival vornimmt, noch gar nicht weiß, wen er mit dem unbekannten Ritter eigentlich vor sich hat.¹³²⁰ Nimmt man Trevrizents erst später erfolgende Frage nach der Identität seines

1316 Bumke, *Die Blutstropfen im Schnee*, 2001, S. 77.

1317 Dass darüber kein Zweifel besteht, räumt im Übrigen auch Bumke ein (vgl. ebd., S. 88f.).

1318 Marina Münkler hat darauf hingewiesen, dass es einigermaßen brisant ist, dass die Erzählstimme ausgerechnet an der Stelle den Wandel von Parzivals Geisteshaltung betont, die in der Forschung gerne speziell für den Beweis von Parzivals Unfähigkeit zu lernen herangezogen wird (vgl. Buße und Bußhilfe, 2010, S. 158f.).

1319 Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 50; die Warnung vor *höchvart* sieht sie nicht an Parzivals Aussagen zu seiner Berufung gekoppelt, sondern schon auf das *kiusche*-Gebot des Gralskönigs bezogen, der zwar eine vom Gral verlaubliche Ehefrau nehmen dürfe, dem das Minne-Rittertum aber versagt sei.

1320 Herberichs erwähnt diesen Umstand zwar, geht dann aber nicht weiter darauf ein (vgl. ebd., S. 49f.).

Gastes ernst – *Hërre, sît irz Lâhelîn?* (P, v. 474,1)¹³²¹ –, mit der er also immerhin die Möglichkeit in Betracht zieht, mit Lâhelîn einem Feind der Gralsgemeinschaft gegenüberzustehen, wird die Annahme einer Ermunterung des Fremden zur Gralsuche zumindest deutlich fragwürdig. Dass Trevrizent den habituell »tö-tende[n] König Lâhelîn«¹³²², der einen Gralsritter erschlagen und dabei ein Gralspferd erbeutet hat (vgl. P, vv. 473,22–30), der als eine der wenigen Figuren »außerhalb der großen Verwandtschaftssysteme des ›Parzival‹«¹³²³ steht und als Bedrohung »für alle Bereiche der Erzählwelt«¹³²⁴, sowohl Artus- wie Gralsgesellschaft, inszeniert ist, zur Gralsuche animiert, scheint doch unwahrscheinlich.¹³²⁵ Selbst wenn man der Annahme, Trevrizent vermute in seinem Gegenüber König Lâhelîn, nicht folgen will, steht immerhin fest, dass er zu diesem Zeitpunkt noch nicht über die genealogische Verbindung des Gralsuchenden mit dem Gralsgeschlecht Bescheid weiß – womit sich die Frage stellt, auf welcher Basis er auf die Idee kommen sollte, den Fremden mit den Gralskönigen in Beziehung zu setzen.

Dasselbe Problem, also die Annahme, die Ratgeberintention liege in der Ermunterung des Fremden zur Gralsuche, scheint mir im Zusammenhang mit Cornelia Herberichs' Interpretation von Trevrizents Engelslehren im IX. Buch vorzuliegen,¹³²⁶ der ich, von diesem Punkt abgesehen, ansonsten weitgehend folgen würde. Wichtig scheint mir dabei allerdings, die erzählerseitige Intention und die hörerseitige Wirkung der Passage voneinander zu unterscheiden. Es ist Herberichs sicher zuzustimmen, dass dieser Teil der Unterweisung Parzival dazu

1321 Die Frage, ab welchem Moment Trevrizent weiß, mit wem er es bei seinem Gegenüber zu tun hat, ist in der Forschung unterschiedlich beurteilt worden. Petrus W. Tax beispielsweise geht davon aus, dass der Einsiedler bis zur Enthüllung von Parzivals tatsächlicher Identität Lâhelîn in dem fremden Ritter vermutet (vgl. Trevrizent, 1974, S. 121). Schiroke hat sich in direkter Auseinandersetzung mit Tax gegen diese Interpretation gewandt. Trevrizent als genauer Kenner der Geschehnisse auf Munsalvaesche auch nach seinem Weggang von der Gralsburg wisse »sehr wahrscheinlich [...] ebenso wie Cundrie, daß Parzival derjenige war, der die Frage auf der Gralsburg versäumte, und daß er vorher Ither erschlagen und die Rüstung geraubt« habe. Während das Gralspferd also auf Lâhelîn deute, weise die Rüstung Ithers wiederum auf Parzival (Schiroke, Trevrizent, 1976, S. 49f., hier S. 50). Joachim Bumke zeigt sich verwundert darüber, wie gering die Kenntnisse des Einsiedlers, der sonst über jedes Detail der Gralszusammenhänge Bescheid wisse, über Parzival zu sein scheinen, und erwägt deswegen ein »pädagogisches Theater«, das den Zögling »zur Einsicht über sich selbst« bewegen soll. Er verwirft den Gedanken aber wieder, da der Text (im Gegensatz zur Engelslüge) auf jeden Hinweis auf eine Unwahrheit seitens Trevrizent verzichtet (Bumke, *Die Blutstropfen*, 2001, S. 87, Anm. 188).

1322 Stock, *Lâhelîn*, 2007, S. 20.

1323 Ebd., S. 23.

1324 Ebd., S. 31.

1325 Zum selben Schluss kommt auch Tax, Trevrizent, 1974, S. 123, 129; allgemein zur Figur des Lâhelîn vgl. auch Johnson, *Lâhelîn and the Grail Horses*, 1968, p. 612–617.

1326 Vgl. Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 54–61.

anregt, seine eigene Situation vor dem Hintergrund der Erzählung von den neutralen Engeln zu reflektieren. Damit wiederholt er selbsttätig, wozu Trevrizent ihn mit der Aufforderung *nu prüevt* (P, v. 463,4) auch schon im Zuge seiner Gottesunterweisung veranlasst hatte, als er ihm mit dem Beispiel von Luzifer und den gefallen Engeln (vgl. P, vv. 463,4–15) die Sinnlosigkeit seines Gotteshasses vor Augen führte. Ebenso möchte Parzival sich in den Versen 472,1–11 von den neutralen Engeln absetzen:

Für Parzival, der *riters art* hat, kommt die Option der passiven Unentschiedenheit gar nicht in Betracht. Selber möchte er zudem wohl keineswegs wie die neutralen Engel in einer Heilungsgewissheit verharren; deren Geschichte scheint ihm nur den einen Schluss, die einzige Auslegungsmöglichkeit nahezulegen, dass den Engeln ein *strîten* für Gott den gewissen Lohn eingebracht hätte. Damit zerstreut ihm Trevrizents Engelslüge gerade jenen Zweifel, dem er verfallen war, dem Zweifel daran, dass das ritterliche Kämpfen einer transzendenten *lôn*-Logik unterliegt.¹³²⁷

Die Geschichte von den neutralen Engeln bestärkt Parzival also in seiner Idee, den Gral über ritterliches Engagement erreichen zu können,¹³²⁸ und bewirkt damit eine Weiterführung seiner Gralsuche auf die bereits erprobte Art und Weise – allerdings unter geänderten Vorzeichen, da er seinen Gotteshass abgelegt hat.

Auf der anderen Seite steht Cornelia Herberichs' Deutung von Trevrizents Absichten, die er mit seiner Engelslüge verfolge. Sie geht davon aus, dass der Einsiedler durch die Lüge das Konzept der Heilungsgewissheit und damit die Vorstellung einer sich erst im Laufe der Zeit erzeigenden göttlichen Gnade zu etablieren versuche. Wenn Trevrizent (wider besseres Wissen) das Schicksal der neutralen Engel, ihre Verdammung oder Vergebung durch Gott, offenlasse, finde, anders als in der Erzählung von Luzifer und den gefallen Engeln, einerseits eine zeitliche Entkoppelung von Vergehen und göttlicher Reaktion statt, andererseits betone der offene Ausgang bei gleichzeitiger Herausstellung gött-

1327 Herberichs, 2012, S. 58; zur Vorstellung der Beziehung von Mensch und Gott als lehensrechtliches Verhältnis im *Parzival* vgl. zuletzt Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, 2007, S. 435–446.

1328 Es ist zu überlegen, ob hier ein ähnliches Erkenntnis-Phänomen vorliegt, wie Walter Haug es (ihn Anlehnung an Joachim Bumke) für die Blutstropfen-Episode beschrieben hat. Die Blutstropfen, so Haug, »reaktivier[en] in ihm [Parzival] verschiedene Erinnerungsstränge« und lassen ihn nicht nur an die geliebte Ehefrau denken, sondern auch an die blutende Lanze auf der Gralsburg. An beiden richtet er fürderhin sein Streben aus. Die Blutstropfen, so Haug, geben Parzival Einsicht in »rational nicht faßbare Zusammenhänge« (Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht?, 2004, S. 55). Der Effekt, den Trevrizents Engelserzählung auf Parzival hat, führt zwar nicht zu einem Trance-Phänomen, wie es in der Blutstropfen-Episode geschildert ist, aber der Einsichtsgewinn Parzivals scheint ähnlich wenig rational begründet.

lichen Erbarmens – *was daz sîn reht, er nam se wider* (P, v. 471,25) – die Bedeutung der Gnade für die Berufung zum Gral:

Indem die Mechanismen von Gottes Gnadehandeln, sein *reht*, als unvorhersehbar bezeichnet werden, wird neben die Lohn-Logik auch die Gnade als Voraussetzung der Gralsberufung ins Spiel gebracht.¹³²⁹

Die Interpretation der Engelslüge als verklausulierte Erläuterung der Bedingungen für die Gralsberufung scheint mir sehr überzeugend. Problematisch allerdings ist Herberichs' Bewertung dieser Erläuterung als eine Ermunterung des Beratenen zur Gralsuche. Gerade dass Trevrizent die Bedeutung der Gnade als Voraussetzung für die Berufung in der Engelslüge verschlüsselt vorbringt,¹³³⁰ weist doch eher in eine andere Richtung. Auch hier scheint mir wieder das Argument zu greifen, dass Trevrizent nicht weiß, wen er mit dem Fremden vor sich hat, dass er annehmen muss, potentiell mit Lähelin zu sprechen, und dementsprechend vorsichtig Informationen preisgibt, die sein Gegenüber zur Gralsuche animieren könnten.¹³³¹ Gleichzeitig hat er aber das gefährdete Seelenheil des Ratsuchenden¹³³² und die Möglichkeit im Blick zu behalten, dass es sich bei dem Fremden eben auch nicht um Lähelin handeln könnte.

1329 Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 60.

1330 Herberichs spricht selbst von einem verhüllenden »Redemodus« (ebd., S. 54).

1331 Auch Herberichs' Argument, die Erzählung von den neutralen Engeln diene an der eingefügten Stelle dazu, dem durch die bis dahin formulierten Voraussetzungen der Gralsberufung desillusionierten Parzival doch noch eine Aussicht auf Gralsberufung in Aussicht zu stellen, scheint mir nicht haltbar. Im Abschnitt vor der Engelslüge spricht Trevrizent nämlich über eine Gruppe von Gralsdienern, die als Kinder berufen werden und ihr Leben lang im Status der Sündenfreiheit verharren, bis sie am Ende ihres Lebens in den Himmel aufgenommen werden. Herberichs argumentiert, Parzival hätte auf Basis dieser Information »es für sich ausschließen müssen, selbst jemals zum Gral berufen zu werden«, weswegen Trevrizent mit einer weiteren Gruppe von Gralsdienern schließe, mit denen sich der sündenbeladene junge Ritter besser identifizieren könne (vgl. ebd., S. 56f., hier S. 56). Diese Argumentation kann vor dem Hintergrund, dass Trevrizent bereits im Vorfeld über eine Gruppe wehrhafter Kämpfer gesprochen hat, die den Gral bewachen und so ihre Sünden abdiene (vgl. P, vv. 468,23–30), nicht ganz überzeugen. Es ist doch wahrscheinlicher, dass sich Parzival mit dieser Gruppe von Gralsdienern identifiziert, als mit schuldhaft gewordenen Engeln, die zu Strafzwecken zum Gral beordert wurden. Tatsächlich wird zwar nie explizit erwähnt, wie die Templeisen zum Gral kommen, da Trevrizent aber ausdrücklich sagt, nur Berufene könnten zum Gral gelangen, muss Parzival davon ausgehen, dass auch die Templeisen berufen wurden; (anders Jan-Dirk Müller, der die zum Gral berufenen, männlichen Kinder und die Templeisen als identisch ansieht; vgl. *Die Utopie des Grals*, 2012, S. 72).

1332 Petrus W. Tax, der davon ausgeht, Trevrizent sei fest davon überzeugt, Lähelin gegenüberzustehen, formuliert etwas überspitzt: »Armer Trevrizent! Als Einsiedler vom Gral und als Ratgeber in religiösen Dingen hat er jetzt die härteste Probe seines Lebens zu bestehen, denn es wird darauf ankommen, diesen bislang verstockten und wohl auch in religiöser Hinsicht unaufgeklärten Sünder ›Lähelin‹ gerade an diesem Karfreitag auf den richtigen

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Trevrizent im ersten Teil der Beratung, also vor der Enthüllung der Identität des Fremden, den Ratsuchenden im Hinblick auf die Gralsuche zunächst über die göttliche Berufung als Voraussetzung für den Gralserwerb informiert, um ihm dann wiederum göttliche Gnade und ritterliches Bemühen als die Grundlage der Berufung näherzubringen. So jedenfalls interpretiert Parzival die Erzählung von den neutralen Engeln, die sich ja durch ihre fehlende Parteinahme im Kampf gegen Luzifer, und damit durch ihre Verweigerung für Gott zu *striten*, schuldig gemacht haben. Daraus wiederum scheint der junge Ritter zu schließen, dass Gott ein Kämpfen für seine Sache belohnt, koppelt damit ritterliches Bemühen und Gralserwerb aneinander und wird in dieser Annahme auch nicht von Trevrizent korrigiert.¹³³³ Zurechtgewiesen wird er für sein unmäßiges Anspruchsdenken, das ihn aufgrund seiner großen Kampftüchtigkeit die göttliche Erwählung antizipieren lässt.¹³³⁴ Sowohl eine eindeutige Bewertung der Erfolgsaussichten der Gralsuche als auch eine direkte Anweisung zu oder gegen ein Bemühen um den Gral durch den Ratgeber erfolgen, wie die Analyse gezeigt hat, in diesem Abschnitt des Gespräches nicht. Als ein möglicher Grund dafür wurde genannt, dass die Identität des Ratsuchenden bis Vers 475,2 unklar und durch die Möglichkeit, mit Lähelin einem Feind der Gralsgesellschaft gegenüberzustehen, potentiell bedrohlich bleibt.

In der Forschungsdiskussion um Trevrizent ist mehrfach argumentiert worden, dass sich die Einstellung des Einsiedlers gegenüber den Erfolgsaussichten einer Gralsuche mit der Enthüllung von Parzivals Identität grundlegend ändere. So urteilt beispielsweise Peter Wapnewski:

Für Trevrizent ist Parzival der präsumtive Gralkönig. [...] Alle Hindernisse, alles was war und was noch kommen kann, wird irrelevant seit dem Augenblick, da Trevrizent weiß, wer Parzival ist.¹³³⁵

In dieselbe Kerbe schlägt Arthur Groos: »Once Parzival reveals his identity, Trevrizent does change his attitude and encourage the hero's quest for the Grail [...].«¹³³⁶ Diese Annahme soll nun anhand einer Analyse von Trevrizents Aussagen nach Parzivals Geständnis, er sei der unbenannte Ritter, der auf Munsalvaesche den *rehten kumber* (P, v. 488,17) gesehen und trotzdem keine Frage gestellt habe, überprüft werden.¹³³⁷

Weg zurückzuführen, ohne ihn abzuschrecken und ihn in den Abgrund der Verzweiflung zu stürzen« (Trevrizent, 1974, S. 122).

1333 So auch Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 51.

1334 Vgl. Schiroke, IV. Themen und Motive, 2011, S. 379f.

1335 Wapnewski, *Wolframs Parzival*, 1955, S. 160.

1336 Groos, *Trevrizent's »Retraction«*, 1981, p. 49f.; implizit so auch Tax, *Trevrizent*, 1974, S. 128–133.

1337 Nach Bernd Schiroke's Interpretation, die, wie bereits erwähnt, davon ausgeht, dass Trevrizent die Identität des einen unbenannten Ritters auf der Gralsburg bekannt ist, muss der

Zunächst reagiert Trevrizent auf das Geständnis seines Neffen mit einer kurzen Klagerede über die vertane Chance auf der Gralsburg:

der wirt sprach: ›neve, was sagestu nuo?
wir sulen bēde samt zuo
herzenlicher klage grifen
unt die freude lāzen slifen,
sīt dīn kunst sich saelden sus verzēch.
dô dir got fünf sinne lēch,
die hânt ir rât dir vor bespart.
wie was dīn triwe von in bewart
an den selben stunden
bī Anfortases wunden?‹
(P, vv. 488,21–30)

Sicher nicht zufällig lässt Wolfram in den Worten des Einsiedlers noch einmal Gurnemanz' Äußerung zu den vernünftigt einzusetzenden fünf Sinnen anklingen (vgl. P, vv. 171,17–24), die dieser direkt an seine Aussagen zu vorsichtigem Fragen und vernünftigem Antworten gekoppelt hatte.¹³³⁸ Damit wird an dieser Stelle noch einmal Gurnemanz' Schuld am Frageversäumnis Parzivals zurückgewiesen – schließlich haben ihn seine fünf Sinne, die der Lehrer ihm zur richtigen Einschätzung einer jeden Situation einzusetzen geraten hatte, in der Konfrontation mit dem Geschehen auf der Gralsburg im Stich gelassen. Gleichzeitig bleibt Trevrizent damit implizit auch seinem Urteil treu, wie er es schon vor der Enthüllung der Identität des unbenannten Ritters vorgebracht hatte, dass nämlich der Grund für Parzivals Versagen auf der Gralsburg in seiner *tumpheit* liege, also auf eine Fehlleistung seines Verstandes auf Basis mangelnder Erfahrung zurückzuführen sei. Auch seine Einschätzung des Frageversäumnisses als Sünde, wenn auch nicht als eine von Parzivals zwei Hauptsünden, wiederholt er gegen Ende des Ratgespräches noch einmal (vgl. P, vv. 501,1–5). Trevrizents Bewertung der vergangenen Ereignisse auf Munsalvaesche ändert sich also durch die Enthüllung der Identität des Neffen nicht. Wie sieht es aber hinsichtlich seiner prospektiven Aussagen zu einem möglichen Gralsgewinn durch Parzival aus?

Ganz im Einklang mit seinem bisherigen seelsorgerischen Programm rät Trevrizent Parzival nach dem Eingeständnis des Frageversäumnisses zunächst zur Zuversicht. Er solle nicht übermäßiger Trauer, oder gar einer *desperatio*, nachgeben, sondern *in rehten māzen / klagen und klagen lāzen* (P, vv. 489,3f.).

Einsiedler mit der Offenbarung des Fremden als Parzival gleichzeitig auch über dessen Frageversäumnis Bescheid wissen (vgl. Trevrizent, 1976, S. 58f.). Für die nachfolgende Analyse kann diese Möglichkeit aber ignoriert werden, da Trevrizent sich trotzdem erst nach dem Geständnis des Neffen über dessen Versagen auf der Gralsburg für Parzival offen ersichtlich äußern kann.

1338 So auch Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 693.

Nach einer eher allgemein gehaltenen Passage über die schwer begreifbare Natur des Menschen, auf die später noch zurückzukommen sein wird, wendet sich Trevrizent seinen Empfehlungen für Parzivals künftiges Verhalten und den daraus potentiell resultierenden Auswirkungen zu:

möht ich dirz wol begrüenen
 unt dîn herze alsô erküenen
daz du den pris bejagtes
 unt an got niht verzagtes,
 so gestüende noch dîn linge
 an sô **werdeclichem dinge**,
 daz wol ergetzet hieze.
 got selbe dich niht lieze:
 ich bin von gote dîn râtes wer.
 (P, vv. 489,13–21)

Wenn es Trevrizent also gelänge, Parzivals Herz – also den Sitz seines Verstandes, seines Gemütes und seiner Seele¹³³⁹ – dazu zu ermutigen, nach *pris* zu streben und dabei nicht an Gott zu zweifeln, so könnten ihm immer noch so ehrenvolle *dinge* gelingen, dass man ihn gut entschädigt heißen dürfe. (Die beiden Schlüsselbegriffe *pris* und *dinc* sollen hier fürs Erste unübersetzt bleiben.)

In der Forschung ist kontrovers diskutiert worden, ob Trevrizent an dieser Stelle versuche, seinen Neffen zum Gral hin oder von ihm weg einem »Ersatzziel«¹³⁴⁰ zuzuleiten. Peter Wapnewski beispielsweise, der ja, wie bereits erwähnt, davon ausgeht, dass der Einsiedler in dem jungen Ritter »den präsumtiven Gralskönig«¹³⁴¹ erkennt, sieht Trevrizent in der »Trost und Hoffnung einflößenden Szene 498,1 ff.«¹³⁴² den Neffen eindeutig zur Gralsuche ermuntern.

Gegen diese Deutung hat sich Bernd Schiroke gewandt, der das Lehrgespräch des IX. Buches unter den Vorzeichen von Trevrizents Aussagen im XVI. Buch liest und dementsprechend von Trevrizents Absicht des Ableitens vom Gral überzeugt ist. Der Einsiedler, der annehmen müsse, dass Parzival den Gral nicht erringen könne, und dessen übergeordnetes Ziel es sei, »sein Gegenüber aus dem Gotteshatz zu lösen und vor der Verzweiflung«¹³⁴³ zu retten, sei gezwungen, dafür zunächst »Parzival aus seiner Fixierung auf den Gral zu lösen und ihm andere Perspektiven«¹³⁴⁴ aufzeigen. Gegen Wapnewskis Interpretation und in direkter Bezugnahme auf Vers 489,19 wendet er außerdem ein:

1339 Vgl. Art. ›herze‹, in: Lexer [<http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=herze> (Stand 30.04.2023)].

1340 Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 63.

1341 Wapnewski, *Wolframs Parzival*, 1955, S. 160.

1342 Ebd., S. 164.

1343 Schiroke, *Ich louc*, 1987, S. 62.

1344 Ebd., S. 62f.

Schwer nachvollziehbar dürfte auch die Trevrizent unterstellte Argumentation sein, Parzival solle für sein Scheitern auf der Gralsburg – sein Geständnis geht unmittelbar voraus – Ersatz durch den Gral erhalten. Das hieße, daß der Gral den Gral ersetzt.¹³⁴⁵

Es stellt sich allerdings die Frage, ob *ergetzen* sich an dieser Stelle wirklich direkt auf das Scheitern auf der Gralsburg beziehen muss, oder ob es nicht eher auf das durch ein Streben nach *prîs* zu erringende *dinc* rekurriert – worin auch immer das konkret bestehen mag. Gemeint wäre dann eher, dass Parzival für die von Trevrizent angeratenen Bemühungen um *prîs* durchaus angemessen entschädigt werden oder auch ›Ersatz erhalten‹ wird,¹³⁴⁶ wobei der Einsiedler, wie ich denke absichtsvoll, offenlässt, worin die Entschädigung, der Ersatz genau besteht.

Die Schwierigkeit, die Ratgeberintention in der zitierten Passage eindeutig festzulegen, also zu entscheiden, ob Trevrizent Parzival zum Gral hin- oder von ihm wegzuleiten versucht, liegt dabei in der Vielschichtigkeit der Verwendungsweisen der Substantive *prîs* und *dinc* im *Parzival* begründet. Ein Vergleich mit der großen Menge vorhandener Parallelbelege von *den prîs bejagen*¹³⁴⁷ beispielsweise zeigt, dass die Wendung im *Parzival* in der Bedeutung ›Ruhm im ritterlichen Zweikampf erlangen‹¹³⁴⁸ verwendet wird. Es lassen sich aber auch Belegstellen finden, in denen der Erzähler sowohl den Gral selbst als *prîs* (P, v. 503,30) bezeichnet, dem man sich durch ritterlichen Kampf annähern muss, als auch vom Erwerb des Grals durch *prîs* (P, vv. 503,27–29) gesprochen wird. So heißt es zu Beginn des X. Buches im Zusammenhang mit Gawans und Vergulaths Gralsuche:

wan swers grâles gerte,
der muose mit dem swerte
sich dem prîse nâhen.
sus sol man prîses gâhen.
(P, vv. 503,27–30)

Gleichermaßen kennt der *Parzival* die Bezeichnung des Grals als *dinc*,¹³⁴⁹ die sogar zweimal vorgenommen wird – einmal, im Kontext der Gralszeremonie, durch den Erzähler [*daz was ein dinc, daz hiez der Grâl* (P, v. 235,23)], und ein weiteres Mal, wenn Flegetanis den Namen des Grals in den Sternen liest: *er jach*,

1345 Ebd., S. 63; in Übereinstimmung mit ihm vgl. auch Reither, *Das Motiv*, 1965, S. 81–83.

1346 So auch Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 53, Anm. 50.

1347 Vgl. Hall, *A Complete Concordance*, 1990, p. 23f.

1348 Nellmann, *Wolfram von Eschenbach*, 2006, S. 693.

1349 Zum Gral als Gegenstand und seinen Eigenschaften (inklusive einer ausführlichen Diskussion älterer Forschungsliteratur) vgl. Schröder, *Der Ritter zwischen Welt und Gott*, 1952, S. 24–35; eine genaue Analyse der Gralsattribute bei Wolfram bietet Dumitriu, *Der Gral*, 2014, S. 47–62; zur Vermutung, dass die Bezeichnungen *dinc* und *wurzel unde ris* den Gral in die Nähe des Steins der Weisen rücken sollen, vgl. Eming, *Aus den swarzen buochen*, 2015, S. 90.

ez hiez ein dinc der grâl (P, v. 454,21). Die Assoziation vom Gral als einem *dinc* ist also zu dem Zeitpunkt, als Trevrizent Parzival für ritterliches Bemühen ein *werdeclîche[s] din[c]* (P, v. 489,18) in Aussicht stellt, noch relativ frisch. Cornelia Herberichs, die den Einsiedler über das ganze Gespräch des IX. Buches hinweg »eine Strategie der Ermöglichung«¹³⁵⁰ zur Gralsuche verfolgen sieht, beurteilt die Textstelle im Lichte der Ermutigung zum Gral:

Das *werdeclîche din[c]*, das der Onkel seinem[!] Neffen weiterhin anzustreben ermuntert, wird zwar nicht namentlich benannt, es ist aber naheliegend, dass Parzival darin den Gral erkennt, den er gegenüber dem Eremiten als seine höchste *nôt* bezeichnet hat.¹³⁵¹

So sehr man aber in die Aussage Trevrizents eine Anspielung auf den Gral hineinlesen will und es sicher auch kann: Fakt ist, wie auch Herberichs einräumt, dass er das Wort selbst nicht benutzt. Auch hier, an dieser zentralen Stelle der Beratung seines Zöglings, bleibt der Ratgeber vage, mehrdeutig, interpretationsbedürftig – nicht nur für den Rezipienten, auch für den Beratenen. Parzival mag, wie Herberichs schreibt, das von seinem Onkel angesprochene, noch zu erreichende *dinc* mit dem Gral gleichsetzen, doch bleibt das seine Deutung und die Entscheidung zur Fortsetzung der Gralsuche damit seine Verantwortung und gleichzeitig seine eigene Leistung. Er hätte Trevrizents Worte genauso, wie Nellmann schreibt, als Ermunterung »zur Fortsetzung seiner ritterlichen Lebensweise«¹³⁵² verstehen, zu seiner Ehefrau zurückkehren¹³⁵³ und die Herrschaft über Brobarz wiederaufnehmen können. Nicht umsonst heißt es kurz vor dem Abschied von Onkel und Neffe noch einmal:

Parzivâl die swaere
truoc durch sîeziu maere,
wand in der wirt von sünden schiet
unt im doch **riterlichen** riet.
(P, vv. 501,15–18)

Auch dieser Ratschlag des Einsiedlers ist durch geschickte Formulierung doppelt kodiert. Er kann als Bestärkung Parzivals verstanden werden, sich ganz seiner weltlich-ritterlichen Lebensweise zu widmen und vom Gral abzulassen, genauso aber kann er auch als Aufforderung zur Gralsuche ausgelegt werden, da man sich um den Gral ja durch ritterliche Bemühungen zu bewerben hat.

Zusammengefasst lässt sich also feststellen, dass sich Trevrizents Beratungsstrategie, was die Erlösungstat auf Munsalvaesche betrifft, auch nach der Ent-

1350 Ebd., S. 49.

1351 Ebd., S. 53. [Hervorhebung im Original]

1352 Nellmann, Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 693.

1353 In diesem Zusammenhang ließen sich beispielsweise auch Trevrizents Ausführungen zum Thema Ehe deuten.

hüllung der Identität des Ratsuchenden als ein dem Gralsgeschlecht zugehöriger, naher Verwandter nicht ändert. Es finden sich keine direkten Anweisungen die Gralsuche betreffend, weder auffordernde noch ablehnende, und auch die Bewertungen ihrer Fortsetzung bleiben uneindeutig.¹³⁵⁴ Demgegenüber stehen Trevrizents gleichbleibend deutliche und eindeutige Empfehlungen Parzivals Verhalten gegenüber Gott, die Einschätzung seiner persönlichen Aussichten auf Vergebung und die Aufforderung zu Bußleistungen betreffend. Diese konträren Beratungsstrategien im Umgang mit verschiedenen Themengebieten lassen sich meiner Meinung nach aus der jeweiligen Kompetenzlage Trevrizents erklären. Ich argumentiere nun wieder aus der Perspektive der pädagogischen Generationentheorie: Die vermittelnde Generation, zu der Trevrizent hier gehört, fungiert als »Träger der Erinnerung«¹³⁵⁵, deren Weitergabe an die aneignende Generation notwendig ist, um die einzelnen Individuen in die Lage zu versetzen, »unter den besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen der Zeit im allgemeinen, der jeweiligen sozialen Stellung [...] im besonderen«¹³⁵⁶, erfolgreich zu agieren. Trevrizent als eine, wie wir aus seiner Hintergrundgeschichte erfahren haben, im Laufe seines Lebens verschiedenen Ordnungen zugehörige Figur (Gralsritter, Minneritter, Weltflüchtiger), in denen er jeweils selbst erfolgreich agiert hat, verfügt über »Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive«¹³⁵⁷ aus verschiedenen Lebenszusammenhängen. Durch seine (zwar gegen die Gralsgebote verstoßende, aber nun hilfreiche) Erfahrung als weit in der Welt herumgekommener Minneritter (vgl. P, vv. 458,5–7) im Dienst einer anonym bleibenden Frau kennt er Ither, den ihm Gahmuret einst als Knappe anvertraut hat, und kann Parzival so über seine Verwandtschaft mit dem roten Ritter aufklären.¹³⁵⁸ Als weltflüchtiger Einsiedler hat er zum einen Zugang zu religiösem Bildungswissen, repräsentiert durch die Bücher, die er in seiner Höhle aufbewahrt (vgl. P, vv. 459,21f.) – dank seines Psalters kann er beispielsweise ausrechnen, dass Parzivals letzter Besuch viereinhalb Jahre zurückliegt [*ame salter laser im über al / diu jâr und gar der wochen zal, die dâ zwischen wâren hin* (P, vv. 460,25–27)].

1354 Dabei gibt es durchaus Anzeichen im Text, die ein Bewusstsein des Einsiedlers um den fortgesetzten Willen des Neffen zur weiteren Gralsuche nahelegen (vgl. beispielsweise die Interpretation von Trevrizents Tadel bezüglich des Gralspferdraubes [vgl. P, vv. 500,15–18] bei Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 51: »Als gegen Ende des IX. Buches Trevrizent [...] Parzival zur Herkunft des Gralspferdes befragt, so machen die vorwurfsvollen Worte deutlich, dass er weiterhin davon ausgeht, sein Neffe werde sich dem Gral in Zukunft wieder nähern.«

1355 Brinker-von der Heyde, Geschlechtsspezifisch, 2001, S. 42.

1356 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 32.

1357 Sünkel, Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis, 2013, S. 23.

1358 Schu deutet die persönliche Verbindung von Trevrizent sowohl mit Herzloyde als auch Ither als Grund für eine von ihr attestierte Befangenheit des Einsiedlers bei der Beurteilung des Ausmaßes von Parzivals Schuld (vgl. Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 314, 320).

Zum anderen verfügt er als Einsiedler über Deutungskompetenz hinsichtlich Parzivals Sündenschuld, der Notwendigkeit seiner Umkehr und Buße und der Möglichkeiten der Vergebung durch Gott. Als ehemaliger Angehöriger der Gralsgemeinschaft wiederum kann er den Neffen über dessen Zugehörigkeit zum Gralsgeschlecht aufklären, über die Aufgaben der Gralsritter, die Eigenschaften des Grals, die drohende genealogische Katastrophe im Zusammenhang mit Anfortas' Verwundung und dessen ursächliche Verschuldung der Tragödie, sowie über das durch die Inschrift am Gral in Aussicht gestellte Erlösungsszenario – weil er das als Augenzeuge, wie in Vers 468,15 betont wird, durch seine physische Anwesenheit beim Gral selbst erfahren hat. Diese Deutungshoheit und Autorität fehlt ihm aber, was das Scheitern des angekündigten Erlösungsszenarios und den daran anschließenden, **singulären** Erlösungsweg Parzivals betrifft. Wo Erfahrungswerte nicht greifen, weil der Ausgang einer Situation dem menschlichen Zugriffsbereich entzogen ist,¹³⁵⁹ bleibt auch ein ansonsten mit höchster Autorität ausgestatteter Ratgeber mit Ungewissheiten konfrontiert. Trevrizent kann durchaus die Erlösung der Gralsgemeinschaft noch für möglich halten, und seine Frage, wann Gott endlich die Freude wieder einkehren lassen werde auf der Gralsburg (vgl. P, vv. 493,28–30), legt nahe, dass er das tut – aber er kann zum Zeitpunkt der Beratung Parzivals im IX. Buch nicht wissen, ob dessen Bemühungen um den Gral erfolgreich sein werden oder nicht. Ähnlich urteilt auch Cornelia Herberichs im Zusammenhang ihrer Interpretation von Trevrizents Engelslüge und spricht von der »Aporie des Ratgebens, wo über die Zukunft keine verlässlichen Aussagen möglich sind«¹³⁶⁰. Und Ingrid Hahn befindet: Selbst »Trevrizent, der Wissende, durch äußerste Selbstrücknahme in das Geheimnis Eingelebte, tastet in der Konfrontation mit Parzivals rätselvoller Erscheinung ohne letzte Sicherheit.«¹³⁶¹

Der Ratgeber sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass er seine Rat schläge in Bezug auf den Gralserwerb nur auf der Grundlage von *gewonheit* (P, v. 798,23), also auf Basis von aus Beobachtung resultierenden Erfahrungen, ausrichten kann. So erklärt er bekanntermaßen beim zweiten Zusammentreffen mit dem Neffen:

mich müet et iwer arbeit:
ez was **ie ungewonheit**
daz den grâl ze keinen zîten
iemen möhte erstrîten:
ich het iuch gern dâ von genomn.

1359 Elisabeth Lienert hat darauf hingewiesen, dass Trevrizent selbst zu Beginn des ersten Zusammentreffens mit Parzival »seinen *mennschlichen list* (Pz., 457,30)« betone, legt die Aussage aber zum Nachteil des Einsiedlers aus (Können Helden lernen?, 2014, S. 258).

1360 Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 70.

1361 Hahn, Parzivals Schönheit, 1975, S. 231.

nu ist ez anders umb iuch komn:
 sich hât gehoehet iwer gewin.
 (P, vv. 798,23–29)

Petrus W. Tax hat bereits angemerkt, es sei »auffällig, daß Trevrizent sich hier nicht auf ein Gralsgesetz beruft, sondern auf die bisherige Erfahrung (*gewonheit*)«¹³⁶² – und dieser bisherigen Erfahrung nach hat den Gral ja bisher tatsächlich niemand erstreiten können, obwohl es, wie wir von Lähelin und dem Heiden, der Anfortas verwundet hat, wissen, durchaus einige versucht haben (vgl. P, vv. 473,22f; 479,18f.). Ein sinnloses, geradezu »fragwürdiges«¹³⁶³ *strîten* Parzivals um den Gral, ein Scheitern seiner Suche und als Konsequenz die fortwährende Trennung von Condwiramurs, liegt aus Trevrizents Sicht im IX. Buch also durchaus im Bereich des Möglichen – eine potentielle Mühsal (*arbeit*), die ihn bekümmert habe und die er Parzival gerne erspart hätte (*ich het iuch gern dâ von genomn*). Nun aber sei es anders (also: nicht wie befürchtet) gekommen und Parzivals Gewinn sei höher ausgefallen als erhofft. Dass Trevrizent Parzival ein Bemühen um den Gral nicht ersparen konnte, liegt an der Unvorhersehbarkeit des göttlichen Ratschlusses, derer sich der Einsiedler offensichtlich bewusst ist – nicht umsonst erwähnt er zu Beginn des zweiten Zusammentreffens mit Parzival erneut Gottes *tougen* (P, v. 797,23), die Unermesslichkeit seiner Stärke und die Unmöglichkeit einer Teilhabe an seinen Entscheidungsprozessen (vgl. P, vv. 797,24f.). Stephan Fuchs-Jolie bringt es wie folgt auf den Punkt:

Es gibt niemanden, der Gott raten kann, die Gesetze seiner Erwählung und Gnadenvergabe sind radikal heimlich, unsichtbar, unnennbar. Und für den Gral, der den Status der Huld Gottes für Parzival unmittelbar repräsentiert, gilt das erst recht. Die Gesetze sind streng ritualistisch, zwar zuweilen sogar eingeschrieben in den Rand des Gral-Dings, aber dennoch von unklarer Geltung, ja, variabel veränderbar.¹³⁶⁴

Genauso wie ein sinnloses Bemühen um den Gral besteht also aus der Perspektive des IX. Buches auch die Möglichkeit der späteren Erwählung des Neffen durch Gott und damit die Erlösung des Anfortas und die Rettung der Gralsgesellschaft – eine Aussicht, die Trevrizent nicht durch ein konsequentes Abraten von der Gralsuche vereiteln kann. Mit diesem Dilemma geht Trevrizent wie vorgeschla-

1362 Tax, Trevrizent, 1974, S. 133.

1363 Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 68.

1364 Fuchs-Jolie, Von der Gnade Erzählen, 2007, S. 442; zu den unberechenbaren Gralsgesetzen schreibt er wie folgt: »Alle werden als Kinder zum Gral berufen – für Parzival gilt das nicht; Gott hilft durch den Gral dem Leiden des Anfortas nicht ab, sondern prolongiert es; er verlangt Fragen, wo nach allen rituellen Handlungsgeboten Fragen verboten ist, er verbietet schließlich Fragen, wie um zu demonstrieren, wie defizient menschliches Verhalten seinen Gesetzen gegenüber bleibt« (ebd.); zusammenfassend zu den religiösen und märchenhaften Eigenschaften des Grals vgl. Schirok, IV. Themen und Motive, 2011, S. 391–394.

gen so um, dass er seine Ratschläge bewusst mehrdeutig formuliert und damit dem Beratenen die Entscheidung überlässt, wie er sie verstehen und davon ausgehend weiter verfahren möchte.

Vor diesem Hintergrund ist vielleicht auch die schwierig einzuordnende Aussage Trevrizents zu lesen, die er vor seine Aufforderung zum Bemühen um *pris* stellt:

diu menscheit hât wilden art.
 etswâ wil jugent an witze vart:
 will dennez alter tumpheit üeben
 unde lûter site trûeben,
 dâ von wirt daz wîze sal
 unt diu grüene tugent val,
 dâ von beklîben möhte
 daz der werdekeit töhte.
 (P, vv. 489,5–12)¹³⁶⁵

Hier scheint Trevrizent geradezu eine Reflexion über die Risiken des Ratgebens vorzunehmen, wenn er Parzival, nachdem er ihm zugesichert hat, *râtes niht verzagen* (P, v. 489,1) zu wollen, erklärt, dass die Menschen von seltsamer Natur seien, die Jugend bisweilen zur Weisheit strebe und in dieser lauterer Absicht dann von der Unverständigkeit des Alters behindert werde. Dadurch werde Positives in Negatives verkehrt: Was hell ist, werde dunkel und das frische Grün der Tugend verblasse, wovon eigentlich gedeihen sollte, was der Würde förderlich ist.

Auch wenn die Bedeutung der Passage nicht zweifelsfrei zu klären ist,¹³⁶⁶ wird hier doch deutlich gesagt, dass Trevrizent das Alter keineswegs davor gefeit sieht, die Jugend von einer eigentlich richtig eingeschlagenen Richtung auf einen falschen Weg abzubringen.¹³⁶⁷ Dass er diese Überlegung direkt vor seinen deuthungsoffen formulierten Empfehlungen zu Parzivals zukünftigem Verhalten äußert, scheint mir ein Zeichen dafür zu sein, dass sich Trevrizent des Dilemmas, in dem er sich in seiner Ratgeber-Rolle befindet, durchaus bewusst ist. Er möchte nicht Parzivals *lûter site trûeben*, sondern ihn viel mehr – auf Grundlage seines Wissens über den Gral, seinen Erlösungsvoraussetzungen und potentiellen Al-

1365 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Erzählerkommentar zur altersgemäßen Verteilung von Eigenschaften, der dieselben Begrifflichkeiten koppelt: *jugent hât vil werdekeit, / daz alter siuften unde leit* (P, vv. 5,13f.); zur Darstellung von Jugend und Alter im Parzival vgl. jüngst Kahlmeyer, *jugent*, 2017, S. 41–71.

1366 Vollkommen anders versteht beispielsweise Peter Wapnewski die Textstelle, der sie als Vorwurf Trevrizents gegenüber Parzival liest, er hätte sich, »die organischen Gesetze natürlichen Reifens mißachtend, der Klugheit des Alters bedient« (Wolframs Parzival, 1955, S. 159).

1367 Ähnlich deutet die Stelle auch Kerth, Wolframs Greise, 2015, S. 57, Anm. 38.

ternativen zur Gralsuche – zu einer eigenverantwortlichen Entscheidung ermächtigen. Ähnlich urteilt Stephan Fuchs-Jolie:

Trevrizents Rat besteht in der Aufklärung von Zusammenhängen. Er kann nur die Bedingungen der Möglichkeit zur Versöhnung zeigen, aber nicht den Weg zur Versöhnung. [...] Die von ihm empfohlene *buoze* und *diemüete* ist eine schiere Gesinnung, ein Vertrauen auf Gottes *helfe* und Gnade; es ist gerade keine Handlungsanweisung.¹³⁶⁸

Welchen Weg Parzival im Anschluss auf Basis von Trevrizents Unterweisung einschlägt, seine fortgesetzte ritterliche Bemühung um den Gral, ist, genauso wie der Ausgang dieser Bemühungen, hinreichend bekannt. Genau wie der Einsiedler in den Versen 468,12–14 angekündigt hatte, ist der letztliche Erfolg von Parzivals Gralsuche einem Akt göttlicher Erwählung geschuldet, einer Gnadenwahl (vgl. P, vv. 781,4; 786,2–7). Die von Trevrizent formulierten Voraussetzungen sowohl für den Gralsgewinn als auch für die Erwählung erweisen sich mit Fortgang der Erzählung also als korrekt. Auch seine Strategie der Beratung als Ermächtigung des Beratenen wird durch Parzivals letztlichen Erfolg als angemessen bestätigt. Eine Analyse der Autoritätsfigur Trevrizent könnte also zu dem wenig problematischen Ergebnis kommen, mit dem Einsiedler im IX. Buch einen reflektierten, abgesehen vom singulären Erlösungsereignis um den Gral mit Autorität ausgestatteten, problembewussten und umsichtigen Ratgeber vorzufinden, der Parzival weder zur Gralsuche zu ermuntern versucht, noch ihn davon abhalten will.

Problematisch wird dieser Befund aber in Abgleich mit einigen der Aussagen Trevrizents im XVI. Buch, vor allem seinem sogenannten Widerruf, und der von der Forschung lange präferierten Interpretation der Motivation hinter der Engelslüge als ein Weglenken vom Gral.¹³⁶⁹ Das betrifft aber auch Trevrizents vermeintliche Beurteilung von Parzivals Gralsgewinn als Akt des Abtrotzens von Gott (vgl. P, vv. 798,1–5),¹³⁷⁰ einen Vorgang, den Trevrizent im IX. Buch als unmöglich bezeichnet hatte (vgl. P, v. 463,1), und der angewendet auf Parzivals Geisteshaltung nach der Unterweisung durch den Onkel auch sicher nicht zutrifft. Dass Parzival nach dem Abschied von Trevrizent von seinem Gotteshass abgelassen hat, bestätigt der folgende Erzählerkommentar eindeutig:

der getoufte wol getrűwet gote
sīt er von Trevrizende schiet,

1368 Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, 2007, S. 441. [Hervorhebung im Original]

1369 Zuletzt beispielsweise Lienert, Können Helden lernen?, 2014, S. 259, 265.

1370 So beispielsweise bei Schu, Vom erzählten Abenteuer, 2002, S. 315: »Die Aussage, daß Parzival Gott den Gral im Zorn abgetrotzt habe, ist als Verkennung der Gegebenheiten anzusehen, da Parzival nach seiner Begegnung mit Trevrizent weder *haz* noch *zorn gein gote* hat, d. h. Trevrizents Kompetenz der Lage-Beurteilung ist als eingeschränkt erkennbar.« [Hervorhebung im Original]

der im sô herzenlichen riet,
 er solte helfe an den gern,
 der in sorge freude kunde wern.
 (P, vv. 741,26–30)

Cornelia Herberichs¹³⁷¹ hat jedoch sicher zurecht darauf hingewiesen, dass sich Trevrizents Worte im XVI. Buch auch auf die göttliche Führung des trotzigsten Parzivals **vor** seiner Einkehr bei seinem Onkel beziehen lassen. Nicht nur bringt das führungslose Gralspferd auf Parzivals Beschluss hin, Gottes *helfe* noch einmal auf die Probe zu stellen, seinen Reiter auf direktem Weg zum Einsiedler (vgl. P, vv. 452,1–14), erinnert sei auch an den Erzählerkommentar ganz zu Anfang des IX. Buches, wenn es über den von Gott abgefallenen jungen Ritter heißt:

der junge deggen unervorht
 reit durch âventiur suoehen:
 sîn wolte got dô ruochen.
 (P, vv. 435,10–12)

Gott ist also noch während Parzivals Glaubenskrise dazu bereit, sich seiner wieder anzunehmen.

Trevrizents Worte, dass Gottes *endelôsiu Trinitât* Parzivals *willen werhaft worden* (P, vv. 798,4f.) sei, treffen insofern zu, als er ohne göttliche Führung nicht zu Trevrizent und damit auch nicht zu einer veränderten Geisteshaltung gefunden hätte, die ein erfolgreiches Bemühen um den Gral erst ermöglichte. Auf diese Art und Weise mache der Einsiedler, so Cornelia Herberichs, »Gottes *helfe* nicht erst angesichts der Gralsberufung, sondern als leitend für Parzivals gesamten Weg geltend«¹³⁷².

Damit bleibt noch die Absicht hinter Trevrizents Engelslüge zu klären, wie er sie Parzival gegenüber im XVI. Buch darstellt:

ich louc **durch ableitens list**
 vome grâl, wiez umb in stüende.
 gebt mir wandel für die süende:
 ich sol gehörsam iu nu sîn,
 swester sun unt der hêre mîn.
 (P, vv. 798,6–10)

In Anlehnung an Cornelia Herberichs wurde bereits festgestellt, worin die vom Einsiedler eingestandene Lüge besteht: Er gibt vor, keine Kenntnisse über das Schicksal der neutralen Engel zu besitzen, obwohl er genau weiß, wie er im XVI.

1371 Vgl. ausführlich zu der Textstelle Herberichs, Erzählen von den Engeln, 2012, S. 62f.

1372 Ebd.; die Kopplung von Gottes *helfe* und der Gewährung von Parzivals Willen ergibt sich auch aus der Nähe der Erwähnung beider Vorgänge im Text; in Vers 797,30 spricht Trevrizent von der *grôze[n] helfe*, zu der Gottes Geist fähig sei, gleich im Anschluss folgt die Deutung von Parzivals Erlösungstat als *wunderbares Abtrotzen*.

Buch richtigstellt, dass die Engel verdammt wurden: *er stritet iemmer wider sie, / die ich iu ze hulden nante hie* (P, vv. 798,17f.). Auch die Bedeutung der Lüge wurde bereits ausführlich besprochen: Trevrizent teilt seinem Gast, verschlüsselt in der Engelslüge, die Bedingung der Gralsberufung mit. Wieso aber lässt er Parzival nun wissen, er habe das *durch ableitens list*, also mit der Absicht ›abzuleiten‹, getan? Eine Deutung dieser Aussage scheint mir nur über den Schlüsselbegriff mhd. *leiten* in der Bedeutung nhd. ›(an-)leiten‹, ›führen‹ greifbar, dem im Kontext des Ratgebens eine zentrale Rolle zukommt, ist schließlich eine Funktion des Ratgebens immer auch die Anleitung und Führung des Beratenen. Nicht umsonst überschneiden sich die Bedeutungsspektren der Verben *râten* und *leiten* hinsichtlich der Aspekte ›jmd. führen‹, ›weisen‹, ›bringen zu‹¹³⁷³. Nun wurde bereits festgestellt, dass Trevrizent auf die Engelslüge zurückgreift, um Parzival eben genau **nicht** in eine spezielle Richtung zu führen, ihn nicht zu einer bestimmten Entscheidung zu bringen – weswegen er die Berufsbedingungen verschlüsselt und eine Deutung dem Beratenen überlässt. Der ist es dann ja auch selbst, der auf Basis der Geschichte von den neutralen Engeln den Konnex von *striten* und Gralserwerb herstellt und seine Berufung, als der unablässig den Kampf suchende Ritter, der er ist, quasi als gegeben ansieht. Genauso aber hätte er aufgrund der Verrätselung¹³⁷⁴ der Berufsbedingungen die potentielle Begnadigung der Engel auch anders verstehen können, zum Beispiel auf einer rein seelsorgerischen Ebene – wie es auch unzählige Interpreten der Textstelle getan haben. Zuletzt hat beispielsweise Ulrich Ernst festgestellt:

Um die Aggressivität des Gotteshassers abzumildern und seine Bußgesinnung zu befestigen, stellte er [Trevrizent] Gott als so versöhnungsbereit dar, dass er möglicherweise selbst den neutralen Engeln die Rückkehr in den Himmel nicht versagt. Aus der Sicht Trevrizents hätte ein anderes Gottesbild einen Mann, der zuvor seinen Zorn gegen Gott erhoben und sich in schwere Sünden verstrickt hat, allzuleicht[!] in Ver zweiflung gestürzt, in jenen *zwîvel*, vor dem schon im Prolog der Dichtung gewarnt wird.¹³⁷⁵

Die Versicherung, dass das Schicksal der neutralen Engel zwar ungewiss sei, Gott, so es sein *reht* zuließe, sie aber wieder in sein Reich aufgenommen habe, hätte natürlich auch dazu führen können, dass der Beratene, der ja zuvor dazu aufgefordert wurde, seine Situation in Abgleich mit den Engelserzählungen zu prüfen, sich in seiner Zuversicht auf göttliche Vergebung gestärkt sieht, ohne dabei gleichzeitig der der *desperatio* entgegengesetzten Gefahr, der Heilsgewissheit (= *praesumptio*), ausgesetzt zu sein. Der fremde Ritter aber deutet die Engelsgeschichte selbsttätig in Bezug auf seine Aussichten auf Erwählung und er

1373 Vgl. Hennig, Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 2001, S. 203, 262.

1374 Zu Strategien der Verrätselung von Wissen in der ersten Trevrizent-Episode vgl. auch Eming, Aus den *swarzen buochen*, 2015, S. 95f.

1375 Ernst, Neue Perspektiven, 2006, S. 105. [Hervorhebung im Original]

ist es auch, der die Richtung der Erzählung des Einsiedlers, des – wie ihm versichert wurde – Augenzeugens vor dem Gral, immer wieder auf den Gral ausrichtet – indem er von seiner Gralssehnsucht spricht, sein Frageversäumnis auf Munsalvaesche gesteht, nach dem Gralspersonal fragt oder eben die von Trevrizent vorgebrachten Berufsbedingungen auf sich selbst bezieht.

Vor dem Hintergrund dieser Deutung muss man Trevrizents späteres Geständnis seiner Motivation für die Engelslüge, seinen Versuch des *abe leitens*, vielleicht gar nicht so sehr im negativen Sinne der Absicht des Leitens »auf eine falsche spur«¹³⁷⁶ lesen, sondern kann sie neutraler als Absicht des »Leitens auf eine andere Spur« verstehen.¹³⁷⁷ Indem Trevrizent Unwissen über das Schicksal der neutralen Engel vorspiegelt und so die Berufsbedingungen verrätstelt, versucht er den Fremden und – daran sei an dieser Stelle noch einmal erinnert – potentiellen Feind der Gralsgesellschaft, von der Fixierung auf den Gral abzubringen, ihm alternative Handlungsoptionen und Deutungsangebote offenzuhalten. Damit passt sich die Engelslüge ein in die, was das Gralsstreben seines Gastes betrifft, für das gesamte IX. Buch zu beobachtende Beratungsstrategie des Einsiedlers. Dass Parzival diese Angebote nicht annimmt, sie wohl nicht einmal wahrnimmt und das Ringen um den Gral, wie es scheint, fürderhin als seinen persönlichen Auftrag empfindet (vgl. P, v. 732,19),¹³⁷⁸ steht dabei auf einem anderen Blatt.

Das Lügengeständnis seines Onkels jedenfalls scheint ihn nicht weiter zu irritieren.¹³⁷⁹ Trevrizents erneute Ermahnung zur *diemuot* (P, v. 798,30), seit dem IX. Buch eng an das *kiusche*-Gebot der Gralskönige gekoppelt (vgl. P, vv. 472,15–473,4), beantwortet er mit der Beteuerung seiner seit fünf Jahren ungebrochenen Zuneigung zu Condwiramurs (vgl. P, vv. 799,1–5),¹³⁸⁰ bevor er Trevrizent versi-

1376 Lexer, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, 1992, S. 1; die einzige weitere Belegstelle des Wortes im *Parzival* findet sich in Vers 819,14f.; dort wird es in der Bedeutung »jmd. von etw. abbringen« gebraucht, wenn über Anfortas gesagt wird, dass er Feirefiz von dem Vorhaben abbringen möchte, gemeinsam auf Aventurefahrt zu gehen.

1377 Vor dieser Deutung spielt es auch keine große Rolle, wie genau man die Verse 798,6f. liest – als »Ich log, mit der Absicht abzuleiten, vom Gral, wie es sich mit ihm verhielte« oder »Ich log, mit der Absicht vom Gral abzuleiten, wie es sich mit ihm verhielte«.

1378 So auch Wapnewski, *Wolframs Parzival*, 1955, S. 160; er schickt zum Beispiel keine besiegten Kampfgegner mehr auf Gralsuche.

1379 Martin Schuhmann meint, Parzival nehme es gar nicht wahr – es »verhall[e] ungehört« (Reden und Erzählen, 2008, S. 181); ich denke dagegen, dass man Parzivals Versicherung, Trevrizents Beratung auch zukünftig beanspruchen zu wollen und seine Hilfe in der verzweifelten Lage, die ja letztlich zum Erfolg geführt hat, zu loben, durchaus als Kommentar zu Trevrizents Geständnis lesen kann (vgl. P, vv. 799,6–8).

1380 Vgl. Herberichs, *Erzählen von den Engeln*, 2012, S. 68; damit ist auch Peter Wapnewskis Argument widerlegt, das Ende des Dreißigers 798 und Parzivals Hinweis auf die Sehnsucht nach Condwiramurs würden nicht zusammenpassen (vgl. *Wolframs Parzival*, 1955, S. 169–171).

chert, auch weiterhin und bis dass der Tod sie scheide, seinen Rat annehmen zu wollen. Außerdem erkennt er in einer kurzen Rückschau noch einmal den Wert von Trevrizents Beratung in seiner verzweifelten Situation im IX. Buch an: *du riet mir ê in grôzer nôt* (P, v. 799,8). Der Beratene also scheint mit Trevrizents Vorgehen bei seiner Unterweisung auch im Rückblick und vor dem Hintergrund des Widerrufs zufrieden zu sein.

Hinsichtlich der Konzeption der Gralsautorität des Einsiedlers sollte gezeigt worden sein, dass es sich bei Trevrizent durchaus um eine zuverlässige, geistliche Gewährsperson handelt, wo auf Basis von menschlichem Einsichtsvermögen gesicherte Aussagen und Ratschläge möglich sind. Der Gral mit seinen sich immer wieder verändernden und scheinbar absichtlich widersetzlich gehaltenen Regeln, vor allem aber den Bedingungen und Voraussetzungen des an ihm ausgerichteten Erlösungsereignisses, entzieht sich einem unmittelbaren menschlichen Zugriff und damit auch jeder gesicherten Prognose und Beurteilung sowohl über vergangene als auch zukünftige auf ihn bezogener Geschehnisse. Diese Deutung entlastet einerseits die Gralsautoritäten, wenn sie sich beispielsweise in Bezug auf ihre Beurteilung von Parzivals Frageversäumnis irren, da sie ihre Einschätzungen auch nur auf Basis von *gewonheit* und ihrem jeweiligen Kenntnisstand entsprechend vornehmen können, andererseits betont sie Parzivals Eigenleistung, wenn er Cundries und Sigunes fatalistischer Prognosen zum Trotz und später allein auf der Basis von Trevrizents Mahnung zu Vertrauen auf Gottes *helfe* sein unsicheres, entbehrungsvolles Bemühen um den Gral und die leidende Gralsgesellschaft fortsetzt.

3.2.5. Parzivals Berufung: die *rehte zît* der Gnade

Die Textanalyse unter Heranziehung der pädagogischen Generationentheorie sollte gezeigt haben, dass der *Parzival* das Bild eines unter den Vorbedingungen von *art* erziehbaren Menschen entwirft: Das zeigt, wenn auch *ex negativo*, die Soltane-Episode, sowie das Zusammentreffen mit Iwanet und natürlich der Aufenthalt bei Gurnemanz mit anschließender Probe aufs Exempel in Pelrapeire, in der sich der Protagonist als ritterlicher Retter beweisen kann. In Bezug auf Condwiramurs heißt es über Parzival: *ir liute, ir lant, dar zuo ir lîp, / schiet sîn hant von grôzer nôt* (P, vv. 223,12f.). Parzival zeigt sich hier imstande, seiner »sozialen Stellung«¹³⁸¹ entsprechend als Ritter und später als Herrscher erfolgreich zu agieren. Seine ritterlich-weltliche Erziehung erweist sich damit als vollendet. Das Erlösungsszenario, mit dem der Held dagegen auf Munsalvaesche

1381 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 32.

konfrontiert wird, ist dem menschlichen Einflussbereich entzogen; dort hilft ihm auch keine noch so gute Erziehung, da Erziehung nicht auf eine singuläre, gesellschaftlichen Konventionen enthobene Erlösungstat vorbereiten kann.¹³⁸² Parzival scheitert, weil er scheitern soll.¹³⁸³ Die *rehte[] zît* (P, v. 484,3), die die Inschrift auf dem Gral zu einer der Erlösungsbedingungen erklärt hat,¹³⁸⁴ ist zum Zeitpunkt seines ersten Aufenthalts auf der Gralsburg offenbar noch nicht gekommen. Wenn Cundrie Parzival in Joflanze seine Berufung zur Gralskönigschaft verkündet, so bestätigt sie diese als einen Akt göttlicher Gnade: *»ôwol dich, Gahmuretes suon! / got wil genâden an dir nu tuon«* (P, v. 781,4). Es ist diese *genâde*, die Parzival bei seinem ersten Aufenthalt auf der Gralsburg gefehlt zu haben scheint. So reflektiert er selbst in seiner Antwort auf Cundries Verkündigung und ihre Bitte um seine Vergebung für die Verfluchung auf dem Plimizoel:

swar an ir [Cundrie] mich ergetzen meget,
dâ mite ir iwer triwe reget.
iedoch het ich niht missetân,
ir het mich zorns etswenne erlân.
done wasez et dennoch niht mîn heil:
nu gebt ir mir sô hôhen teil,
dâ von mîn trûren ende hât.
(P, vv. 783,11–17)

Parzival koppelt hier sein Versagen vor dem Gral an ein ihm zum damaligen Zeitpunkt noch nicht zugefallenes Heil. Damit scheint er selbst das nicht eingetretene Erlösungsereignis an eine transzendente Sphäre rückzubinden, deren Einfluss sich ihm damals entzogen hat.

Es ist in diesem Zusammenhang immer wieder diskutiert worden, ob die von Parzival zu stellende Erlösungsfrage magisch, und damit eher im Bereich des Märchenhaften angesiedelt, oder religiös fundiert ist, also einem christlich-sa-

1382 Ähnlich Elisabeth Lienert, die ebenfalls urteilt, dass Parzival »singulär, nicht repräsentativ« handle (Können Helden lernen?, 2014, S. 267).

1383 In diesem Punkt komme ich, wenn auch auf anderem Wege, zum selben Urteil wie Walter Haug, der Parzivals Scheitern auf der Gralsburg ebenfalls nicht in einem Erziehungsdefizit oder Fehlverhalten des Helden begründet, sondern einzig dem Strukturschema des Artusromans geschuldet sieht, das eine einen zweiten *aventure*-Zyklus einleitende Krise vorsieht. Genauso wie der Auslöser von Gawans *aventure*-Fahrt den Helden unverschuldet trifft, sei Parzival einer Erzählmechanik ausgeliefert, die das Verhältnis zwischen Figur und Dichter mit dem zwischen Mensch und Gott parallelisiere. »Der geniale Gedanke Wolframs bestand darin, die[] Unverfügbarkeit [göttlicher Gnade] über das Strukturschema darzustellen, das zwar dem Dichter zur Verfügung steht, das dem Helden aber unverständlich bleibt und an dem sein Bewußtsein sich deshalb abquälen muß« (Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht?, 2004, S. 64).

1384 Vgl. dazu die Ausführungen in Anmerkung 1185.

kralen Hintergrund zugehört.¹³⁸⁵ Ulrich Ernst beispielsweise geht davon aus, dass Parzival »auf quasi magische bzw. charismatische Art durch die von ihm erwartete compassionale Frage Anfortas von seinen Leiden erlöst«¹³⁸⁶. L. P. Johnson dagegen sieht die märchenhaften Elemente in Wolframs *Parzival* gegenüber seiner Vorlage insgesamt zurückgedrängt. Das zeige sich beispielweise daran, wie Parzival entgegen Perceval zu seinem Namen komme. Während der Protagonist bei Chrétien seinen Namen errät, erfährt er in der deutschen Dichtung seinen Namen durch eine Verwandte. Damit werde in Wolframs Text »das Übernatürliche herunter[gespielt], das bei ihm enger mit dem Wunder, dem Göttlichen, zusammenzugehen pflegt«¹³⁸⁷. Dem stimmt auch Jan-Dirk Müller zu, der hinter der Abwandlung des bei Trevrizent erfahrenen Wortlauts der Frage durch Parzival den Versuch zu erkennen meint, »die Erlösungsfrage von einer magischen Formel abzusetzen«¹³⁸⁸.

Mir scheint es fraglich, ob für die Beurteilung des Ausmaßes von Parzivals Frageversäumnis tatsächlich eine Entscheidung hinsichtlich der Verortung der Frage in einer magischen oder religiösen Sphäre notwendig ist. Zieht man vergleichend Gawans *Aventiure* auf Schastel Marveile als Kontrastfolie heran, die mit dem Zauberer Clinschor als dem *aventiureauslösenden* Kontrahenten eindeutig dem magisch-märchenhaften Bereich zugeordnet ist, fällt auf, dass auch diese Erlösungstat an göttliche *helfe* rückgebunden ist. So heißt es über Gawan, als er im Wunderbett Lit marveile (P, v. 566,14) wild herumgeworfen wird und zum Schutz seinen Schild über sich zieht:

Er lac, unde liez es walten
den der helfe hât behalten,
und den der helfe nie verdrôz,
swer in sînem kumber grôz
helfe an in versuochen kan.
der wise herzehafte man,
swâ dem kumber wirt bekannt,
der rüefet an die höhsten hant:
wan diu treit helfe rîche
und hilft im helfecliche.
daz selbe ouch Gâwân dâ geschach.
dem er ir sîns prîses jach,
sînen krefteclichen gûeten,
den bat er sich behûeten.
(P, vv. 568,1–14)

1385 Einen Forschungsüberblick bieten Schiroke, IV. Themen und Motive, 2011, S. 390–394; Emig, 2015, S. 83, Anm. 35.

1386 Ernst, Wolframs *Gral*, 2010, S. 194.

1387 Johnson, *Parzival* erfährt seinen Namen, 2000, S. 188.

1388 Müller, *Percevals Fragen*, 2014, S. 41.

Als Nächstes erfahren die Rezipienten, dass das schlimme Getöse des Bettes aufhört und es mitten im Raum stehen bleibt.¹³⁸⁹ Gawans erfolgreiches Bestehen der Aventure auf Schastel Marveile scheint also durchaus an göttliche Unterstützung geknüpft, auch wenn sie in einer magischen Sphäre verortet ist.

Dass es sich bei der Befreiung der auf Burg Clinschor gefangenen Frauen und Männer, »in deutlicher Abweichung von der französischen Vorlage«¹³⁹⁰, ebenso wie beim Stellen der Frage auf Munsalvaesche um eine Erlösungstat handelt, darauf hat unter Rückbezug auf Vers 558,22 schon Eberhard Nellmann hingewiesen, der »durch das Erlösungsmotiv eine strukturelle Parallele zwischen Parzival- und Gawanhandlung«¹³⁹¹ gesetzt sieht. Ähnlich geurteilt hat auch Wolfgang Mohr, der die Parallele allerdings in der beiderseitigen »Erlösung nah verwandter Menschen von einem magischen Fluch«¹³⁹² sieht. Wenn aber sowohl für Gawans magisches Erlösungsabenteuer als auch für Parzivals weltliche Befreiung von Pelrapeire (vgl. P, vv. 185,17f.) göttliche *helfe* zum Kriterium gemacht wird, so ist es doch auffällig, dass während Parzivals erstem Aufenthalt auf Munsalvaesche von göttlicher Intervention nirgends die Rede ist (noch dazu wenn man bedenkt, dass es Parzivals führungloses Pferd ist, das ihn zum See Brumbane bringt [vgl. P, vv. 224,19–21] – was immerhin als Zeichen göttlicher Lenkung gedeutet werden kann.)

Doch während der Gralszeremonie wird Parzival dann keine göttliche Hilfe zuteil. Er scheitert, weil er scheitern soll – und er scheitert schuldlos, so urteilt auch Marina Münkler, da sein Scheitern Teil der zu bestehenden Prüfung ist. Die

1389 Vgl. zu der Stelle auch Mohr, *Hilfe und Rat*, 1979, S. 38.

1390 Nellmann, *Wolfram von Eschenbach*, 2006, S. 718f.: »Bei Chrétien ist die alte Königin keine Gefangene. Freiwillig hat sie sich mit ihrer Tochter aus der (Männer)-Welt zurückgezogen und sich von einem »sternkundigen Gelehrten« das Wunderschloß bauen lassen. Es ist ein sicherer Zufluchtsort für verwaiste Edelfräulein und verwitwete Damen, die von ihrem Besitz vertrieben sind. Nur ein menschlich untadeliger Ritter kann den Schutzzauber überwinden und als Herr der Burg die Frauen wieder in ihre Rechte einsetzen.«

1391 Ebd., S. 719.

1392 Mohr, *Parzival und Gawan*, 1958, S. 8; die Interpretation von Anfortas' Leiden als einem magischen Fluch geschuldet, darf dabei allerdings bezweifelt werden – schließlich scheitert die Gralsgesellschaft trotz größter Bemühungen daran (vgl. P, vv. 481,5–483,18), Anfortas auf magischem Wege zu heilen. Nach seiner Verwundung kann keine Arznei ihm Linderung verschaffen, da, so teilt Trevrizent Parzival im IX. Buch mit, Gott selbst es verhindere (vgl. P, vv. 481,6–18). Den Anstrich einer göttlichen Strafe erhält Anfortas Leiden auch durch die Inszenierung seiner ursprünglichen Verwundung. Schließlich wird der Gralskönig im Zuge einer gegen die Gralsgebote verstoßenden Minneaventure von dem vergifteten Speer eines auf Gralsuche befindlichen Heiden verletzt, der das Wort »Gral« in seinen Schaft geritzt hat – und das ausgerechnet an einem seiner Reproduktionsorgane (vgl. P, vv. 479,3–24). Später im Text wird Trevrizent seinem Neffen Parzival erklären, dass Gott zur Liebe bereit sei, aber auch zum Zorn gegen jene, die sich gegen ihn wenden (vgl. P, vv. 467,5–10). Anfortas scheint das wortwörtlich »am eigenen Leib« erfahren zu haben. So jedenfalls lässt sich Trevrizents Feststellung verstehen, Gott halte schon zu lange an seinem Zorn gegen die Gralsgesellschaft fest (vgl. P, vv. 493,28f.).

Erlösungshandlung verlagert sich damit weg vom singulären Ereignis der Mitleidsfrage hin zu Parzivals Bereitschaft, »eine Schuld auf sich zu nehmen, die er sich nicht aufgeladen hat«¹³⁹³. Seine Leistung besteht darin, »dass er bedingungslos bereit ist, ein Leben außerhalb jeder Gemeinschaft«¹³⁹⁴ zu führen und sich unbeirrbar um den Gral zu bemühen. Es scheint dabei eigentlich nicht weiter verwunderlich, dass er dies unter den Voraussetzungen der ihm entsprechenden Lebensform, zu der er geboren und erzogen wurde, also im Modus des Ritters, tut¹³⁹⁵ – indem er im wahrsten Sinne des Wortes für und um seine Berufung kämpft. Damit erfüllt er auch die eigentlichen Anforderungen der Gralskönigschaft:

Dass Parzival in seiner ritterlichen Existenz verharret, entspricht [...] den Bedürfnissen des Grals, der tatsächlich kämpferische Gralsritter und einen kampffähigen König braucht; es entspricht der Erzähleraussage, dass nur mit dem *swerte* zum Gral zu gelangen ist.¹³⁹⁶

Am Ende setzt sich seine Herangehensweise bekanntermaßen als erfolgreich durch. Cundrie bestätigt ihm, er habe der *sêle ruowe* **erstriten** / *und des lîbes freude in sorge erbiten* (P, vv. 782,29f.). So urteilt auch Stephan Fuchs-Jolie:

Parzival hat gekämpft um den Gral und die Huld und gekämpft für den Gral und die Huld, abgesondert, rast- und heimatlos, unsichtbar für seine soziale Gruppe, die ihm keine *communio* geben kann – und am Ende bekommt er den Gral und die Huld. Das heißt nicht, dass er das bekommen hat, weil er gekämpft hat. Aber ohne Kämpfen und Dienen kann er ihn wohl auch nicht bekommen.¹³⁹⁷

Warum aber Parzival ausgerechnet zu dem Zeitpunkt zum Gral berufen wird, an dem er letztlich berufen wird, das lässt der Text offen. Ist es die mit dem Bruderkampf endgültig abgeschlossene genealogische Verortung des Protagonisten, die günstige Konstellation der Sterne, von der Cundrie auf Joflanze berichtet (vgl. P, vv. 782,1–21), oder sind es Anfortas fortgesetzte Bitten um Erlösung von seinem Leiden, die letztlich das Erlösungsereignis einleiten? Der Erzähler äußert sich nicht, die betroffenen Figuren hinterfragen nicht, der Rezipient bleibt etwas ratlos zurück.

1393 Münkler, Inszenierungen von Normreflexivität, 2008, S. 510.

1394 Ebd. – Dabei stellt Parzival außerdem unter Beweis, dass er die Fehler seines Onkels Anfortas nicht wiederholen wird. Nicht nur weist er das Minne-Ersuchen der Orgeluse ab (vgl. P, vv. 618,19–619,19), in deren Dienst sich der Gralskönig seine Verwundung zugezogen hat, er bleibt auch während all der Jahre seiner Suche seiner Ehefrau Condwiramurs in Treue ergeben (vgl. zuletzt Emmerling, Geschlechterbeziehungen, 2003, S. 307–310).

1395 So auch Jan-Dirk Müller: Parzival bleibt nach seinem Zusammentreffen mit Trevrizent »Ritter und kämpft weiter, und darin steckt keinerlei Vorwurf des Erzählers. Der Ritter soll nicht lernen, kein Ritter mehr zu sein« (Percevals Fragen, 2014, S. 44).

1396 Lienert, Können Helden lernen?, 2014, S. 265. [Hervorhebung im Original]

1397 Fuchs-Jolie, Von der Gnade erzählen, 2007, S. 446. [Hervorhebung im Original]

Gerade noch musste Gott persönlich eingreifen, um den scheinbar unbelehrbaren Parzival vor einer erneuten Bluttat an einem Verwandten zu bewahren und sein Schwert im Kampf gegen den Bruder zerbrechen lassen (vgl. P, vv. 744,4–18) – nun soll ihm plötzlich die Gralswürde zuteilwerden? Die *rehte zît* der Berufung scheint wie die Wahl des Berufenen selbst in den Bereich göttlicher *tougen* zu fallen – und ist damit, wie Trevrizent seinem Neffen beim zweiten Zusammentreffen im XVI. Buch erklärt hat, jedem menschlichen Zugriff entzogen. Diese Lösung mag für den modernen Leser unbefriedigend sein, sie entspricht aber der bereits im Kapitel zu den Gralsautoritäten festgestellten Unverfügbarkeit des Erlösungsereignisses. Der Mensch kann sich, im Zustand des Gottvertrauens, bemühen, er kann aber weder prognostizieren, erzwingen oder auch nur verstehen. Parzival erwirbt den Gral, weil es ihm so *gordent* (P, v. 827,7) ist – mehr muss dazu scheinbar nicht gesagt werden.

4. Rivalisierende Erzieher: Das Eltern-Zögling-Lehrer-Verhältnis als pädagogische Dreiecksbeziehung

»Ach, frouwe und muoter, wâ bin ich?
war umbe hâst dû lâzen mich
von minem lieben meister komen?
durch waz hâst dû mich dem genomen,
der mîn sô tugentliche pflac? [...]«
(KWT, vv. 14167–14171)

So beklagt sich der von der sorgenvollen Mutter schlafend aus der Obhut seines Meisters Schiron entführte Knabe Achill in Konrads von Würzburg *Trojaner-krieg* und zeigt sich keineswegs mit den mütterlichen Plänen einer weiblichen Umerziehung seiner Person einverstanden, auch nicht zum Zwecke der Rettung seines Lebens. Der junge Krieger will nur wieder zurück zu seinem langjährigen Lehrer und Ausbildner, der ihn vom Säuglingsalter an zur idealen »Kampfmachine«¹³⁹⁸ herangezogen hat.¹³⁹⁹ Entsprechend fassungslos weist er das Ansinnen der Mutter zurück, sich in Frauenkleidern verhüllt zwischen den Töchtern des Königs Licomedes zu verstecken, die dieser auf der Mädcheninsel Scyros erziehen lässt, und dort unter weiblichem Einfluss die übermäßige Wildheit abzulegen (vgl. KWT, vv. 14210f.), zu der Schiron ihn erzogen hat. Thetis' Hoffnung ist es, der Sohn werde, gemischt unter die *schar* der *juncfrouwen* (KWT, v. 14205), höfische Verhaltensweisen erlernen: *dar under und dâ zwischen / gelernest dû wol zühtig sîn* (KWT, vv. 14208f.). Achill aber, durch und durch der Zögling seines zentaurschen Meisters und voller Scham bei dem Gedanken, was sein Lehrer von ihm denken würde, verweigert sich dem Vorhaben der Mutter (vgl. KWT, v. 14340) und lässt sich weder durch gutes Zureden noch die Anführung anderer heldischer Crossdresser¹⁴⁰⁰ (vgl. KWT, vv. 14372–14423) von der Sinnhaftigkeit der mütterlichen *lêre* (KWT, v. 14356) überzeugen. Die Versuche ihrer Einwirkungen auf den Sohn scheitern, da er sich deutlich den Lehren und der Vermittlungstätigkeit seines Meisters verpflichtet sieht. Dass Achill sich zuletzt doch in ihre Pläne fügt, Frauenkleider anlegt und die ihm von Thetis vermittelten Verhaltensmaßregeln zu beherzigen versucht, ist nicht auf ihre Einflussnahme

1398 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 62.

1399 Zu Achills Erziehungsgeschichte bei Konrad von Würzburg vgl. Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 60–62; Barton, *manheit* und *minne*, 2009, S. 189–204; zur Deidamia-Episode außerdem Jackson, Außen und Innen bei Konrad von Würzburg, 1994, S. 219–249.

1400 Einführend zum Begriff des Crossdressing vgl. Bullough/Bullough, *Cross Dressing*, 1993, S. VII–XI; zum Crossdressing Achills bei Konrad von Würzburg vgl. Sieber, *daz frouwen cleit nie baz gestount*, 2002, S. 49–76; Miklautsch, *Das Mädchen Achill*, 2002, S. 575–596.

auf den Sohn zurückzuführen, sondern auf einen plötzlichen, heftigen Anfall von Minnekrankheit, der ihn beim Anblick der schönen Deidamie überkommt und der *sîn gemüete wilde* (KWT, v. 14670) augenblicklich besänftigt und ihn gefügig macht.

Achills Erziehungsgeschichte kann damit als ein Beispiel für jene in der mittelhochdeutschen Literatur eher selten erzählte trianguläre Erziehungskonstellation gewertet werden,¹⁴⁰¹ die im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit in den Blick genommen werden soll und die sich dadurch auszeichnet, dass das so häufig dyadisch angelegte Erzählen von Prozessen der intergenerationellen Weitergabe (Vater-Sohn, Mutter-Tochter, Meister-Schüler) durch eine von außen an das Erziehungsgeschehen herantretende »Figur[] des Dritten«¹⁴⁰² (hier im Sinne einer »personalen Konfiguration[]«¹⁴⁰³ gemeint) aufgebrochen, beeinflusst, oft auch behindert wird. Entsprechend der Qualität von »produktiver Irritation, Unruhe und Ambivalenz«, die nach Margreth Egidi »allen Denkfiguren und Modellierungen des Dritten« zukomme, ist dabei auch hier das Element der Störung oder zumindest der »Destabilisierung« oder »Dynamisierung«¹⁴⁰⁴ des Erziehungsgeschehens, die durch das Hinzutreten eines zusätzlichen Subjekts der Vermittlung ausgelöst werden, zentral. Denn, das ist wichtig zu betonen, das Auftreten multiplen Erziehungspersonals (meist unter der autoritativen Anleitung des geschlechtsidentischen Elternteils) konstituiert noch keine pädagogische Dreiecksbeziehung und repräsentiert am ehesten den Normalfall zumindest höfisch-mittelalterlicher Erziehung, die per se auf eine Mehrzahl von Erziehungsinstanzen ausgelegt war.¹⁴⁰⁵ Erzählungen, die diesen historischen Regelfall eines adeligen Erziehungsverlaufs abbilden und häufig völlig harmonisch verlaufen, werden im dritten und letzten Kapitel der Arbeit ausführlich zu thematisieren sein. Die pädagogische Dreiecksbeziehung dagegen, wie sie Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen sein soll, konstituiert sich auf Basis eines Verhältnisses der Konkurrenz zwischen den Subjekten der Vermittlung, die mit divergierenden Erziehungszielen und -absichten auf das Subjekt der Aneignung einwirken und es so zu einer Entscheidung zwischen dem pädagogi-

1401 Zu triangulären Liebeskonstellationen in Konrads *Trojanerkrieg* vgl. Zimmermann, *si forhte, daz ein ander wîp in schiede von ir minne*, 2020, S. 15–50.

1402 Egidi, *Figuren des Dritten*, 2020, S. 1; anders als bei Egidi auf Grundlage von Koschorke (*Ein neues Paradigma*, 2010) beschrieben, handelt es sich dabei aber nicht um eine Form »apriorische[r] Drittheit« (*Figuren des Dritten*, 2020, S. 1), da Erziehungskonstellationen in Texten durchaus als binäre Strukturen vorliegen können.

1403 Egidi, *Figuren des Dritten*, 2020, S. 4; vergleichbar wären Figurentypen wie der Bote, der Rivale, der Eifersüchtige, der Trickster etc. (vgl. ebd., S. 2f.).

1404 Egidi, *Figuren des Dritten*, 2020, S. 2.

1405 Vgl. einführend Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 433–446.

schen Programm der einen oder anderen Partei zwingen.¹⁴⁰⁶ Die terminologische Anlehnung an ›romantische‹ bzw. partnerschaftliche trianguläre Konstellationen,¹⁴⁰⁷ die als literarisches Motiv zeit- und kulturübergreifend belegt sind¹⁴⁰⁸ – Egidí spricht von ›literarischen Begehrendreiecken‹¹⁴⁰⁹ –, ist dabei absichtsvoll gewählt, lassen sich, abgesehen von der parallelen triadischen Struktur, hinsichtlich der pädagogisch fundierten Variante auch deutlich vergleichbare Dynamiken und Gestaltungselemente beobachten.¹⁴¹⁰ Hingewiesen wurde bereits auf das Konkurrenzverhältnis der Erziehungsinstanzen, die häufig elaborierten Versuche der Überzeugung des Subjekts der Aneignung von der Vormachtstellung des jeweils eigenen Erziehungsziels oder der Lehrinhalte. Im *Trojanerkrieg* beispielsweise repräsentieren, so auch Ulrich Barton, Mutter und Meister mit höfischem Minneritter und heroischem Krieger je »unterschiedliche Erziehungsziele« und »Sozialisierungstypen«¹⁴¹¹, die sich über kurz oder lang nicht in Einklang zu bringen lassen scheinen.¹⁴¹² Die Konkurrenz jedenfalls, in der die Erzieher mit ihren vertretenden Erziehungszielen stehen, findet ihren Ausdruck in dem bereits erwähnten Streitgespräch zwischen Thetis und Achill. So erklärt die Mutter ihrem Sohn in Bezug auf dessen Ausbildung durch Schiron,

1406 Zum theoretischen Unterbau pädagogischer Generationenkonflikte siehe den entsprechenden Abschnitt in den methodischen Vorüberlegungen.

1407 ›Romantisch‹ ist hier nur als Hilfsbegriff zur Abgrenzung von pädagogisch basierten Dreiecksverhältnissen zu verstehen. Seine Anwendung auf vormoderne Texte wäre natürlich ahistorisch. Gemeint sind Dreiecksbeziehungen im Bereich Liebe, Ehe und Partnerschaft, die sich entweder im vollen Wissen und/oder der Beteiligung aller betroffenen Personen formieren, oder bei denen eine der Personen eine jeweils separate Beziehung zu zwei verschiedenen Personen unterhält. Im letzteren Falle kann dabei Wissen/Nichtwissen unterschiedlich auf verschiedene Positionen verteilt sein.

1408 Diverse Ausprägungen beschreibt Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, 2008, S. 214–233, 304–320, 442–456, besonders S. 489–500; die mittelalterliche Literatur beschäftigt sich dabei vor allem mit dem Szenario des Ehebruchs und Betrugs, wofür die weit verbreiteten Stoffkreise um Lancelot und Tristan prominentes Zeugnis ablegen (vgl. beispielsweise Przybilski, der sich mit dem »komplexen Dreiecksverhältnis« in Gottfrieds *Tristan* auseinandersetzt; *Gesellschaft der ére*, 2011, S. 131–147, hier S. 131), es aber auch in den diversen Versionen des *Herzmaere* zum Tragen kommt (zum Motiv des Ehebruchs in der mittelalterlichen Literatur vgl. Art. ›Ehe‹, in: *Sachwörterbuch der Mediävistik*, 1992, S. 196; Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 553–558).

1409 Egidí, *Figuren des Dritten*, 2020, S. 4.

1410 Nach Bumke zeichnen sich mittelalterliche Dreiecksgeschichten unter anderem durch Heimlichkeit, Gefährlichkeit und oft auch Gewalt aus (vgl. *Höfische Kultur*, 2005, S. 555 f.).

1411 Barton, *Manheit und minne*, 2009, S. 190, Anm. 5; es muss dazugesagt werden, dass Schiron die Erziehung Achills im Auftrag der Mutter übernimmt, weil sie ihren Sohn aufgrund der Weissagung seines Todes im Krieg um Troja zu einem guten Krieger ausgebildet wissen will. Erst als sie diesen Teil seiner Erziehung als abgeschlossen ansieht und das Ergebnis als übermäßig einschätzt, setzt sie gegenwirkende Maßnahmen.

1412 Ähnlich Almut Schneider, die Achill zwei unvereinbare Identitäten, die des Kämpfers und die des Liebenden, attestiert (vgl. *jâ, zwäre ich bin Achilles*, 2017, S. 266–286, besonders S. 275).

›[...] dîn lîp und daz gemüete dîn
 sint worden gar ze wilde,
 des will ich frouwen bilde
 dich lâzen kiesen unde sehen
 und mac dir daz heil geschehen,
 daz dû von in gezemet wirst,
 wan dû vermidest und verbirst
 vil mangen site frefelich,
 den Schiron hât gelêret dich.‹
 (KWT, vv. 14210–14218)

Thetis versucht ihren Sohn also davon zu überzeugen, dass die von Schirons Erziehung in Achill hervorgeförderte Wesensart, wenn schon nicht einer gänzlichen Überschreibung, so doch zumindest einer gewissen Korrektur bedürfe.¹⁴¹³ Bekanntlich ist Achill durch die Argumente seiner Mutter aber nicht zu beeindrucken und fordert seine Rückverbringung in die Obhut des *meisters*. In Abwesenheit von Schiron vertritt er, voll und ganz als dessen Geschöpf gezeichnet, selbst die Lehrinhalte seines Ausbildners und lehnt entsprechend das Ansinnen der Mutter ab. Ähnlich erfolglos versucht in Rudolfs von Ems um 1225 entstandenem Legendenroman *Barlaam und Josaphat*¹⁴¹⁴ der indische König Avenier, seinen Sohn davon zu überzeugen, sich von den religiösen Lehren des christlichen Bekehrers Barlaam abzuwenden, die ob der Weltfluchtendenzen des Kindes eine Bedrohung für die geregelte Thronfolge seines Reiches darstellen. Dem seinen eigenen Erziehungszielen entgegenwirkenden Lehrer des Sohnes macht er massive Vorwürfe:

er sprach: »dû trügenaere,
 daz ich sô grôze swaere
 sol hân von diner lêre,
 daz müejet mich vil sêre.
 dû hâst mîn kint verkêret
 und irrekeit gelêret.
 dâ mite ich versêret bin
 und mîn sun hât verlorn den sin.

1413 Ulrich Barton hat darauf hingewiesen, dass Thetis' pädagogisches Argument zur Verbringung Achills auf die Mädcheninsel nicht allein als vorgetäuschte Ausflucht gelesen werden kann, um den Sohn zu überzeugen, sich bei Licomedes zu verstecken. Schließlich nennt sie ihm zuvor schon die Weissagung seines Todes vor Troja als einen der Gründe für die Überfahrt nach Scyros. »Das Erziehungsargument ist also nicht konsequent als Vorwand für den eigentlichen Grund eingesetzt« (*Manheit und minne*, 2009, S. 192).

1414 Im Folgenden zitiert nach: Rudolf von Ems: *Barlaam und Josaphat*. Hg. v. Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus Franz Söhns, *Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems »Barlaam«*, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965. [Erstveröffentlichung Leipzig 1843.] (=Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters.) Sigle: *BJ*.

din valscher trügelicher rât
 daz lant und mich getrüebet hât.«
 (BJ, vv. 8053–8062)

Hier zeigt sich das Konkurrenzverhältnis der beiden Erziehungsinstanzen und ihrer jeweiligen Agenden noch deutlicher. Avenier, der befürchten muss, dass sich sein Sohn in der Nachfolge seines religiösen Lehrers von der Welt abkehren und er damit seinen einzigen leiblichen Nachkommen und Erben verlieren könnte, zeigt sich entsprechend empört über die unerwünschten Einwirkungen des seine Autorität unterlaufenden Missionars. Die Wahrnehmung des Kindes als durch die Lehren des (aus Aveniers Sicht) falschen Meisters *verkêret* weist dabei deutlich auf die sich widersprechenden Erziehungsabsichten der beiden Erziehungsinstanzen,¹⁴¹⁵ die jeweils unterschiedlichen Lebensformen, auf die sie Josaphat vorbereiten wollen (auch das wird im Text eindeutig formuliert, wenn Barlaam beschuldigt wird, Josaphats *rehtez leben verkêr[t]* (BJ, v. 9171) und ihn stattdessen ein *unrehtez* [BJ, v. 9172] gelehrt zu haben).¹⁴¹⁶ Ein richtiggehendes Ringen um die pädagogische Oberhoheit über das Kind ist die Folge, indem Avenier verbissen versucht, den Königssohn von der Legitimität und Superiorität seiner Erziehungsinhalte und seines Erziehungsziels zu überzeugen.

Von Konkurrenzverhalten abgesehen gehen Erzählungen von pädagogischen Dreiecksverhältnissen auch häufig mit einem Moment der Verdeckung und Geheimhaltung einher. Dieses kann sowohl vom Subjekt der Aneignung ausgehen, das aus diversen Gründen die primäre Erziehungsinstanz nichts vom Hinzuziehen oder Hinzutreten einer sekundären Erziehungsinstanz wissen lassen will, oder von einem der Subjekte der Vermittlung. Ersterer Fall liegt beispielsweise in der Legendenerzählung *Von Pafuncio und seyner tochter Eufrosina*¹⁴¹⁷ vor, wie sie das *Väterbuch*, das älteste deutschsprachige Verslegendar, entstanden im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts,¹⁴¹⁸ überliefert. Erzählt wird die Geschichte der adeligen Jungfrau Euphrosina, die nach einem Schlüsselerlebnis im Zuge eines Klosterbesuchs die Neigung in sich entdeckt, nicht, wie von ihrem

1415 Die Vorstellung von Josaphat als durch Barlaam vom rechten Weg abgebracht wiederholt sich vielfach (vgl. BJ, vv. 7655, 7677, 7910, 7794, 8053–8062, 8556 etc.).

1416 Dabei überlagern sich in Aveniers Versuch, den Sohn zu einem Einlenken zu bewegen, »dynastische, politische und religiöse Motive« (Herweg, Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 29).

1417 Im Folgenden zitiert nach: Das *Väterbuch* aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift. Mit drei Tafeln im Lichtdruck. Hg. v. Karl Reissenberger. Berlin 1914. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 22.) S. 402–428; Sigle: *Euph.*

1418 Beim *Väterbuch* handelt es sich um eine etwa 40.000 Verse umfassende Übertragung der *Vitaspatrum*. Der Verfasser ist anonym, wird aber der Geistlichkeit zugerechnet und ist vermutlich deckungsgleich mit dem Dichter des später entstandenen *Passional* (vgl. Art. »Väterbuch«, in: VL, Bd. 10, 1999, Sp. 164–170 sowie ebd. Art. »Vitaspatrum«, Sp. 449–466).

Vater geplant, zu heiraten und dessen Geschlecht fortzuführen,¹⁴¹⁹ sondern stattdessen ihre Unbeflecktheit zu bewahren und einem Orden beizutreten. Der Vater ist dabei deutlich als zentrale primäre Erziehungsinstanz gekennzeichnet. Der Text lässt den Rezipienten wissen, dass Pafuncio seine Tochter *die schrift liez* (Euph, v. 27791) lehren,

Unde swaz sie mohte keren
An zuht unde an wisheit,
Des wart ir vil vur geleit
Nach ires vater willekur.
(Euph, vv. 27792–27795)

Als die schöne, wohlerzogene Tochter achtzehn Jahre alt wird, beschließt der Vater, sie mit dem Sohn eines reichen Bekannten zu verheiraten. Es werden Verhandlungen eingeleitet, gegenseitige Versprechungen gemacht, *malschatze* (Euph, v. 27823) ausgetauscht. Bevor die Hochzeit stattfindet, besucht Panfuncio mit der Tochter allerdings noch ein Kloster, um von dessen Abt, mit dem er seit Jahren eine freundschaftliche Beziehung unterhält, den Segen für die Verbindung zu empfangen. Indem Euphrosina das Kloster betritt, ist es um sie geschehen. »[U]nmittelbar« entsteht in ihr der »Wunsch, selbst in diesem Raum zu leben und Teil der monastischen Gemeinschaft zu sein«¹⁴²⁰. Diesem Verlangen nachzugeben hieße aber natürlich, gegen die Anweisungen des Vaters zu handeln – eine Entscheidung, die Euphrosina nicht leichtfertig trifft. Es folgen zwei längere Lehrdialoge mit zwei verschiedenen Mönchen, eine Begegnung ergibt sich zufällig, die andere wird von der jungen Frau aktiv arrangiert – beide Gespräche aber finden heimlich, unter aktivem Ausschluss des Vaters statt. Die Zerrissenheit zwischen ihren eigenen Wünschen und dem Wissen um die Bedeutsamkeit töchterlichen Gehorsams gegenüber dem Vater ist dabei zentrales Thema (vgl. Euph, vv. 28132–28165), wobei dieser selbst aber kein Wort von den Überlegungen der Tochter erfährt. Wie kaum anders zu erwarten, rät ihr der geistliche Lehrer unter Berufung auf Math. 10,37,¹⁴²¹ auf ihr Erbe zu verzichten und auch gegen den Willen und die Erziehungsagenda des Vaters ins Kloster einzutreten (vgl. Euph, vv. 28166–28187). Dieser Weisung folgend, verlässt Euphrosina anschließend heimlich und in Verkleidung das väterliche Haus.

In Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* wiederum ist es der in göttlichem Auftrag an den heidnischen Königssohn Josaphat herantretende Wüsteneremit

1419 Obwohl »nur« eine Tochter, werden dieselben Erwartungen in Euphrosina gesetzt, wie in männliche Einzelkinder adeliger Herkunft; sie wird mehrfach in der Funktion der Erbin des Vaters kontextualisiert (vgl. z. B. Euph, v. 28660) und ihr Verschwinden wird vor allem in diesem Zusammenhang vom Vater beklagt.

1420 Traulsen, Heiligkeit und Gemeinschaft, 2017, S. 197.

1421 »Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht wert.«

Barlaam, der als Kaufmann verkleidet und unter Vorspiegelung falscher Tatsachen¹⁴²² an das eigentlich unter strenger väterlicher Kontrolle erzogene Subjekt der Aneignung herantritt. Da der Zögling unter den väterlichen Isolationsbemühungen, die eine unregulierte Einflussnahme auf den Sohn per Todesstrafe verbieten, und der Begrenztheit des Wissenshorizonts seiner heidnischen Lehrmeister bereits massiv zu leiden begonnen hat, ist auch er sofort bereit, die Anwesenheit des christlichen Gelehrten vor seinem Vater zu verheimlichen.

Im *Trojanerkrieg* dagegen findet verdeckendes Verhalten ausgehend von einem Subjekt der Vermittlung nicht nur gegenüber dem anderen Subjekt der Vermittlung, sondern auch gegenüber dem Zögling statt. Nicht nur entfernt Thetis ihren Sohn ohne dessen Wissen und Einverständnis von seinem Lehrer (*von sînes meisters hûse / wart er in der naht verstoln* [KWT, vv. 13986f.]), sodass er, als er mitten im Meer auf einem seltsamen Wassergefährte erwacht, zunächst vollkommen verstört ist und nicht mit Sicherheit sagen kann, ob er träumt oder wacht (vgl. KWT, vv. 14059–14105),¹⁴²³ sie tut dies auch unter Vorspiegelung falscher Tatsachen gegenüber Schiron. Ihm erklärt sie, sie wolle Achill nur kurz mitnehmen, um ihn in einer Flüssigkeit baden zu lassen, die unverwundbar mache. Das gibt sie in ihrem späteren Gespräch gegenüber dem Sohn auch zu, der sich von seinem Meister verraten fühlt:

›sich, sun, dô seite ich im daz vor,
daz ich baden wollte dich
in einem wazzer lûterlich,
daz für gesmide waere
nütz unde helfebaere
und dich niht lieze wunden.
sus wart er bi den stunden
von mir betrogen, süezer knabe,
daz dû würde ûz sîner habe
gefüeret nahtes unde bräht. [...]
(KWT, vv. 14230–14239)

Offenbar antizipiert sie die Weigerung Schirons – wieso sonst sollte sie ihn diesbezüglich belügen –, den Zögling entgegen seiner Erziehungsbemühungen,

1422 Barlaam gibt in der Verkleidung eines reisenden Händlers vor, einen kostbaren Edelstein zum Verkauf anzubieten; zunächst muss er einen der Lehrer Josaphats überzeugen, ihn zu seinem Schützling vorzulassen, indem er ihm vorgaukelt, nur auserwählte Personen seien in der Lage, den Stein zu sehen; im Zuge der weiteren Erzählung stellt sich heraus, dass es sich bei dem Stein um eine »Allegorie christlichen Heils« (Traulsen, *Diesseitige und jenseitige richness*, 2015, S. 56) handelt.

1423 Ausführlich zu dieser Stelle und den Implikationen für Achills Identitätskonstruktion vgl. Schneider, *jâ, zwâre ich bin Achilles*, 2017, S. 266–272.

in Frauengewänder gekleidet, der Einflussnahme weiblicher Erziehungsinstitutionen auszusetzen.

Ebenso schemainhärent wie Verdeckung und Heimlichkeit sind pädagogischen Dreiecksgeschichten die unvermeidliche Aufdeckung und das Ende dieser Heimlichkeiten. Erst dann kann das Geschehen an Fahrt aufnehmen, die trianguläre Konstellation ihre Dynamik entwickeln und sich in ihrer ganzen Dramatik entfalten – sei es, wie im *Barlaam*, dass die verbotene Beziehung von Schüler und Lehrer offenbart wird, oder, wie beispielsweise in der Euphrosina-Legende des *Väterbuchs*, die hintergangenen Personen mit den Konsequenzen der heimlichen Belehrung des Zöglings konfrontiert werden. Im Falle Pafuncios bedeutet das, nach mehrtägiger Abwesenheit in ein leeres Haus zurückzukommen. Die Tochter ist abschiedslos verschwunden, der Vater vollkommen ahnungslos, wo sie ist oder was mit ihr passiert sein könnte. Nach langer vergeblicher Suche tröstet ihn schließlich ein Geistlicher seines Vertrauens, der nach intensivem Gebet um göttliche Intervention sicher ist, dass es Euphrosina, wo auch immer sie sich aufhalte, gut gehe und *Got mit ir* (Euph, v. 28791) sei. Für den Vater bleibt der Verlust der Tochter, die Zerstörung der in sie gesetzten Hoffnungen (vgl. Euph, v. 28654) schwer zu überwinden, gerade weil ihn ihr Verschwinden gänzlich aus dem Nichts trifft und er nicht die Gelegenheit hatte, an ihrem Entscheidungsprozess für oder gegen das von ihm für sie vorgesehene Leben teilzuhaben. Hier ist es also gerade nicht der Aushandlungsprozess, der Konflikt zwischen den am Erziehungsprozess involvierten Parteien, der die Handlung dynamisiert, sondern der vollständige Ausschluss eines der Subjekte der Vermittlung aus diesem Vorgang. Da Pafancio nicht um das Schicksal der Tochter weiß – sie hatte ihn aus Sorge, der Vater könne sie von ihrem Plan abhalten, sie auch mit Zwang aus dem Kloster zurückholen (vgl. Euph, vv. 28311–28315), im Dunkeln gelassen¹⁴²⁴ – kann er auch nicht aufhören, nach ihr zu suchen und um sie zu trauern.

Ganz anders wiederum stellt sich die Situation in Rudolfs *Barlaam* dar, in dem die Entdeckung der in der Bekehrung gipfelnden Belehrung des Königssohns durch einen christlichen Lehrer erst den zweiten großen Handlungsbogen der Legendendichtung auslöst. Nachdem die ersten 8000 Verse die Geburt und Kindheit des indischen Prinzen behandeln und dann in ausufernden »Lehrreden über die Heilsgeschichte und die wichtigsten Glaubensgeheimnisse«¹⁴²⁵ von sei-

1424 Zudem legt Euphrosina Männerkleider an und tritt so als reicher Edelmann verkleidet in ein Mönchskloster ein, in dem sie bis zu ihrem Tod in männlicher Identität verbleibt (zur Vermännlichung als »eine[r] Form der Heiligung« vgl. Traulsen, Heiligkeit und Gemeinschaft, 2017, S. 192–214, hier S. 195; vgl. außerdem Traulsen, Jungfrau und Mönch, 2019, S. 227–242). »Mit der Verwandlung in einen Mann und dem Übertritt in die *vita religiosa* entzieht sich Euphrosyne sowohl der Verfügungsgewalt ihres Vaters als auch der Hierarchie zwischen Männern und Frauen« (ebd., S. 234).

1425 Mertens, Langweilige Heilige, 2015, S. 248.

ner religiösen Unterweisung durch Barlaam erzählen, widmet sich die überwiegende Anzahl der restlichen 8000 Verse den fehlgeleiteten Versuchen des Königs, den Sohn von der Richtigkeit der väterlichen Lebensweise und seines Glaubens zu überzeugen. Er fordert ihn auf: »[...] lebe, als ich gelebet hân / sô mag ez dir vil wol ergân« (BJ, vv. 8621 f.). Die Konfrontation des zu Verzicht, Enthaltensamkeit und Selbstaufgabe¹⁴²⁶ entschlossenen jungen Heiligen, der »seine leiblichen Eltern verläßt, um sich als besonderes Gotteskind dem himmlischen Vater und dessen irdischen Stellvertretern im Kloster zu unterwerfen«¹⁴²⁷, mit widerständigen Müttern und Vätern ist dabei beliebtes Thema legendarischen Erzählens. In merowingischen Heiligenlegenden beispielsweise

[erfährt] der Konflikt zwischen heiligmäßigem Kind und seinen Eltern bzw. seinen nächsten Verwandten typenhafte Ausprägung [...]. Die Abwendung von den herkömmlichen Institutionen der Sozialisation wird ein entscheidendes Charakteristikum in der Legende. Die in der primären laikalen Sozialisationsphase erworbenen Verhaltensweisen müssen zum Zeichen der radikalen Umkehr, der *conversio*, verworfen werden [...].¹⁴²⁸

Hier reiht sich auch Rudolfs *Barlaam und Josaphat* ein, in der allerdings der beschriebene Typus noch dadurch an Zuspitzung erfährt, als hier von einem König und seinem einzigen Nachkommen erzählt wird.¹⁴²⁹ Dass sich der Konflikt zwischen ihnen überhaupt erst entfalten kann, wird dabei durch das Hinzutreten der sekundären, mit gegenläufiger Erziehungsintention ausgestatteten Vermittlerfigur bewirkt. Wie noch ausführlich zu behandeln sein wird, ist Glaube und der Wille zur Lebensform des Eremiten im *Barlaam* nicht, wie in anderen Heiligenlegenden häufig, ein reiner Akt göttlicher Inspiration, sondern immer auch auf die Vermittlung von *lêre* angewiesen. Erst als Josaphat mit der Unterstützung Barlaams jenes Wissen erworben hat, dessen Aneignung der Vater vehement zu unterbinden sucht, wird er in die Lage versetzt, die von väterlicher Seite vorgesehene Lebensform zu hinterfragen und »seine eigenen Entscheidungen zu treffen«¹⁴³⁰. Die heimliche Unterweisung und ihre anschließende Aufdeckung wird somit zu einem zentralen Konflikt- und Handlungsgenerator in Rudolfs Dichtung.

Als einen letzten Erzählmechanismus pädagogischer Dreiecksverhältnisse ist die affektive Komponente, die häufig starke emotionale Aufgeladenheit anzusprechen, die mit dem pädagogischen Generationenkonflikt, der Zurückweisung des Erziehungsgegenstands eines der Subjekte der Vermittlung durch den Zög-

1426 Vgl. Art. »Hagiographie«, in: LexMa, Bd. 4, Sp. 1841.

1427 Lutterbach, Gotteskindschaft, 2003, S. 130.

1428 Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 196f.

1429 Ebenso urteilt Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 165.

1430 Ebd., S. 173.

ling einhergeht. Mit Trauer, Zorn, Hass, Schrecken wird eine ganze Bandbreite von Emotionen geschildert, die mit der drohenden oder tatsächlichen Einwirkungsverweigerung des Subjekts der Vermittlung einhergehen. So heißt es über Avenir, als er von Barlaams heimlicher Anwesenheit an seinem Hof erfährt:

als im der herre vorgelas
gar, als ez ergangen was,
sîn herze alsô sêre erkam,
daz im die hoehsten vreude nam
der schric der leiden maere.
er kom in solhe swaere,
daz er von herzeleide gar
nam deheiner vreude war.
(BJ, vv. 7605–7612)

Als er sich wenig später in einem längeren Zwiegespräch mit Josaphat davon überzeugen muss, dass der Sohn tatsächlich der Lehre des rivalisierenden Erziehers folgt und all seinen Bitten und Aufforderungen zum Trotz nicht dazu zu bewegen ist, seine väterliche Autorität anzuerkennen und von der *valschen lère* (BJ, v. 8246) des Christen abzulassen, wandelt sich sein Kummer in Zorn:

dô der künic hôte daz,
er begreif sô grôzen haz,
daz sîn gemüete in zorne bran
und er grisgramen began.
von zorne wart er missevar [...].
(BJ, vv. 8417–8421)

Während die Gründe für die Gefühlsausbrüche der Erziehenden – Thetis wird als *vil trûric* beschrieben, als sie feststellt, dass Achill nicht *folgen wollte ir lère dô* (KWT, vv. 14540f.), und Panfuncio bezeichnet sich ob des Verlusts der Tochter als so voller Kummer, dass er *[nimme] mac geleben* (Euph, v. 28834) – je unterschiedlich sind, so lässt sich doch feststellen, dass für alle der beschriebenen enttäuschten Elternteile jeweils viel auf dem Spiel steht. Immer geht es um den tatsächlichen oder drohenden Wegfall eines zentralen Vertreters der nachfolgenden Generation. Interessant ist hier die Parallele zwischen Thetis und Avenir, die beide aufgrund von Weissagungen vom drohenden Verlust des Kindes wissen und diese jeweils beide durch spezielle Erziehungsprogramme zu verhindern suchen. Während Thetis zunächst auf die Erziehung Achills zum exorbitanten Krieger setzt, um seinen Tod im trojanischen Krieg zu verhindern, dann aber auf seine daraus resultierende übermäßige Wildheit mit einer erzieherischen Gegenmaßnahme zu reagieren versucht, baut Avenir, dem die Bekehrung und Weltflucht des Sohnes bei dessen Geburt geweissagt wurde, auf Isolation, massive Kontrolle des Erziehungsgeschehens und Informationsregulierung.

Anders als Herzeloide im *Parzival* lässt er dabei sein Kind aber sehr wohl ausbilden – schließlich muss es in die Lage versetzt werden, nach dem Übertritt ins Erwachsenenalter und dem Tod des Vaters die Herrschaft über Indien zu übernehmen –, belegt das in seinem Namen die Erziehung ausführende Erziehungspersonal aber mit diversen Redeverboten, verbietet Josaphat das Verlassen seiner Räumlichkeiten und gebietet grundsätzlich dessen Abschirmung vor Kummer, Leid und Tod. Trotz all dieser Maßnahmen gelingt dem mit einem konkurrierenden Wissensangebot ausgestatteten Barlaam aber der Zugriff auf den Königssohn und dessen zweite Erziehungsphase, seine Hinführung zum Christentum und zu seiner eigentlichen Lebensform als Eremit und Wüstenheiliger beginnt. Wenn im zweiten Teil des *Barlaam* der Konflikt zwischen Vater und Sohn als eine Aushandlung über die Vormachtstellung der von ihnen vertretenen konkurrierenden *lêren*, die Überzeugung des jeweils anderen von der Übernahme der eigenen Lebens- und Glaubensvorstellungen handelt, so zeichnet sich Erziehung als zentrales Thema des gesamten Textes aus. Im Folgenden wird zu zeigen sein, wie stark dabei geistige Unterweisung und verwandtschaftliche Konzepte miteinander verknüpft sind,¹⁴³¹ sodass im *Barlaam* das pädagogische Dreiecksverhältnis zwischen Avenier, Josaphat und Barlaam (als Botschafter Gottes) zu einem Schaustück konkurrierender Elternschaft zugespitzt wird. Bevor darauf im Abschnitt über das Rudolfsche Bekehrungskonzept von *lêre* und *gnade* näher eingegangen wird, sollen aber zunächst einige allgemeine Informationen zu Autor und Text, dessen Überlieferung und Erforschungsgeschichte, geboten werden, um die Einordnung der folgenden Analyse in den Forschungskontext zu erleichtern.

4.1. *wan ich dîn rehter vater bin: Konkurrierende Elternschaft in Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat*

Rudolf von Ems ist urkundlich nicht belegt. Das wenige, was wir über ihn wissen, ist aus seinen Dichtungen erschlossen und bleibt entsprechend unsicher. Er selbst bezeichnet sich in seinem *Wilhelm von Orlens* als *dienest man ze Muntfort*¹⁴³², weswegen ihn die Forschung dem vorarlbergischen Ministerialadel zu-

1431 Das Wirken vergleichbarer Transformationseffekte geistiger Verwandtschaft hat Johannes Traulsen auch für die Euphrosina-Legende herausgearbeitet, in der auf ähnliche Weise, wie für den *Barlaam* zu zeigen, das »patriarchale Familienmodell auf den Kopf gestellt« wird (Jungfrau und Mönch, 2019, S. 235; vgl. auch Traulsen, Heiligkeit und Gemeinschaft, 2017, S. 203f.).

1432 Rudolf von Ems: Willehalm von Orlens. Hg. aus dem Wasserburger Codex der fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek in Donaueschingen von Victor Junk. Mit 3 Tafeln in Lichtdruck. Berlin 1905. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 2.) v. 15629; Sigle: WvO.

geordnet hat. Die Bezeichnung als ›von Ems‹ dagegen entstammt der anonym überlieferten Fortsetzung seiner *Weltchronik*. Thomas Zotz, der sich zuletzt ausführlich mit der historischen Dichterpersönlichkeit Rudolfs beschäftigt hat, nimmt an, dass er »von seiner familiären Herkunft her« den »Angehörige[n] der staufischen Reichministerialität« zuzuordnen ist, sich aber, »vielleicht weil er in seinem Status als Reichsministeriale kein Lehen« bekam, »in den Dienst der Grafen von Montfort beg[ab]«¹⁴³³.

Ebenso wie über Rudolfs historische Person wurde über die relative Chronologie seines Werks lange Zeit diskutiert. Seit den Untersuchungen vor allem Roy Wisbeys¹⁴³⁴ und Helmut Brackerts¹⁴³⁵ herrscht in der Forschung aber Konsens über die folgende Reihenfolge der erhaltenen Texte:

1. *Der gute Gerhard*
2. *Barlaam und Josaphat*
3. *Alexander I*
4. *Willehalm von Orlens*
5. *Alexander II*
6. *Weltchronik*

Der *Barlaam* wird also dem Frühwerk des Dichters zugerechnet, zu dem auch der *Gute Gerhard* und – Rudolfs Aussage zufolge – eine verloren gegangene Bearbeitung der Eustachius-Legende¹⁴³⁶ gehören. Ausschlaggebend für diese Einteilung in Früh- und Spätwerk sind die Angaben Rudolfs zu seinen jeweiligen Auftraggebern, die eine prästaufige und staufige Phase erkennen lassen:

Rudolf hat in seiner ersten Schaffensperiode [...] für einen Kreis geschrieben, der zu dem der staufigen Ministerialen offenbar keine direkten Kontakte hatte. Oder genauer: Zwar hat sicherlich auch damals der Glanz des Stauferhofes in die Bodenseegebiete ausgestrahlt – Rudolf lebte ja nicht allzu fern von der Burg der Tanne-Winterstetten –, aber dennoch bleibt festzuhalten, daß sich davon in den früheren Werken des Dichters keinerlei eindeutige Spuren finden. [...] Rudolfs Horizont ist gleichsam noch alpin-begrenzt, seine Auftraggeber leben in der unmittelbaren Umgebung seiner Heimat.¹⁴³⁷

Im *Barlaam* gibt Rudolf den Abt des Zisterzienserklosters Kappel (heute dem Kanton Zürich zugehörig) als den Vermittler jener lateinischen Quelle an, auf die

1433 Zotz, *Historische Annäherungen*, 2020, S. 2f.

1434 Vgl. Wisbey, *Zur relativen Chronologie*, 1956.

1435 Vgl. Brackert, *Rudolf von Ems*, 1968, S. 15–23.

1436 Vgl. Rudolf von Ems: *Alexander*. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male hg.v. Victor Junk. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1928/29. Darmstadt 1970. (=Bibliothek des Literarischen Vereins Stuttgart. 272. 274.) vv. 3287–3289.

1437 Brackert, *Rudolf von Ems*, 1968, S. 27.

er sich bei seiner Bearbeitung des Stoffes stützt (vgl. BJ, vv. 144–149; 16057–16074). Der Abt, nachweislich in den Jahren 1223 und 1232 Kloostervorsteher in Kappel,¹⁴³⁸ habe ihm die Vorlage zukommen lassen, damit er die *an süezer lêre* (BJ, v. 16071) reiche Dichtung *ze tiute sage[]* (BJ, v. 149) und damit *maneges muot ze bezzerrunge* (BJ, vv. 16072f.) kehre.¹⁴³⁹ Dass Rudolf in *Barlaam*-Prolog und -Epilog den Abt zwar als Vermittler und Berater, aber nicht ausdrücklich als seinen Auftraggeber nennt, hat in der Forschungsdiskussion zu unterschiedlichen Vermutungen hinsichtlich dessen tatsächlicher Rolle bei der Entstehung des Textes geführt – besonders vor dem Hintergrund, dass Rudolf in anderen Dichtungen seine Auftraggeber unzweifelhaft angibt.¹⁴⁴⁰ Während Helmut Brackert die (wenn man so will) »uneindeutige« Angabe Rudolfs unkommentiert lässt und die Identität von Vermittler und Auftraggeber nicht weiter hinterfragt,¹⁴⁴¹ wurde diese andernorts angezweifelt und das Fehlen der Nennung eines geistlichen Auftraggebers als Argument für ein höfisches Zielpublikum und die weltliche Ausrichtung der Dichtung gesehen.¹⁴⁴² So interpretiert zum Beispiel Xenia von Ertzdorff die Nennung der Zisterzienser als eine Absicherung des volkssprachigen Dichters durch geistliche Gewährsmänner und »als Empfehlung des Werks beim Publikum«¹⁴⁴³, das dank ihnen und ihrer »enge[n] Freundschaft«¹⁴⁴⁴ zu den Staufern »in Kreisen staufischer Zugehörigkeit leichter Zugang«¹⁴⁴⁵ gefunden haben könnte. Dass der volkssprachliche Dichter keinen geistlichen Auftraggeber nennt, lässt sie ein monastisches Zielpublikum gänzlich ausschließen. Außerdem führt sie an, dass der *Barlaam* sich seine literarischen Vorbilder und intertextuellen Anspielungen zu großen Teilen in den Werken der höfischen Blütezeit suche – prominentestes Beispiel dafür ist seine »Bearbeitung« des Wolframschen *Willehalm*-Prologs – und könne entsprechend »offenkundig nur [für] ein an der höfischen Literatur geschultes [...] Publikum«¹⁴⁴⁶ und damit »für die Welt«¹⁴⁴⁷ bestimmt gewesen sein.

Auch Ulrich Wyss liest die Erwähnung der Kappeler Mönche als eine Empfehlung für den prostaufischen Adel und argumentiert, dass die Zisterzienser-

1438 Vgl. ebd., S. 25.

1439 Einflüssen zisterziensischer Spiritualität in Rudolfs *Barlaam* geht Hendrik Lambertus in seinem Beitrag nach (vgl. *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 89–98).

1440 Vgl. Cieslik, *Die Legenden*, 1986, S. 193f.

1441 »Für den Barlaam und Josaphat lieferte der Abt des im heutigen Kanton Zürich gelegenen Zisterzienserklosters Cappel, Wido, die Vorlage; ihm und seinem Konvent [...] verdankt Rudolf auch den Auftrag« (Brackert, *Rudolf von Ems*, 1968, S. 25).

1442 Vgl. u. a. Ertzdorff, *Rudolf von Ems*, 1967, S. 80–89; im Anschluss an sie vgl. Cieslik, *Die Legenden*, 1986; Biesterfeldt, *Der Rückzug aus der Welt*, 2004; Weber, *Die »Heiligen«*, 2011.

1443 Ertzdorff, *Rudolf von Ems*, 1967, S. 89.

1444 Ebd., S. 87.

1445 Ebd.

1446 Ebd., S. 83.

1447 Ebd.

mönche von Kappel, hätten sie denn Interesse am Barlaam-Stoff gehabt, in der Lage gewesen wären, die lateinische Vorlage zu lesen.¹⁴⁴⁸ Gegen Wyss' Argumentation ließe sich die große Bedeutung von Laienbrüdern gerade innerhalb des Ordens der Zisterzienser¹⁴⁴⁹ und das Bestehen eines solchen Laienkonzils in Kappel einwenden, für den der Auftrag zu einer solchen volkssprachigen Bearbeitung durchaus denkbar wäre. Auf diese Möglichkeit hat schon Achim Masser in seinem Beitrag zur *Bibel- und Legendenepik* hingewiesen. Er sieht die Fragen der Auftraggeberschaft und der weltlichen oder geistlichen Orientierung der Dichtung nicht unbedingt aneinandergekoppelt und problematisiert grundsätzlich die Vorstellung einer solchen Trennung:

Bei einem Werk wie diesem ist solcher Gegensatz nicht am Platze. Wenn die Dichtung vielleicht zunächst für die Zisterzienser von Kappel bestimmt gewesen sein sollte, so konnte deswegen einem Vortrag vor ›ritterlichem‹ Publikum nichts im Wege stehen. Umgekehrt wäre es entsprechend.¹⁴⁵⁰

Die Frage nach Auftraggeber (und daran anschließend dem intendierten Publikum) ist letztlich also nicht zu entscheiden, wurde, wie Mathias Herweg vermutet, vom Verfasser wohl »kalkuliert in der Schwebe«¹⁴⁵¹ gehalten, und muss entsprechend, wie es so häufig in der lange und kontrovers geführten, verschiedenste Dimensionen des Textes betreffenden Debatte um die Einordnung des *Barlaam* als geistliches oder weltliches Werk der Fall ist, unbeantwortet bleiben. Rudolf selbst gibt nur an, den Barlaam und Josaphat-Stoff nach dem Hinweis des Kappeler Abtes aufgenommen zu haben, da er in *[s]inen tagen / leider dicke vil gelogen / und die liute betrogen* (BJ, vv. 150ff.) habe, *mit trügelichen maeren* (BJ, v. 153). Sich und seinem Publikum *ze tröste* (BJ, v. 154) nimmt er es auf sich *diz maere* (BJ, v. 155) in *tiusche [zu] berihten* (BJ, v. 156). Der Stoffkreis um das Leben des indischen Prinzen Josaphat, den Rudolf für dieses Projekt bearbeitet und bei dem es sich um eine christliche Umformung der aus Indien stammenden Lebensbeschreibung des Siddhartha Gautama handelt,¹⁴⁵²

1448 Vgl. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, 1973, S. 189.

1449 Vgl. Art. ›Konversen‹, in: *LexMa*, Bd. 5, Sp. 1423f.

1450 Masser, *Bibel- und Legendenepik*, 1976, S. 159; vgl. dazu auch Green, *On the primary reception*, 1986, p. 151–180.

1451 Herweg, *Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche*, 2019, S. 6, der allerdings stark für ein höfisches Primärpublikum plädiert (vgl. ebd.).

1452 Belege für die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der indischen Buddha- und der christlichen Heiligenlegende reichen zurück bis ins 16. Jahrhundert. Seit dem 19. Jahrhundert wird in der Forschung vor allem eine Nähe zur *Lalitavistara*-Sutra angenommen, einer Buddha-Biographie entstanden im 3. Jahrhundert n. Chr. Als weitere mögliche ›Quellen‹ gelten außerdem »das ›Buddha-carita‹ des Asvaghosa, (Sanskrit, 2. Jh. n. Chr.), sowie die auf Pali geschriebenen ›Vorgeburtsgeschichten‹ oder ›Jataka‹ (seit dem 3. Jh. v. Chr.)« (für eine detaillierte Aufarbeitung der Verbreitungsgeschichte der Legende in-

erzählt von einem jungen Königssohn, der fernab von der Gesellschaft und von allen Widrigkeiten des Lebens behütet aufwächst, da sein Vater auf diese Weise seine Bekehrung zum Christentum zu verhindern sucht. Bei der Geburt des lange ersehnten Thronfolgers nämlich wird dem christenfeindlichen König Avenier geweissagt, dass der Sohn zugunsten eines Eremitendaseins auf das väterliche Erbe verzichten und sich in die Wüsteneinsamkeit zurückziehen wird. In seiner Isolation entwickelt Josaphat aber bald das Bedürfnis, die Welt außerhalb des Hofes kennenzulernen, und erwirkt unter der Auflage, dass seine Lehrmeister ihn *huoten uf dem wege, daz er iemer gesaehe dekeine sache smaehe und niemer vür in kaeme, swaz waere widerzaeme* (BJ, vv. 1154ff.), die väterliche Erlaubnis, den *palas* zu verlassen.¹⁴⁵³ Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen des Königs wird Josaphat durch die Konfrontation mit einem kranken, einem blinden und einem alten Mann in eine tiefe Sinnkrise gestürzt, woraufhin Gott den Eremiten Barlaam zu ihm schickt, der ihn umfassend im christlichen Glauben unterweist und anschließend tauft. Als Avenier davon erfährt, ergreift er verschiedene Maßnahmen, um den Sohn wieder vom christlichen Glauben abzubringen – Josaphat aber bleibt standhaft und erfüllt letztendlich die ihm auferlegten Aufgabe, den Vater zu bekehren und das Königreich zu missionieren. Nach dem Tode Aveniers folgt er der Weissagung entsprechend seinem Lehrer Barlaam in die Wüsteneinsamkeit, wo er bis zu seinem eigenen Ende ein entbehrungsreiches Einsiedlerdasein fristet, bevor er schließlich in das himmlische Königreich aufgenommen wird, für das er auf sein irdisches verzichtet hatte. Charakteristisch für den Stoff ist neben der referierten Rahmenhandlung¹⁴⁵⁴ außerdem seine Durchsetzung mit »kleinepisch-metadiegetische[n] Plots«, die in Form von »Gleichnisse[n], Exempla, Parabeln und antike[n] Mythen«¹⁴⁵⁵ in die Belehrungssequenzen und religiösen Disputationen eingestreut werden.

Der Stoff der Bekehrungslegende gelangte (über mehrere Zwischenstufen) in einer griechisch-byzantinischen Fassung¹⁴⁵⁶ in den Erzählfundus des abendlän-

klusive Entstehungs- und Verbreitungsstemma siehe die Dissertation von Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 2014, S. 5–57, hier S. 6f.)

1453 Vgl. Lambertus, *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 60f.

1454 Ausführlich mit der Technik des »tales within a tale« bei Rudolf von Ems beschäftigt sich der Beitrag von Matthias Meyer (*What's within a Frame*, 2015, p. 271–289, hier p. 271).

1455 Herweg, *Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche*, 2019, S. 9; einen Überblick über die gut zwanzig in die Rahmenhandlung eingebundenen Metadiegesen der lateinischen Vulgata-Version, die als Grundlage der Verbreitung des Stoffes in Europa gilt, bietet Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 2014, S. 400, außerdem Cordoni, *O favole o parole o storie*, 2011, S. 207–211 (die Metadiegesen werden in der Forschung häufig auch als Apologe bezeichnet; vgl. u. a. ebd., oder auch Hable, *In guter Nachbarschaft*, 2015).

1456 Rund um den sogenannten »byzantischen Roman« rankt sich eine Verfasserfiktion, die besagt, dass Johannes von Damaskus dessen Urheber gewesen sei. Diese Hypothese hat sich hartnäckig gehalten, wurde zuletzt durch Franz Dölger wieder plausibel zu machen versucht (vgl. *Der griechische Barlaam-Roman*, 1953) und findet sich, wenn auch nur als

dischen Mittelalters¹⁴⁵⁷ und trat mit der sogenannten Vulgata-Fassung,¹⁴⁵⁸ einer lateinischen Versdichtung des 12. Jahrhunderts, seinen Erfolgsgang durch Europa an. Auf ihr basieren mehrere gekürzte lateinische Prosafassungen, am prominentesten jene der *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine und des *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais.¹⁴⁵⁹ Diese drei Versionen dienten als Vorlage für einen Großteil der in Europa entstandenen volkssprachigen Bearbeitungen, von deren großer Verbreitung die bis heute erhaltenen *Barlaam*-Dichtungen u. a. aus dem Altfranzösischen, Mittellenglischen, Italienischen, Spanischen und Mittelhochdeutschen Zeugnis ablegen. So ist auch Rudolf von Ems, als er um 1225 seinen *Barlaam und Josaphat* verfasst, keineswegs der erste deutsche Bearbeiter des Stoffes. Otto II. von Freising schafft wahrscheinlich in den letzten Jahren des ausgehenden 12. Jahrhunderts¹⁴⁶⁰ seine in der Forschung als *Lau-*

Vermutung, noch im Lexikon-Artikel zu Otto II. von Freising im 5. Band des 2013 erschienenen Deutschen Literatur-Lexikon (vgl. Art. »Otto (II.) von Freising«, in: ebd., Sp. 223). In der Forschung wurden durchaus auch andere mögliche Verfasser diskutiert, so zum Beispiel Euthymios der Georgier und der griechische Mönch Johannes vom Sabaskloster. Im Zusammenhang mit Rudolfs *Barlaam*-Bearbeitung allerdings interessiert vor allem Johannes von Damaskus, da der mittelhochdeutsche Autor ihn als seinen direkten Vorgänger identifiziert: *Jóhannes hiez ein herre guot, / der trouc ze gote staeten muot: / von Damascô was er genant, / der diz selbe maere vant / in kriecheschen getiht. / ze latine erz rihte / durch got und durch alsolhe site, / daz sich die liute bezzern mite* (BJ, vv. 125–132). Die im europäischen Mittelalter als faktisch angenommene Vermutung einer Verfasserschaft durch den Damaskener geht wohl auf die sehr weit verbreiteten lateinischen Kurzfassungen in der »Legenda aurea« und dem »Speculum historiale« zurück, die beide Johannes als Autor der lateinischen Vulgata-Fassung angeben. Eine Verfasserschaft Johannes' steht rein zeitlich aber außer Frage. (Eine Übersicht über die verschiedenen Positionen zur Verfasserfrage des byzantinischen Romans bieten Peri, *Der Religionsdisput*, 1959 und Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 2014, S. 30–38; zur Verbreitung der Auffassung, Johannes sei der Autor der Vulgata-Fassung gewesen, vgl. ebd., S. 64.)

1457 Zwar sind die beiden »ersten christlichen Fassungen der Legende [...] georgische Texte«, die wahrscheinlich im 9. bzw. 10. Jh. n. Chr. entstanden sind und als »Vermittler zwischen der orientalisch-arabischen Tradition und dem griechisch-christlichen Text« gesehen werden, sie tragen aber noch deutliche Züge ihrer Vorgänger. Das betrifft unter anderem die Figurennamen – so trägt zum Beispiel erst im byzantinischen Roman die Figur des christlichen Bekehrers und Lehrers den Namen Barlaam (zu den georgischen Fassungen vgl. Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 2014, S. 25–29, hier S. 25, 27).

1458 Mit einer Überlieferung von über 90 Handschriften ist die sogenannte »Vulgata« zwar nicht die erste Übertragung des Barlaam-Stoffes ins Lateinische – gegenüber der singular überlieferten ersten Übersetzung aus dem 11. Jahrhundert aber doch die weitaus erfolgreichere (zur lateinischen Barlaam-Rezeption vgl. ebd., S. 58–76).

1459 Vgl. Art. »Barlaam und Josaphat«, in: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*, Bd. 1, 2011, Sp. 476f.

1460 Adolf Perdisch, der 1913 die Edition des *Laubacher Barlaam* besorgte, urteilt, Otto habe es »eher vor als nach 1200« unternommen, »das umfangreiche werk ins deutsche zu übertragen« (*Der Laubacher Barlaam*, 1913, S. XXVI). Auch eine spätere Entstehungszeit bis zum Tode Ottos im März 1220 ist aber möglich (vgl. Art. »Otto II. von Freising«, in: VL, Bd. 7, Sp. 224).

bacher Barlaam bezeichnete Versdichtung,¹⁴⁶¹ ebenfalls eine Bearbeitung auf Basis der lateinischen Vulgata-Fassung. Rudolf allerdings scheint Ottos *Barlaam* nicht gekannt zu haben.¹⁴⁶² Darüber hinaus existieren in der Volkssprache noch eine nur fragmentarisch überlieferte, unter der Bezeichnung *Zürcher Barlaam* bekannte Versdichtung (erhalten sind 432 Verse), mehrere Prosabearbeitungen und -übersetzungen der lateinischen Fassungen sowie zwei Prosaauflösungen von Rudolfs *Barlaam*.¹⁴⁶³ Unter anderem auch hierin erweist sich die deutliche Sonderstellung von Rudolfs Text innerhalb der deutschsprachigen Barlaam-Tradition. Ein weiteres Indiz für den Erfolg seiner Bearbeitung ist ihre relativ breite handschriftliche Überlieferung¹⁴⁶⁴ bei einer Anzahl von derzeit insgesamt etwa 50 bekannten Textzeugen. Davon enthalten 14 Handschriften den *Barlaam* vollständig,¹⁴⁶⁵ fünf geben ihn in Auszügen wieder¹⁴⁶⁶ und 31 überliefern ihn fragmentarisch¹⁴⁶⁷. In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist außerdem die Überlieferungssituation des Textes hinsichtlich seiner Kotexte, also die handschriftlichen »Textkonvois«¹⁴⁶⁸, innerhalb derer der *Barlaam* auftritt. Alleinige Überlieferung kommt, soweit sich das hinsichtlich der hohen Anzahl von Klein- und Kleinstfragmenten noch schließen lässt, nur fünf Mal¹⁴⁶⁹ vor (darunter eine

1461 Diese Bezeichnung verdankt der Text dem Aufbewahrungsort des einzigen Codex, der ihn überliefert, der Graf zu Solms-Laubach'schen Bibliothek (Laubach) (vgl. Handschriftencensus [<http://www.handschriftencensus.de/2649> (Stand 30.04.23)]).

1462 Vgl. Art. »Rudolf von Ems«, in: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter, Bd. 5, 2013, Sp. 395f.; Art. »Otto II. von Freising«, in: VL, Bd. 7, 1989, Sp. 223–225.

1463 Vgl. Art. »Rudolf von Ems«, in: VL, Bd. 8, 1992, Sp. 329–323, außerdem Art. »Barlaam und Josaphat«, in: VL, Bd. 11, 2004, Sp. 215–216; zu den innerhalb von Legendaren überlieferten deutschen Kurzfassungen des Stoffs siehe ebd., Sp. 216, und Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Legendare, 1986, S. 395f.; einen tabellarischen Überblick über die Verbreitung der didaktischen Binnenerzählungen des Barlaam-Stoffes in deutschen Fabelsammlungen (wie beispielweise Ulrich Boners *Edelstein*) bietet Cordoni, Barlaam und Josaphat, 2014, S. 442–444.

1464 Die folgenden Angaben über Zahlenverhältnisse und Status der Handschriften entstammen vollständig dem Handschriftencensus [<http://www.handschriftencensus.de/werke/321> (Stand 30.04.23)].

1465 Davon sind heute nur noch zwölf erhalten; der unter der Signatur Privatbesitz Heinrich Schreiber, Freiburg i. Br. (2) geführte Codex gilt als verschollen und Straßburg, Stadtbibl., Cod. B 144 ist verbrannt.

1466 Davon ist Codex Straßburg, Stadtbibl., Cod. A 94 zerstört.

1467 Der Handschriftencensus nennt 30 Fragmente; Constanze Cordoni aber erwähnt in ihrer Dissertation in einer Anmerkung ein weiteres, bisher nicht bekanntes *Barlaam*-Bruchstück, das »im Falz einer 1478 in Speyer gedruckten Inkunabel« der Oberösterreichischen Landesbibliothek Linz eingebunden sein soll. Eine Zugehörigkeit zu einem der bereits bekannten *Barlaam*-Fragmente kann nicht ausgeschlossen werden, weshalb die Gesamtzahl der überlieferten Handschriften nicht mit letzter Sicherheit angegeben werden kann (vgl. Cordoni, Barlaam und Josaphat, 2014, S. 200, Anm. 31).

1468 Kössinger, Barlaam und Josaphat deutsch, 2015, S. 212.

1469 In den folgenden Handschriften: Bonn, Universitätsbibl., Cod. S 502 (L); Freiburg i. Br., Universitätsbibl., Hs. 480 (D); Karlsruhe, Landesbibl., Cod. Donaueschingen 73 (A); Los

aufwändig illustrierte Handschrift aus der Werkstatt Diebold Laubers). In keiner der heute erhaltenen Handschriften ist der *Barlaam* mit anderen Texten Rudolfs überliefert, dafür augenfällig häufig in Sammelhandschriften, die auch Dichtungen des Strickers (8) und Konrads von Würzburg (6) enthalten.¹⁴⁷⁰ Auch in Kombination mit den großen Epikern Wolfram von Eschenbach (*Willehalm*)¹⁴⁷¹ und Hartmann von Aue (*Armer Heinrich*)¹⁴⁷², didaktischen Texten¹⁴⁷³ wie Konrads von Haslau *Der Jüngling* oder dem anonymen *Magezoge* und stärker geistlich orientierten Dichtungen (z. B.: Konrad von Heimesfurt, *Unser vrouwen hinvar*¹⁴⁷⁴ oder diversen Predigten¹⁴⁷⁵) ist Rudolfs *Barlaam* überliefert. Norbert Kössinger, der eine »alternative Zugangsweise zum ›Faszinationstyp‹ Legende vorschlägt, die konsequent vom Überlieferungsbefund ausgeht«¹⁴⁷⁶, nähert sich in seiner Projektskizze probeweise von den handschriftlichen »Kotexten« ausgehend dem Rudolfschen *Barlaam* und zeigt, indem er ein Raster (Einzeltext vs. Textkonvois, geistliche vs. weltliche Mitüberlieferung, Volltext- vs. ausschnitt-hafte Überlieferung, Chronologie) über die in einem aussagekräftigen Umfang erhaltenen Textzeugen legt, recht eindrucklich, dass

sich der Überlieferungsbefund in seinen großen Linien wie folgt systematisieren [lässt]: Einzeltextüberlieferung im 13. Jahrhundert, dann zunächst Teilüberlieferung in Sammlungen des frühen 14. Jahrhunderts, dann Ganztextüberlieferung in Kleintextsammlungen und schließlich Ganztextüberlieferung im Kontext herausragender Einzeltexte, wie dem ›Karl‹ und dem ›Willehalm‹.¹⁴⁷⁷

Wie dieser Befund zu deuten ist, lässt Kössinger weitgehend offen; deutlich werde seiner Meinung nach aber, dass bei Beachtung des Überlieferungskontextes eine klare Verortung des *Barlaam* innerhalb einer der »überkommenen *Schubladen*

Angeles, The J. Paul Getty-Museum, Ms. Ludwig XV 9 (I); Straßburg, Stadtbibl., Cod. B 144 [verbrannt] (B).

1470 Gemeinsame Überlieferung von *Barlaam* und Stricker (vgl. Holznagel, *Barlaam und der Stricker* in eyme Buche, 2002, S. 121–127; außerdem Schwab, *Die Barlaamparabeln*, 1966) in den folgenden Handschriften: Berlin, Staatsbibl., mgf 737; Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 72; Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 155; Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., Cod. germ. 19; Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 341; München, Staatsbibl., Cgm 16; München, Staatsbibl., Cgm 273; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2884; gemeinsame Überlieferung mit Konrad von Würzburg: Berlin, Staatsbibl., mgf 737, Bl. 19; Straßburg, Stadtbibl., Cod. A 94 [verbrannt]; Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 72; Heidelberg, Universitätsbibl., Cpg 341; München, Staatsbibl., Cgm 16; Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2884.

1471 Hamburg, Staats- und Universitätsbibl., Cod. germ. 19.

1472 Straßburg, Stadtbibl., Cod. A 94 [verbrannt].

1473 Cologny-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 72; München, Staatsbibl., Cgm 273.

1474 Berlin, Staatsbibl., mgf 20.

1475 Berlin, Staatsbibl., mgo 137.

1476 Kössinger, *Barlaam und Josaphat deutsch*, 2015, S. 211.

1477 Ebd., S. 220.

›weltlich‹ und ›geistlich‹¹⁴⁷⁸ nicht möglich und auch nicht sinnvoll sei. Kössinger bezieht sich dabei auf die bereits erwähnte Forschungsdiskussion um den *Barlaam*, die in ihrem Kern immer wieder um die Frage der akkuraten Einordnung des Textes innerhalb dieses Spektrums kreist.¹⁴⁷⁹

Die ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem *Barlaam* beginnt dabei mit den von Gustav Ehrismann 1919 publizierten *Studien über Rudolf von Ems*¹⁴⁸⁰, in denen er sich mit Prologen, Stil, Chronologie und Weltanschauung von Rudolfs Werk beschäftigt. Insgesamt betrachtet bestimmt diese Herangehensweise die germanistische *Barlaam*-Forschung bis heute: Umfassende Einzelstudien sind selten,¹⁴⁸¹ überwiegend wurde der *Barlaam* im Gesamtkontext der Rudolfschen Dichtungen oder der europäischen *Barlaam*-Tradition behandelt. Nachdem es seit Beginn der Neunzigerjahre des 20. Jahrhunderts relativ still um den *Barlaam* wurde, ist in jüngerer Zeit ein sanfter Anstieg des Interesses sowohl an Rudolfs Werk im Allgemeinen,¹⁴⁸² als auch am *Barlaam* im Speziellen zu verzeichnen – nach wie vor liegen zwar keine neuen monographischen Studien vor, es werden in den letzten Jahren vermehrt aber Einzelaspekte des Versromans in den Blick genommen.¹⁴⁸³ Dass sich der *Barlaam* bis heute nicht gerade großen

1478 Ebd., S. 218. [Hervorhebung im Original]

1479 Diskutiert wurde in diesem Zusammenhang zum Beispiel, ob der Rudolfsche *Barlaam* gattungstechnisch eher als Legendenroman, *contemptus-mundi*-Dichtung oder höfischer Roman zu bestimmen sei (siehe dazu den folgenden Forschungsüberblick).

1480 Ehrismann, *Studien über Rudolf von Ems*, 1919; davor stehen natürlich noch die beiden Editionen des Textes, die erste 1818 herausgegeben von F. K. Köpke, die zweite 1843 von Franz Pfeiffer (in der Reihe *Deutsche Neudrucke* 1965 mit einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp neu aufgelegt). An letzterer orientiert sich auch die Textanalyse der vorliegenden Arbeit.

1481 Vgl. die Dissertationen von Hannah Czizek (*Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat*, 1931) und Charlotte Nägler (*Studien zu ›Barlaam und Josaphat‹*, 1972).

1482 Siehe den jüngst in der Reihe ›Beihefte der ZfdA‹ erschienen Sammelband (*Rudolf von Ems*, 2020), der Beiträge zu Rudolf als Autor, seinem Werk und dessen Überlieferung versammelt.

1483 In dem von Matthias Meyer und Constanza Cordoní 2015 herausgegebenen Sammelband zur europäischen *Barlaam*-Tradition befassen sich immerhin sieben der Beiträge mit Rudolfs Adaptation des Stoffes: Constanze Geisthardt geht der Unmöglichkeit einer sprachlichen Vermittlung von Heil in Rudolfs Text nach und widmet sich auf dieser Basis auch der Frage nach der textinternen wie -externen didaktischen Intention des Legendenromans (vgl. *Nichts als Worte*, 2015, S. 101–139); Nina Hable untersucht ausgehend von Rudolfs Bearbeitung und dem *Laubacher Barlaam* die Trias der Metadiegesen *Das Einhorn*, *Die drei Freunde* und *Der Jahreskönig* in der deutschsprachigen *Barlaam*-Tradition (vgl. In guter Nachbarschaft, 2015, S. 161–189; Manfred Kern geht den Einflüssen höfischen und heldenepischen Erzählens im *Barlaam* nach und versucht zu zeigen, wie sehr »die ›Antiweltdichtung‹ gerade von der ›Weltdichtung‹, die sie zurückweist, infiltriert ist« (Das »Märchen« vom Widerstreit, 2015, S. 191–210, hier S. 191); den Textkonvois, innerhalb derer der *Barlaam* überliefert ist, widmet sich, wie oben bereits ausführlich dargestellt, Norbert Kössinger in seiner Projektskizze ›*Barlaam und Josaphat* deutsch‹ (2015, S. 211–226), während Volker Mertens sich mit Prolog und Epilog des *Barlaam* und den dort zur

wissenschaftlichen Interesses erfreuen kann, hängt sicher nicht zuletzt damit zusammen, dass ihm von Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung an der Vorwurf der Epigonalität¹⁴⁸⁴ und der Fadesse anhing – ein sich bis heute hartnäckig haltendes Urteil.¹⁴⁸⁵ Dementsprechend ist die Forschungslage zu

Anwendung kommenden, an der zeitgenössischen Predigtpraxis geschulten Ermächtigungsstrategien Rudolfs auseinander setzt, der als Laie zu legitimieren hatte, weshalb er sich das ausschließlich Geistlichen vorbehaltene Recht der Glaubensverkündigung anmaßte (vgl. Langweilige Heilige, 2015, S. 247–270); zuletzt ist noch auf den Beitrag von Matthias Meyer hinzuweisen, der sich mit der Erzähltechnik des Rahmens in der mittelalterlichen Literatur im Allgemeinen, bei Rudolf im Speziellen auseinandersetzt, um dann den Frauenpreis und die Episode um die syrische Prinzessin im *Barlaam* zu fokussieren (vgl. What's within a Frame, 2015, p. 272–289); abseits des genannten Sammelbandes seien außerdem zwei narratologisch orientierte Untersuchungen Mathias Herwegs zu Rudolfs *Barlaam* erwähnt (vgl. Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 1–31; Tradition, Neueuerung, Ambiguisierung, 2019, S. 309–331).

- 1484 Schon Georg Gottfried Gervinus sieht in seiner *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen* den Dichter des *Barlaam* als einen Epigonen der Gottfriedschen Schule und als Exempel für das »Aussterben der poetischen Stimmung in der Nation«, in dem nach dem Wegfall aller Freude an der weltlichen Dichtung »nicht einmal [...] ein frischer frommer Trieb« den »poetischen [...] ersetze«: »Den Barlaam zeichnet vor dem Gewöhnlichsten dieser Art nichts aus, als die größere Breite und jenes künstliche gezwungene Bestreben alles Dagewesene zu überbieten, womit gerade alle Wirkung verloren geht« (Geschichte der poetischen National-Literatur des Deutschen, 1840, S. 515–517, hier S. 516); ebenfalls als epigonale Dichtung ordnet noch über hundert Jahre später Ulrich Wyss den *Barlaam* ein, um damit die seiner Meinung nach vorliegenden Widersprüchlichkeiten und Brüche des Textes erklären zu können (vgl. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepeik, 1973, S. 213). Gegen den Epigonalitätsvorwurf wendet sich, ausgehend von seiner Interpretation des *Barlaam*-Prologs, Conrad Lutz. Es sei falsch, eine Dichtung nur im Hinblick auf die sogenannten Klassiker der höfischen Literatur zu beurteilen, sei es nun Gottfried oder Wolfram. Das verstelle den Blick auf die Eigenleistung des Textes und produziere »Fehleinschätzung[en]« – vor allem wo ein Textvergleich (auf ungesicherter Basis) den einen zum Vorbild erhebe und alle Abweichungen im anderen nur »als Einbußen« verstehe (Lutz, Rhetorica divina, 1984, S. 268–271, hier S. 269); zuletzt ausführlich allgemein mit Rudolfs Bild in der Literaturhistorie und dem »[für eine Zeit, zu deren literarischem Selbstverständnis das »Widererzählen«, die *imitatio* und *aemulatio* von Vorbildern [...] gehört«, anachronistischen Etikett des Epigonalen beschäftigt hat sich M. Herweg, Integration und Selbstkanonisierung, 2020, S. 21–48, hier S. 23; kritisch hinsichtlich des Urteils stilistischer Epigonalität in der Nachfolge Gottfrieds von Straßburg vgl. Benz, Rudolfs Stil, 2020, S. 49–52.

- 1485 So ereifert sich zuletzt Manfred Kern über Langatmigkeit und »Eintönigkeit« des Rudolfschen *Barlaam* (Das »Märchen« vom Widerstreit, 2015, S. 196), Volker Mertens vermisst die »Ob-überhaupt-Spannung«, wobei er diesen Mangel nicht allein Rudolfs Text, sondern allen Legendendichtungen attestiert (Langweilige Helden, 2015, S. 247), Mateusz Cwik erklärt sich die Widersprüchlichkeit in Rudolfs Text mit dessen Epigonalität (vgl. Poetik des Leibes, 2014, S. 348) und Matthias Meyer bezeichnet Rudolfs Umgang mit dem *Barlaam*-Stoff als »recht langweilig, unspektakulär und dennoch experimentell« (»Barlaam«, 2020, S. 90).

diesem immerhin in seiner Entstehungszeit hocherfolgreichen Text¹⁴⁸⁶ vergleichsweise überschaubar, gleichermaßen wie die im Zusammenhang mit ihm diskutierten Forschungsfragen. In ihrem Mittelpunkt steht die Gattungsdebatte (der *Barlaam* zwischen didaktischer Legende, *contemptus mundi*-Dichtung und höfischem Roman)¹⁴⁸⁷ und die damit verbundenen Fragen nach dem Adressatenkreis des Textes (monastisch oder weltlich) und der persönlichen Einstellung des Dichters zu den Themen Weltflucht und Weltentsagung.¹⁴⁸⁸

Gustav Ehrismann spricht von Rudolfs Dichtung als einer »didaktische[n] Legende«¹⁴⁸⁹, die vom Kampf gegen die Welt – *der welte widerstrit* (BJ, v. 16110) – handle. Die das Gesamtwerk Rudolfs bruchlos durchziehende Botschaft, wie sie sich zum Beispiel im Frauenpreis des *Barlaam* (vgl. BJ, vv. 11735–11870) zeige, sei die Erkenntnis der Vergänglichkeit des Lebens bei gleichzeitiger Anerkennung seines Werts:

[E]s ist die ernst-sittliche Überzeugung des Laien, die demütig den Abstand zwischen Menschlichem und Göttlichem empfindet, aber darum doch das Leben nicht für wertlos oder gar für verwerflich erachtet; Gott ist ja selbst der Schöpfer auch der irdischen Güter. [...] [D]as ist am Ende die Lebenserfahrung des einfachen Kaufmanns von Köln [...] und die des mächtigen Königs von England [...], das lehrt die Geschichte des Welteroberers und das bezeugt durch sein Leben der zum Mönch gewordene Königssohn, das auch ist schließlich der Sinn der Chronik, in welcher erzählt wird, wie ein Weltalter um das andere, ein Weltreich um das andere zergeht [...]¹⁴⁹⁰

1486 Johannes Erben hat in einem kurzen Beitrag zur *Barlaam*-Forschung mögliche Gründe für die große Beliebtheit des *Barlaam* im Mittelalter zusammenzutragen versucht und erklärt sich diese »verwunderliche Tatsache« aus dem »wirkungsvollen Sprachstil«, den »eindrucksvollen Gleichniserzählungen« und dem scheinbaren mittelalterlichen »Faszinationsort« Indien, der nicht nur als Schauplatz des *Barlaam* dient, sondern in der volkssprachigen Dichtung auch im *Parzival*, im *Herzog Ernst* oder dem Stoffkreis um Alexander den Großen eine Rolle spielt (Zu Rudolfs »Barlaam und Josaphat«, 1969, S. 33–39, hier S. 36f.).

1487 Nur Rudolfs *Guter Gerhard* ist in der Gattungsfrage noch umstrittener (vgl. kürzlich Philipowski, »Wer sich selbst erniedrigt, will erhöht werden«, 2020, S. 61).

1488 Vor dem Hintergrund der klassifikatorischen Herausforderung, vor die die Textsorte »Heiligenlegende« an sich schon stellt, mag das wenig verwundern (einen umfassenden, gleichzeitig kompakten Forschungsüberblick zur Problematik der Gattungsdefinition der Legende bietet der 2019 erschienene Beitrag von Daniel Eder [Von Wundern und Flatulenzen, 2019, S. 257–268]; hinzuweisen ist außerdem auf den ebenfalls 2019 erschienenen Band zum *Legendarischen Erzählen*, der aus der gleichnamigen DFG-Netzwerk-Kooperation hervorgegangen ist und besonders der »Vielgestaltigkeit« der Textsorte Rechnung trägt, die dem klassischen Verdikt der Legende als »Schemaliteratur« entgegensteht [Weitbrecht (u. a.), *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 13]).

1489 Ehrismann, *Studien über Rudolf von Ems*, 1919, S. 108.

1490 Ebd., S. 115f.

Ebenfalls vom Gesamtwerk Rudolfs ausgehend argumentiert Helmut de Boor in seiner Literaturgeschichte,¹⁴⁹¹ kommt aber zu einem anderen Urteil als Ehrismann, wenn er einen Entwicklungsprozess des Autors »von jugendlich-unbekümmerter Diesseitsbejahung durch eine religiöse Krise zu einer neuen, sicherer gegründeten Weltzuwendung«¹⁴⁹² festmachen zu können meint. Ausdruck der Krise sei der Rückgriff auf den geistlichen Stoff der »Büßerlegende«¹⁴⁹³ und zeige sich in der Selbstaussage des Erzählers im Prolog, sein Publikum bislang mit trughaften Erzählungen getäuscht zu haben (vgl. BJ, vv. 150–154). Sei es im *Guten Gerhard* noch Rudolfs Ziel gewesen, die Möglichkeit eines guten Lebens in der Welt darzustellen, träten im *Barlaam* »Welt und Gott [...] wieder dualistisch auseinander«¹⁴⁹⁴. De Boor zieht zur Untermuerung seiner Argumentation die Thematisierung der Minne, der »Krone des höfischen Daseins«¹⁴⁹⁵, im *Barlaam* heran und versteht ihre Abwertung als Beweis für die Zentralstellung des *contemptus mundi*-Gedankens in dieser Dichtung (auf Rudolfs Frauenpreis geht er in diesem Zusammenhang nicht weiter ein). Im späteren Schaffen des Dichters zeige sich eine weitere Verlagerung von Rudolfs Interessen weg von den Widersprüchlichkeiten geistlichen und weltlichen Lebens hin zum Gegensatz von Dichtung und Geschichte.

Dass ein solcher autobiographischer Ansatz, wie er sich bei De Boor findet, hochproblematisch ist, darauf hat man in der Forschungsdiskussion immer wieder hingewiesen und er wurde, mit wenigen Ausnahmen,¹⁴⁹⁶ verworfen. Schon Heinz Rupp meint in seiner 1959 erschienen Studie zu Rudolf von Ems *Barlaam* und seinem Prolog:

Man hat aus diesen Worten herausgelesen, Rudolf habe, selbst in einer religiösen Krise stehend, alle höfische Dichtung abgelehnt und sich gegen seine eigene Jugenddichtung [...] gewendet. Rudolfs Barlaamprolog ist also in derselben Weise interpretiert worden wie Hartmanns Gregoriusprolog. [...] Aber gerade diese Parallelität der Aussagen stimmt bedenklich; und sieht man sich weiter um, dann zeigt sich, daß diese Aussagen topischen Charakter tragen und daß es gefährlich ist, solche Verse biographisch auszuwerten.¹⁴⁹⁷

1491 Vgl. Helmut de Boor, *Geschichte der deutschen Literatur*, 1953, S. 176–187.

1492 Ebd., S. 177.

1493 Ebd.

1494 Ebd., S. 181.

1495 Ebd.

1496 So meint beispielsweise Albrecht Classen, eine Dichterklage müsse »nicht unbedingt«, könne aber wörtlich genommen werden, und vermutet hinter dem *Barlaam* »eine Auftragsarbeit, die Rudolf gerne übernahm, weil sich sein Sündenbewußtsein regte und er für seine früheren weltlichen Dichtungen Buße üben wollte« (Kulturelle und religiöse Kontakte, 2000, S. 215).

1497 Rupp, *Rudolf von Ems »Barlaam und Josaphat«*, 1959, S. 30f.

Für ihn steht Rudolfs *Barlaam* zwar in der direkten Nachfolge der *contemptus mundi*-Dichtung des 12. Jahrhunderts, allerdings in abgemilderter Form. Dass für Rudolf weniger die tatsächliche Weltentsagung von Bedeutung sei als vielmehr »der Weg, der zu diesem Ziel führt«¹⁴⁹⁸, zeige bereits die formale Gewichtung der Dichtung, die rein quantitativ der Weltflucht nur ein Neuntel des Gesamtumfangs zugestehe. Auch inhaltlich weise einiges darauf hin, dass dem *contemptus mundi* im *Barlaam* kein ganz so großes Gewicht zukomme. Dafür sprächen sowohl Barlaams Weigerung, den frisch bekehrten Josaphat sofort in die Wüsteneinsamkeit mitzunehmen – der junge Königssohn habe zunächst noch als *bredigaere* (BJ, v. 6571) und *lêrer* (BJ, v. 6572) in der Welt zu verbleiben –, ebenso wie der Umstand, dass Josaphat am Ende seines Lebens nicht für sein Einsiedler-Dasein eine Himmelskrone verliehen bekommt, sondern für die Bekehrung des Vaters (vgl. BJ, vv. 15700–15716). Auch argumentiert Rupp auf Basis der Erzählerkommentare, der Dichter identifiziere »sich nicht unbedingt mit den Idealen seines Helden«¹⁴⁹⁹. Wenn Rudolf in seinem Frauenpreis die generelle Verteufelung der Frau durch Theodas nicht einfach unkommentiert lassen kann oder sein eigenes Unvermögen eingestehen muss, an Josaphats Stelle den Verführungsversuchen der syrischen Prinzessin widerstehen zu können (vgl. BJ, vv. 12264–12289), zeige sich, dass der *Barlaam* für Rudolf weniger »Bekenntnisdichtung«¹⁵⁰⁰ als »Seelgerät«¹⁵⁰¹ sei, »Teil einer aktiven Buße des Dichters, der Gott mit dem Geschenk dieser religiösen Dichtung um Vergebung seiner Sünden bitten will«¹⁵⁰².

Nicht ganz zu Unrecht hat Helmut Brackert kritisiert,¹⁵⁰³ dass Rupp zwar De Boors Interpretation einer sich im *Barlaam* abzeichnenden religiösen Krise des Dichters ablehnt, im Grunde aber selbst »von der Vorstellung eines persönlich-individuellen Bekenntnisses her argumentiert«¹⁵⁰⁴, wenn er versucht, den sich vermeintlich vom *Guten Gerhard* zum *Barlaam* abzeichnenden Bruch in der Weltanschauung Rudolfs zurückweisen zu müssen, indem er dem Dichter unterstellt, sich vom Lebensentwurf seines Helden zu distanzieren. Brackert zufolge, der sich in seiner 1968 erschienenen Habilitationsschrift dem Verhältnis von Dichtung und Geschichte in Rudolfs Werk widmet¹⁵⁰⁵ und der »Frage nach

1498 Ebd., S. 17.

1499 Ebd., S. 26.

1500 Ebd., S. 32.

1501 Ebd.

1502 Ebd.

1503 Vgl. Brackert, Rudolf von Ems, 1968, besonders S. 58, 158–164, 208–234.

1504 Ebd., S. 216.

1505 Das sich in Rudolfs Gesamtwerk abzeichnende und von Text zu Text steigende Interesse für »Geschichte« – hier natürlich gemeint »in einem spezifisch mittelalterlichen Sinne« (S. 159) – zeichnet nach Brackert verantwortlich für die negative Beurteilung vor allem seiner letzten beiden Schöpfungen durch die Forschung. »Solange man Rudolfs dichter-

dem Realitätsgehalt der Dichtungen«¹⁵⁰⁶ Rudolfs nachgeht, sei der *Barlaam* nicht als persönliches Bekenntnis des Verfassers zu lesen, sondern als exemplarische Darstellung der Weltabkehr als ein mögliches Weltverhalten, das gleichberechtigt neben anderen steht.¹⁵⁰⁷ Diese Darstellung vollziehe sich in der Vermittlung einer Lehre, die gleichzeitig »Gegenstand [...] und Absicht der Dichtung«¹⁵⁰⁸ sei. Dementsprechend ist für Brackert hier keine Rede von Weltfluchtkritik: Josaphat repräsentiere ein Ideal, dessen »literarischer« Nachvollzug zur *bezzerrung der kristenheit* (BJ, v. 16103) beitragen soll. Dabei erweise sich

die Gültigkeit des Exempels [...] nicht an einer persönlich-existentiellen Entscheidung des Autors für dieses Lebensideal, sondern lediglich an der Konsequenz seiner Darstellung. Rudolf weiß, daß die *warheit* des Exemplums nicht davon berührt wird, ob es nachvollzogen wird oder nicht.¹⁵⁰⁹

Zu einer anderen Einschätzung kommt Xenia von Ertzdorff,¹⁵¹⁰ die in Anlehnung an Heinz Rupp ebenfalls eine Abschwächung der Absolutheit der Weltentsagung im *Barlaam* zugunsten einer für das von ihr angenommene weltliche Zielpublikum nachvollziehbaren Form zu erkennen meint. Rudolfs Bearbeitung schließe sich an eine Reihe von für Laien geschriebene europäische *Barlaam*-Versionen an, die sich von der »monastischen Tendenz«¹⁵¹¹ der griechischen Vorlage absetzten und eine Laienethik in den Mittelpunkt stellen würden. Dabei ist es ihr wichtig zu betonen, dass es sich bei Rudolfs Text nicht allein um eine weltliche, sondern um eine ausdrücklich »höfische Umformung des griechischen Mönchsromans«¹⁵¹² handelt, die Josaphat in seiner Funktion als vorbildlicher christlicher Herrscher in den Mittelpunkt stellt, während sein Rückzug aus der Welt zu verstehen sei als eine einmalige, »keine »reale« Nachfolge«¹⁵¹³ fordernde Entscheidung.

sches Schaffen als bloße Imitation der Großen versteht, als einen Versuch, deren Werke zu erreichen oder gar zu übertreffen, [...] solange muß man auch den Stab über eine literarische Entwicklung brechen, die sich mehr und mehr vom Vorbild der Meister löste« (S. 158) und andere Bestrebungen in den Mittelpunkt rückte (vgl. ebd., S. 158–164).

1506 Ebd., S. 6; auch wenn Brackert dem *Barlaam und Josaphat* in dieser Hinsicht am wenigsten Bedeutung beimisst, gab doch »die in Indien lokalisierte Legende [...] Rudolf schon vom Stoff her wenig Gelegenheit und Veranlassung, zeitgeschichtliche Anspielungen anzubringen« (S. 58), so sei der Text doch trotzdem Ausdruck für Rudolfs sich entwickelndes Geschichtsinteresse, da er eine umfassende Darlegung der Heilsgeschichte ermöglichte (vgl. ebd., S. 161).

1507 Vgl. ebd., S. 219.

1508 Ebd., S. 208.

1509 Ebd., S. 218.

1510 Vgl. Ertzdorff, Rudolf von Ems, 1967, besonders S. 192–216, 338–359.

1511 Ebd., S. 194.

1512 Ebd., S. 215.

1513 Ebd., S. 209.

Die höfisch geformte, menschliche ›güete‹ Josaphats dämpft die Härte seiner religiösen Unbedingtheit ab und erleichtert einem höfischen Publikum das Verständnis. [...] Die religiöse Unbedingtheit erhält eine ›höfische‹ Form, die höfische ›güete‹ wird zur universalen christlichen Geltung ›ausgeweitet‹. Damit erhält der klassische höfische Roman eine neue Ausprägung.¹⁵¹⁴

Und obwohl keines der gängigen höfischen Themen wie Minne, kriegerische Bewährung oder Ritterschaft im *Barlaam* eine Rolle spielt, sei er »doch eingeformt in die Welt christlich-höfischer Humanität«¹⁵¹⁵, wofür die Darstellung der Figur König Aveniers am prominentesten Zeugnis ablege, der von seinem Hass gegenüber dem Christentum abgesehen die Ideale höfischer Herrschaft verkörpere und damit gänzlich anders gezeichnet werde, als es in der lateinischen Vorlage der Fall sei.

In eine ähnliche Kerbe schlägt Rüdiger Schnell,¹⁵¹⁶ der den *Barlaam* ebenfalls im Rahmen einer Studie des Rudolfschen Gesamtwerks betrachtet, in welchem er, alle Texte überspannend, »die gleichen Problemstellungen und dieselben Motive«¹⁵¹⁷ wiederzufinden meint. Ausgehend von Rupps Urteil, doch dieses drastisch ausweitend, argumentiert Schnell, der Dichter sei dem Lebensentwurf seines Protagonisten skeptisch gegenübergestanden, da ihm jedwedes »maßlose Verhalten [...] verdächtig«¹⁵¹⁸ erschienen sei, auch die maßlose Hinwendung zu Gott. Dem weltflüchtigen Königssohn unterstellt er Egoismus: »Nur sich hat Josaphat im Auge, allein sein Seelenheil ist ihm wichtig.«¹⁵¹⁹ Zu diesem Egoismus nehme der Dichter eine Haltung der »innere[n] Distanz«¹⁵²⁰ ein, die unterschwellig den kompletten *Barlaam* durchziehe. Das äußere sich beispielsweise im Frauenpreis, in der (von der Vorlage abweichenden) Verleihung der himmlischen Krone für die Bekehrung des Vaters anstelle des Lebens in der Wüsteneinsamkeit, ebenso wie im Vorwurf des Barachias (vgl. BJ, vv. 14639–14660), dem vom König vor seiner Weltflucht auserwählten Thronfolger, der sich von Josaphat in jene Position gezwungen sieht, der jener selbst so verzweifelt zu entkommen versucht. »Nicht Weltflucht, sondern Weltbewältigung will Rudolf in seinen Werken darstellen, weil er in ihr die Aufgabe unsres Lebens sieht.«¹⁵²¹ Aus dieser weltfluchtkritischen Haltung des Dichters folge eine Aufwertung des weltlichen und eine Abwertung des geistlichen Lebens, wodurch Rudolf »so traditionelle

1514 Ebd., S. 349.

1515 Ebd., S. 213.

1516 Vgl. Schnell, Rudolf von Ems, 1969, besonders S. 84–115.

1517 Ebd., S. 5.

1518 Ebd., S. 85.

1519 Ebd., S. 89.

1520 Ebd., S. 106.

1521 Ebd., S. 92.

literarische Gattungen wie die Heiligenlegende und den höfischen Roman gedanklich erweiterte und einander annäherte«¹⁵²².

Auch Ulrich Wyss¹⁵²³ setzt sich in seiner Dissertation zur *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik* mit der Frage der Gattungszugehörigkeit des *Barlaam* und den Auswirkungen der höfischen Überformungen auf einen geistlichen Stoff auseinander. Er konstatiert zunächst, dass schon die Vulgata-Fassung in einigen Punkten vom gängigen Legenden-Schema abweiche, was sich nachvollziehbarerweise aus ihrem (für eine Legende) ungewöhnlichen Ursprung ergebe. Die umfangreichen lehrhaften Passagen wie die thematische Ausrichtung der lateinischen Legende würden unzweifelhaft auf ein monastisches Zielpublikum schließen lassen, für welches sie einen direkten Bezug zu den »eigenen Lebensprobleme[n]«¹⁵²⁴ geboten hätte. Die Rudolfsche Bearbeitung dagegen richte sich an ein »Ritterpublikum des 13. Jahrhunderts«¹⁵²⁵ und weise dementsprechende Anpassungen in der Textkonzeption auf:

Wenn ein höfischer Epiker seinem Publikum einen Roman vorlegt, muss er ja oder nein zur Welt sagen; das zeigt der Parzival, auch der Arme Heinrich. Aus der Handlung des Barlaam ist mit keinem Kunstgriff der Welt ein Ja zum Diesseits herauszulesen, was bedeutet, dass die Vorbildlichkeit des Königs Josaphat auf einer anderen Ebene liegen muss als die Parzivals oder Willehalms. Xenja von Ertzdorffs These, der Barlaam sei ein Roman, ist daher fragwürdig. Ist aber die Gegenthese, die das Werk umstandslos als Heiligenlegende verstehen will, unangreifbar?¹⁵²⁶

Um die Frage beantworten zu können, arbeitet Wyss mit idealtypischen Konstruktionen der Gattungen »Legende« und »(höfischer) Roman«. Die Legende konstituierte sich durch ein religiöses Moment (Andacht, Erbauung, Legitimierung) und stelle die Person des Heiligen in den Vordergrund einer göttlich gelenkten Wirklichkeit, in der es zu keinen ernsthaften (inneren) Konflikten komme. Die Heiligenfiguren sind vom Ende, vom Ausgang der Geschichte her motiviert, nicht psychologisch, und durchlaufen keine persönliche Entwicklung. Die Legende kenne darüber hinaus keine »ständische Exklusivität«¹⁵²⁷, könne aber in einzelnen Werken, wie bei der lateinischen Fassung der Barlaam-Legende gezeigt, »Bezüge [zu] ein[em] spezifische[n] Publikum«¹⁵²⁸ herstellen.¹⁵²⁹ Im

1522 Ebd., S. 115.

1523 Vgl. Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, 1973, S. 181–215.

1524 Ebd., S. 191.

1525 Ebd., S. 191; zu Wyss' Argumentation bezüglich der Frage nach dem Zielpublikum siehe oben.

1526 Ebd., S. 191f.

1527 Ebd., S. 21.

1528 Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, 1973, S. 21.

1529 Wyss stützt sich bei dieser Definition vor allem auf Wolpers, *Die englische Heiligenlegende*, 1964.

Gegensatz dazu sei gerade die ständische Bindung für den höfischen Roman gattungskonstitutiv, die Handlung werde formal durchkonstruiert (d. h. Reihung und Anzahl der Episoden sind nicht beliebig) und die Figuren seien psychologisch motiviert. Davon ausgehend untersucht Wyss in seiner Analyse des *Barlaam* vor allem den epischen Zusammenhang des Textes und die von Rudolf angewandten Mittel, um diesen zu gewährleisten. So stellt er unter anderem den Versuch einer »epischen Integration«¹⁵³⁰ der langen Unterweisungspartien in den Handlungsverlauf durch ihre Auflösung in Dialogsequenzen fest (z. B. der Religionsdisput [vgl. BJ, vv. 9159–11012], das Gespräch zwischen Josaphat und Theodas [vgl. BJ, vv. 12673–13280]), außerdem die Tendenz, Ereignisse nicht nur durch göttliche Fügung, sondern auch »innerweltlich«¹⁵³¹ zu motivieren (z. B. die Bekehrung Josaphats), eine gewisse formale Durchkonstruiertheit der Handlung und eine ambivalente Figurengestaltung (vor allem Aveniers). Gleichzeitig würden aber auch Mechanismen des legendarischen Erzählens wirken (Weltfeindlichkeit, kein Spannungsbogen, keine inneren Konflikte des Protagonisten).¹⁵³² Besonders die Erzählerkommentare seien Anzeichen für die Unvereinbarkeit der beiden Modelle, die Rudolf im *Barlaam* in eins zu führen versuche – »[...] wo der Widerspruch der Situation endgültig aufbricht, tritt er [Rudolf] die Flucht nach vorn an: indem er ihn explizit macht, ausspricht.«¹⁵³³ Prominentestes Beispiel dafür ist auch in Wyss' Argumentation der Frauenpreis. Nach der Bezeichnung aller Frauen als Teufelinnen in Theodas' Exempel vom blinden Königssohn (vgl. BJ, vv. 11623–11723) könne Rudolf nicht anders, als sich »von den Konsequenzen seiner weltfeindlichen Thematik«¹⁵³⁴ zu distanzieren.

Die »Ambiguitäten des Werks, sein Schwanken zwischen Erzählung und Belehrung, Roman und Legende«¹⁵³⁵ sieht Wyss begründet in der Epigonalität¹⁵³⁶ Rudolfs als Dichter einer in Wandlung befindlichen Zeit, in der »die Formen der höfischen Epik ihre prekäre Aktualität«¹⁵³⁷ verloren haben, gleichzeitig aber auch »noch keine neuen geschichtlichen Inhalte«¹⁵³⁸ zur Verfügung stünden, an denen eine Orientierung möglich wäre – so bleibe »Rudolf gar nichts anderes übrig als

1530 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, 1973, S. 192.

1531 Ebd., S. 207.

1532 Letzteres Urteil erstaunt, da Josaphat durchaus innere Konflikte durchlebt, beispielsweise wenn er mit der Versuchung durch die syrische Prinzessin ringt (vgl. BJ, vv. 12053–12340, besonders vv. 12247f.).

1533 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, 1973, S. 213.

1534 Ebd., S. 205.

1535 Ebd., S. 213.

1536 Zum Vorwurf des Epigontums in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Rudolfs *Barlaam* siehe oben.

1537 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, 1973, S. 213.

1538 Ebd., S. 213.

nach rückwärts zu blicken«¹⁵³⁹. Er kommt zu dem Schluss, dass es weder möglich sei, den *Barlaam* auf einen »konsistenten, identischen Gattungsbegriff«¹⁵⁴⁰ zu bringen, noch sinnvoll, da jeder Versuch dazu führe, die Widersprüchlichkeiten des Texts zu übersehen.

Der *Barlaam* ist eine episierende Legende, ein didaktischer Roman, ein legendäres Epos oder was immer; jedenfalls ein legendenartiges sujet, das im Stil des höfischen Romans konzipiert wurde.¹⁵⁴¹

Wyss' Analyse zeigt überzeugend, dass Rudolf Erzählstrategien der (höfischen) Romantradition für seine Legendenbearbeitung nutzt. Auch eine gewisse Überformung des Stoffs anhand höfischer Leitvorstellungen scheint nicht von der Hand zu weisen zu sein. Dass diese Beobachtungen nicht unbedingt mit einer Abwertung des *contemptus mundi*-Ideals durch den Dichter einhergehen müssen, darauf hat zuletzt Corinna Biesterfeldt¹⁵⁴² hingewiesen, die im Rahmen ihrer Analyse der Schlusspassage des Romans eine Neubewertung von Josaphats Rückzug aus der Welt vornimmt. Ihre Interpretation setzt bei der Ankündigung der bevorstehenden Weltflucht durch den Protagonisten an, der nach dem Tod des Vaters seine Aufgabe in der Welt für beendet ansieht. Weder der Protest der Fürsten (vgl. BJ, vv. 14590–14593), noch die Einwände des vormaligen Hofmannes Barachias gegen seine Ernennung zum König sind dabei ihrer Meinung nach als implizite Kritik am Vorhaben des Heiligen zu verstehen. »Indem er [Barachias] sich zunächst weigert, an eine Herrschaftsübernahme überhaupt nur zu denken, qualifiziert er sich im Sinne der das Werk bestimmenden Lehre auf das vortrefflichste.«¹⁵⁴³ Das in der Forschungsdiskussion häufig als Ratlosigkeit interpretierte Schweigen Josaphats auf die Ablehnung des vorgesehenen Thronfolgers liest Biesterfeldt als Abschluss seiner letzten Amtshandlung als König:

Legt man [...] das Gewicht auf die für Josaphat hier zum letzten Mal verwendete Königstitulatur (*Dô sweic der künic Jôsaphât*), dann erschließt sich ein anderer Sinn: Nachdem die Herrschaftsverantwortung dem Nachfolger übertragen ist, ist der Schritt der Entsagung unwiderruflich vollzogen, Josaphat ist nicht länger König [...].¹⁵⁴⁴

Vor dem Hintergrund ihrer Überlegungen kommt sie zu dem Fazit, der *Barlaam* sei »als eine[] mit am höfischen Roman geschulten Gestaltungsmitteln arbei-

1539 Ebd., S. 213.

1540 Ebd., S. 214.

1541 Ebd.

1542 Vgl. Biesterfeldt, *Der Rückzug aus der Welt*, 2004, S. 84–108.

1543 Ebd., S. 91.

1544 Ebd., S. 92. [Hervorhebung im Original]

tende Neufassung eines vom *conversio*-Gedanken beherrschten, traditionsreichen Legendenstoffs«¹⁵⁴⁵ zu lesen.

Einen überaus aufschlussreichen, von Rudolfs Erzähltechnik¹⁵⁴⁶ ausgehenden und dabei auch die *mouvance* der Textüberlieferung und den *Laubacher Barlaam* als Vergleichslektüre miteinbeziehenden Interpretationsvorschlag hat zuletzt Mathias Herweg vorgelegt, der vor allem durch seine konsequente Weigerung besticht, die narrativen Ambivalenzen und Bruchstellen der Erzählung unter den Vorzeichen der Epigonalität und des dichterischen Unvermögens Rudolfs zu lesen. Stattdessen deutet er nach einer eingehenden Analyse der komplexen Konstruktion verschachtelter Erzählebenen,¹⁵⁴⁷ die sich vor allem durch die Verknüpfung von Rahmenhandlung und Metadiegesen ergeben und kunstfertig zum Transport divergierender, teilweise auch kontradiktorischer Normpositionen genutzt werden, die Widersprüchlichkeiten und ideologischen Inkonsistenzen als gezielte »Sinnpluralisierung«¹⁵⁴⁸ der Rudolfschen Bearbeitung. Vor dem Hintergrund der »Tendenz zur Auflösung des linear-teleologischen in zyklisch-episodisches Erzählen«, der »Pluralisierung der Kohärenz stiftenden und verbürgenden Erzähl(er)instanz« und der »Hybridisierung des Helden«¹⁵⁴⁹ wendet er sich gegen eine Einordnung des Textes als Heiligenlegende oder auch als Legendenroman, denen solche Verdunkelungs- und Veruneindeutigungsstrategien fremd seien. Im Anschluss an Rupp und gegen die Deutung von Corinna Biesterfeldt sieht Herweg vor allem die seiner Meinung nach in Erzählerkommentaren und auf Handlungsebene durchscheinende Kritik am Weltfluchtverhalten des Protagonisten als Zeichen für Rudolfs Verweigerung einer »jede[n] Harmonisierung des im Stoff angelegten Konflikts«¹⁵⁵⁰ zwischen Weltbejahung und -entsagung. Auch wenn Herweg nicht in allen Punkten gefolgt werden kann – so lässt der Text meiner Meinung nach auch die Bewertung der Josaphat-Figur absichtlich offen und zieht den weltflüchtigen Königssohn gerade

1545 Ebd., S. 13.

1546 Vgl. dazu zuletzt auch den Beitrag von Matthias Meyer (»Barlaam«, 2020, S. 89–102), der interessante Einzelbeobachtungen zu Rudolfs Erzähltechnik, beispielsweise zur Zeitstrukturierung oder zum Dialogischen als Erzählprinzip enthält; in seinem Gesamtentwurf gelingt es Mathias Herwegs kontrastivem und quellenkritischem Ansatz aber deutlich besser zu überzeugen.

1547 Dem Text kommen drei Erzählebenen zu: zunächst die Ebene des »primäre[n] extradiegetische[n] Erzähler[s]«, der für »Rahmenerzählung und »framing« verantwortlich zeichnet, hinzukommen »[s]ekundäre Erzähl- und Redeinstanzen«, die die Inhalte des Erziehungsgeschehens referieren (z. B.: Barlaam, Avenier, Josaphat), und »[t]ertiäre Instanzen«, die auf Ebene der Metadiegesen »auf die Diegese bezogene Lehren der sekundären Stimmen« (Herweg, Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 11 [Hervorhebungen im Original]) formulieren.

1548 Ebd., S. 25.

1549 Ebd., S. 8.

1550 Ebd., S. 23.

nicht so eindeutig »ins Zweilicht«¹⁵⁵¹, wie der Interpret glauben macht –, ist die grundlegende Deutung des Texts als »Versuch einer höfischen Zähmung«¹⁵⁵² der »per se unhöfischen Asketenlegende«¹⁵⁵³ und als ein »Spielfeld von Ambiguitäten«, das bezüglich der Rangordnung der zur Diskussion gestellten Lebensformen von Deutungsoffenheit geprägt ist, sehr überzeugend.

Für die Analyse der Erziehungskonstellation des *Barlaam* haben die geschilderten Überlegungen zu Werkintention, Normposition des Autors und Gattungsfrage insofern Bedeutung, als Rudolfs Erzählprogramm der Ambivalenz und Sinnpluralisierung zum einen mitzubedenken ist, wenn in der Folge aus Gründen der Einfachheit und in Ermangelung eines besseren Gegenvorschlags weiterhin vom *Barlaam* als einem Legendenroman gesprochen wird,¹⁵⁵⁴ zum anderen zeitigen die beschriebenen narrativen Effekte Auswirkungen auch auf die Gestaltung der Figuren des pädagogischen Dreiecks Avenier – Josaphat – Barlaam. Am deutlichsten tritt das an der Zeichnung der Königs- und Vaterfigur Avenier zutage, der mit »sich nähern/annähern« das Prozesshafte seiner Bekehrung bereits im Namen¹⁵⁵⁵ trägt. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, wie stark Rudolf in Abweichung von der Vorlage und dem Legendenschema entgegend, ¹⁵⁵⁶ das Avenier die Rolle des Tyrannen und »widergöttlichen Machthabers« zuweist, »der die Christen verfolgt und martert«¹⁵⁵⁷, die Figur des heidnischen Herrschers psychologisiert, ihn in seiner komplexen »dynasti-

1551 Ebd., S. 26.

1552 Ebd., S. 16; dabei betont Herweg, dass Rudolf gerade sein Programm der höfischen Überformung geschickt so gestaltet, dass es leicht zurückgenommen werden kann; eine Möglichkeit, von der, wie ein Blick in die Überlieferung zeigt, auch nicht selten Gebrauch gemacht wurde. So werden der in Form eines Erzählerkommentars eingebrachte Frauenpreis oder Rudolfs Äußerungen zur Episode um die syrische Prinzessin in einigen Handschriften gekürzt oder getilgt. Nichtsdestotrotz steht nicht in Zweifel, dass die höfische Bearbeitung den primären Bearbeitungsentwurf darstellt (vgl. ausführlich auch zur Möglichkeit zweier Textfassungen ebd., S. 18–20).

1553 Ebd., S. 15.

1554 Vgl. dazu auch den Vorschlag in der aus der Arbeit des DFG-Netzwerks hervorgegangenen Buchpublikation *Legendarisches Erzählen*, ausgehend von einem »offene[n] Textkonzept«, das das »Vitenschema des Heiligenlebens« zur Grundlage nimmt und legendarisches Erzählen »weniger auf eine feste literarische Form als auf eine Praxis« bezieht, sich auf keine spezielle Textsorte festzulegen (Weitbrecht [u. a.], *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 13f.). Der *Barlaam*, als die Geschichte des Lebens des Heiligen Josaphat, fiel diesem Ansatz folgend also immer noch definitiv unter das Paradigma legendarischen Erzählens (vgl. zur Formel des »legendarischen Erzählens« auch Strohschneider, *Texttheiligung*, 2002, S. 109–147; Eder, *Von Wundern und Flatulenzen*, 2019, S. 257–392).

1555 Vgl. Herweg, *Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche*, 2019, S. 28.

1556 So beispielsweise Karin Cieslik, die Avenier als brüchige Mischversion der Legendentypen »Verfolger« und »liebender Vater« interpretiert (vgl. *Die Legenden Rudolfs von Ems*, 1986, S. 193–203).

1557 Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*, 1973, S. 18.

sche[n], politische[n] und religiöse[n]«¹⁵⁵⁸ Motivlage nachvollziehbar macht und in der Drastik seiner Handlungen massiv entschärft.¹⁵⁵⁹

Rudolf stärkt die im Stoff angelegten positiven Züge des Königs und nimmt die negativen quantitativ wie qualitativ zurück. Auch im Despotischen handelt Avenier kaum je aus Willkür und Lust an der Grausamkeit, vielmehr aus irrgeliteter Vaterliebe und dynastischer Sorge.¹⁵⁶⁰

Er wird als idealer höfischer König eingeführt – weise (vgl. BJ, v. 199), schön (vgl. BJ, v. 218) und *der welte ein spiegelglas* (BJ, v. 228) –, der sich mit klugen Ratgebern umgibt, als *milte* und von *hohem muote* (BJ, v. 209) beschrieben wird und viele erfolgreiche Kriegszüge angeführt hat (vgl. BJ, vv. 232f.). Wyss sieht ihn analog zum Typus des »edle[n] Heide[n]« konzipiert, der sich zwar durch sein Heidentum und seinen Christenhass desavouiere, aufgrund seiner »höfischen Humanität«, die ihn immer wieder von Akten gnadenloser Grausamkeit zurückschrecken lasse, aber »fortwährend aus seiner Legendenrolle«¹⁵⁶¹ zu fallen drohe. Hingewiesen wurde in diesem Zusammenhang auch auf die typologische Dimension des Charakters, der in seinem natürlich fehlgeleiteten, aber deutlich vorhandenen religiösen Eifer den Sohn vorwegnehme, um letztlich von ihm überwunden zu werden.¹⁵⁶²

Avenier zeigt sich als liebender Vater, höfischer Herrscher, christenhassender Tyrann, edler Heide und, zuletzt, bekehrter Sünder also im Schnittpunkt diverser, sich teilweise auch entgegenstehender Figurationen, die ihn zu einer ambivalenten, gleichzeitig aber auch für Erzähler wie Publikum nachvollziehbaren Gestalt machen, wo es um die Auseinandersetzung mit seinem Sohn geht. Darauf wird in den Ausführungen zum Generationenkonflikt als Heiligungsstrategie noch zurückzukommen sein. Nachfolgend soll in einem vorausgehenden Schritt aber zunächst das dual konzipierte Erziehungsmodell des Rudolfschen *Barlaam* einer eingehenden Betrachtung unterzogen und gezeigt werden, inwiefern es um die Faktoren *lère* und *gnade* kreist.

1558 Herweg, Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 29.

1559 So werden Folterszenen (im Vergleich zum *Laubacher Barlaam*) stark gekürzt und ohne krude Details dargestellt (vgl. ebd., S. 29).

1560 Ebd., S. 28.

1561 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik, 1973, S. 18.

1562 Vgl. u. a. Wisbey, Zum Barlaam und Josaphat, 1955, S. 298f.; Ertzdorff, Rudolf von Ems, 1967, S. 340.

4.1.1. *lêre* und *gnade* – Das Erziehungskonzept des *Barlaam*

Josaphats Weg zur Erfüllung seiner Bestimmung, die Bekehrung seines Vaters und des indischen Volkes, ist lang, beschwerlich und voller Wendungen. Nicht nur einmal ist göttliche Intervention nötig, damit der Gang der Dinge, wie von der Zeugung des späteren Heiligen an vorgesehen, seinen prädisponierten Lauf nehmen kann. Dabei zeigt sich der junge Held nicht nur als diversen übernatürlichen Einflüssen ausgesetzt (Gott, Teufel, magische Kräfte), seine Entfaltung zu der Person, die von Geburt an aus ihm werden soll, ist auch das Ergebnis verschiedenlicher erzieherischer Einwirkungen. Der in diesem Zusammenhang von Rudolf hervorgehobene, semantisch stark variiende Begriff ist *lêre*. Josaphats Erziehungsgeschichte zeichnet sich durch die diskontinuierliche, etappenweise Vermittlung von Wissensbeständen aus, die nicht von ungefähr an den Wissenserwerb im *Parzival* erinnert, wachsen beide Zöglinge doch in informationsregulierten Isolationsräumen auf,¹⁵⁶³ deren Errichtung die Exklusion bestimmter »Kenntnisse, Fertigkeiten und Motive«¹⁵⁶⁴ bzw. deren Erwerb zum Ziel hat. Es wurde bereits erwähnt, dass der isolierende Vater des *Barlaam* dabei allerdings, anders als Herzeloide, seinem Sohn durchaus eine Erziehung zukommen lässt.

der künic hiez zuozim dô gân
liute, die sîn solden phlegen
und an rechter lêre wegen.
die schoensten liute, die man vant
gewahsen über al sîn lant,
die liez er bî dem kinde.
(BJ, vv. 876–881)

Im Auftrag des Vaters erhält Josaphat eine einem zukünftigen König angemessene Erziehung und erweist sich, ganz dem *puer senex*-Topos entsprechend, als ausgesprochen gelehriger Schüler, dessen *sinnerîchiu wort* (BJ, v. 958) bald schon die seiner Meister übertreffen. Das ihm vom Text mehrfach zugeschriebene, hervorstechende Attribut ist das der *wîsheit* (BJ, v. 959, 963, 967), die ihn bald an die Grenzen des von Avenier sorgsam eingehegten Wissenshorizonts stoßen lässt. In seiner Isolation beginnt er sich Fragen zu stellen über die Beschaffenheit der Welt und ihre Erschaffung (vgl. BJ, vv. 990–1008), auf die er von seinen Lehrern keine zufriedenstellenden Antworten zu erhalten scheint. Das Gebot des Vaters, allen Kummer und alles Leid, das Wissen über menschlichen Verfall und

1563 Bei Rudolf ist die Rede von einem eigens für Josaphat erbauten *palas* (BJ, v. 869), ein »repräsentatives Wohngebäude einer Burg« (Lambertus, *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 58), in dem der Junge ab seinem siebten Lebensjahr untergebracht wird.

1564 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 34.

Sterblichkeit von ihm fernzuhalten, gibt den Auskunftsmöglichkeiten der Meister einen engen Rahmen vor.¹⁵⁶⁵ Entsprechend einschneidend ist das Erlebnis für Josaphat, als er endlich den Königshof verlassen darf und gegen alle Vorsichtsmaßnahmen seines Erziehungspersonals mit menschlichem Elend in Form von Krankheit, Alter und Tod konfrontiert wird. Jagen ihm der Anblick eines Aussätzigen und eines Blinden schon einen großen Schrecken ein (*der schric was im ze herzen komen, / dâ von im vreude wart benommen* [BJ, vv. 1221 f.]), so stürzt ihn die *lêre* (BJ, v. 1319) seiner Meister über die Endlichkeit allen Lebens in eine Sinnkrise:

er sprach: »[...]
owê mir armen unde owê!
muoz ich nâch dirre selben ê
mit dem tôde ouch sterben,
wie sol ich danne werben?
owê, swenn ich verdirbe
und an dem lîbe erstirbe,
wer gedenket danne mîn?
owê! sol aber iender sîn
ein ander welt, in der ich lebe,
diu leben mir nâch tôde gebe,
oder sol ich sô verderben
und alsô gar ersterben,
daz von mir iht werde
wan ein blôziu erde?
waz bin ich denne, waz sol ich?«
alsus begunde er klagen sich.
(BJ, vv. 1325–1340)

Nach außen hin Frohgestimmtheit heuchelnd, bedrückt ihn insgeheim fortwährend das Wissen über seine Sterblichkeit und er distanziert sich von den weltlichen Leitmaßstäben, an denen der Vater sein Leben ausrichtet und die er auch ihm anerzogen hat: *weltlich[] ruom* und *leben, êre, richtuom* (BJ, vv. 1377 f.) erscheinen ihm als *ein üppekheit* (BJ, v. 1376). Josaphats Begegnung mit menschlichem Elend und die anschließende Erkenntnis seiner Sterblichkeit liest sich geradezu wie das Paradebeispiel eines Schlüsselereignisses, wie es in den methodischen Vorüberlegungen der vorliegenden Arbeit nach den Theorien von Fogt¹⁵⁶⁶ und Herrmann¹⁵⁶⁷ beschrieben wurde, und das eine solche Wirk-

1565 Dazu Hendrik Lambertus: Aus dem »Komplex von Grundfragen über seine [Josaphats] persönliche Existenz im Speziellen und den Ursprung der Welt im Allgemeinen erwächst schließlich seine Bitte an den Vater, die Welt mit eigenen Augen erfahren zu können« (Der Weg aus der Welt, 2011, S. 59).

1566 Vgl. Fogt, Politische Generationen, 1982.

1567 Vgl. Herrmann, Das Konzept der ›Generation‹, 1987.

mächtigkeit entfaltet, dass es die Umstrukturierung des mentalen Wirklichkeitsmodells einer Person herbeiführt. Die Kenntnisse und Motive des jungen Protagonisten werden fundamental neu ausgerichtet, die Werte der vermittelnden Generation verworfen. Josaphat ist wie aus der Welt gefallen und orientierungslos – Lambertus spricht von einem »existentielle[n] Sinnvakuum«¹⁵⁶⁸. Das alte Lebensmodell ist ihm fragwürdig geworden, ein neues zu entwickeln ist er allein nicht im Stande. Da erbarmt Gott sich seiner und schickt ihm *sinen boten* (BJ, v. 1388), dessen *lêre* den Prinzen *ûf rehte wege* (BJ, v. 1390) weisen soll. Hier nun beginnt der zweite Erziehungsvorgang im Leben des Zöglings, der ganz unter dem Verdikt der Vermittlung des christlichen Glaubensgeheimnisses steht und seinen Lebensentwurf neu und den Erziehungszielen des Vaters entgegengesetzt ausrichtet. Der sich daraus entspinnde intergenerationelle Konflikt, der dabei immer ein pädagogischer bleibt, weil es beiden Parteien um die vermittelnde Einwirkung auf den und die Belehrung des Opponenten zu tun ist, ist unweigerliche Konsequenz dieses sekundären Erziehungsprozesses. Dabei zeigt eine quantitative Auswertung des verwendeten Wortschatzes aus dem mittelhochdeutschen Wortfeld ›Erziehung‹¹⁵⁶⁹ sowohl in Anzahl als auch genereller Verteilung im Werktext die Zentralstellung des Unterweisungsgedankens für den gesamten *Barlaam*:

- **Subjekt der Vermittlung:** *meister*¹⁵⁷⁰ (108), *lêrære* (13), *râtgebe* (6) / *trüegerât* (1)
- **Subjekt der Aneignung:** –
- **Objekt der Vermittlung:** *lêre* (330), *rât* (151), *bischaft* (7)
- **Vorgang der Vermittlung:** *wîsen* (21) / *bewîsen* (11) / *underwîsen* (2), *râten* (22), *erziehen* (1), *manen* / *ermanen* (9), *wîzzen lâzen* (3)
- **Vorgang der Aneignung:** *bezzern* (8), *lernen* (9)
- **Ergebnis von Vermittlung und Aneignung:** *meisterschaft* (37), *bezzerrunge* (13), *kunst* (45), *zuht* (16)

1568 Lambertus, *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 63.

1569 Die Angaben zur Häufigkeit des jeweiligen Lemmas im Text sind übernommen aus der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank (MHDBDB) [<http://www.mhdbdb.sbg.ac.at> (Stand 30.04.2023)].

1570 Zur Semantik der Begriffe *meister* und *meisterschaft* im *Barlaam* vgl. Manuwald, »Gotes kunst – des tiuvels kunst«, 2009, S. 62–65; sie stellt fest, dass die Verwendung des Wortes *meister* »zwischen einem technischen und einem im christlichen Glauben verankerten Konzept« changiert. Dabei werden im *Barlaam* »[i]m Allgemeinen [...] alle als Meister bezeichnet, die sich durch hervorragendes Können auszeichnen, jedoch wird durch die Abwertung bestimmter heidnischer Meister deutlich, dass wahre Meisterschaft sich vom christlichen Gott herleitet. Daher kann es auch ›falsche Meister‹ geben« (ebd., S. 65).

Die Auswertung des verwendeten Erziehungsvokabulars unterstützt mit einer Anzahl von 330 Token des geradezu leitmotivisch verwendeten Lemmas *lère*¹⁵⁷¹ schon auf Ebene der Textoberfläche das Verdikt der Forschung, die Vermittlung von *lère* sei sowohl als zentraler »Gegenstand« als auch »Absicht«¹⁵⁷² des Textes zu betrachten.¹⁵⁷³ Bereits im Zuge des Prologgebets,¹⁵⁷⁴ in dem der Verfasser um göttlichen Beistand bei seinem dichterischen Vorhaben bittet, offenbart sich die schillernde Semantik¹⁵⁷⁵ und zentrale Bedeutung des Begriffs innerhalb des *Barlaam*:

1571 Vgl. BJ, vv. 107, 112, 115, 140, 179, 269, 302, 346, 350, 442, 525, 800, 878, 888, 921, 948, 957, 1068, 1319, 1375, 1406, 1559, 1589, 1627, 1650, 2089, 2093, 2128, 2284, 2538, 2744, 2750, 2758, 2762, 2772, 2996, 3043, 3052, 3054, 3057, 3065, 3067, 3071, 3074, 3083, 3093, 3121, 3123, 3126, 3131, 3172, 3178, 3254, 3255, 3347, 3352, 3449, 3629, 3695, 3449, 3807, 3823, 3917, 3943, 4005, 4007, 4027, 4149, 4157, 4177, 4409, 4432, 4458, 4500, 4528, 4531, 4541, 4548, 4562, 4592, 4761, 4763, 5192, 5299, 5308, 5313, 5316, 5327, 5334, 5343, 5348, 5364, 5366, 5370, 5376, 5380, 5407, 5426, 5436, 5440, 5443, 5449, 5453, 5459, 5462, 5468, 5472, 5477, 5489, 5522, 5673, 5686, 5691, 5695, 5710, 5722, 5750, 5895, 5945, 5950, 6073, 6092, 6109, 6134, 6188, 6225, 6246, 6514, 6568, 6572, 6458, 6514, 6568, 6672, 6689, 6697, 6709, 6714, 6722, 6796, 6919, 7050, 7123, 7133, 7163, 7167, 7178, 7181, 7194, 7228, 7347, 7366, 7369, 7417, 7426, 7443, 7452, 7591, 7594, 7598, 7663, 7826, 7908, 7978, 8030, 8048, 8055, 8066, 8072, 8080, 8112, 8121, 8209, 8246, 8248, 8252, 8260, 8370, 8393, 8409, 8476, 8489, 8509, 8683, 8711, 8716, 8720, 8749, 8891, 8970, 8977, 9057, 9066, 9072, 9077, 9097, 9285, 9831, 9889, 9890, 10294, 10300, 10715, 10716, 10829, 10860, 10869, 10871, 10873, 10874, 10876, 10882, 10885, 10892, 10921, 10922, 10973, 10981, 11036, 11042, 11098, 11107, 11134, 11159, 11223, 11234, 11279, 11356, 11372, 11514, 11536, 11545, 11553, 11619, 11644, 11770, 11967, 11999, 12008, 12022, 12146, 12173, 12189, 12222, 12664, 12671, 12735, 12755, 12968, 12971, 12978, 12983, 13032, 13036, 13038, 13055, 13069, 13194, 13249, 13277, 13291, 13226, 13330, 13355, 13480, 13494, 13542, 13556, 13572, 13580, 13618, 13620, 13621, 13639, 13656, 13658, 13785, 13787, 13851, 13901, 13905, 13993, 14061, 14071, 14080, 14083, 14127, 14130, 14307, 14547, 14551, 14553, 14558, 14568, 14642, 14652, 14677, 14741, 14741, 14820, 15403, 15428, 15435, 15516, 15545, 15585, 15597, 15617, 15622, 15683, 15721, 15756, 15786, 15799, 15846, 16071, 16096, 16113, 16118, 16127, 16128.

1572 Brackert, Rudolf von Ems, 1968, S. 208; in Anschluss an Brackert vgl. Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, 1973, S. 211f.; davor schon Ehrismann, der vom *Barlaam* als einer »didaktische[n] Legende« (Studien über Rudolf von Ems, 1919, S. 108) spricht; vgl. außerdem Ertzdorff, Rudolf von Ems, 1967, S. 202–216 und Schnell, Rudolf von Ems, 1969, S. 103–106; ausführlich, wenn auch kritisch gegenüber der Annahme einer intra- wie extradiegetischen didaktischen Funktion des *Barlaam*, zuletzt Geisthardt, Nichts als Worte, 2015, S. 101–139.

1573 Helmut Brackert meinte sogar eine dem Weltalterschema (»vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade«) folgende, dreiteilige Gliederung des *Barlaam* feststellen zu können, die sich mit der Einteilung in »vor der *lere*« (Josaphats Kindheitsgeschichte), »*lere*« (Unterweisung Josaphats und anschließende Wissensweitergabe) und »nach der *lere*« (Weltabkehr, Tod) ganz dem Leitthema *lère* verschreibe (Rudolf von Ems, 1968, S. 220 [Hervorhebung im Original]); Corinna Biesterfeldt hat gegen diesen Gliederungsvorschlag den einleuchtenden Einwand vorgebracht, dass Josaphat bis zuletzt als »ein Lernender« und als Schüler Barlaams dargestellt werde, welcher ihm noch über das Grab hinaus als Korrekturinstanz diene (Der Rückzug aus der Welt, 2004, S. 104f., hier S. 105).

1574 Ausführlich zum Eingangsgebet des Prologs vgl. Lutz, Rhetorica divina, 1984, S. 263–266.

1575 Vgl. auch Art. »lère«, in: Lexer, Bd. 1, Sp. 1883 (www.woerterbuchnetz.de/Lexer/lère [Stand 22.04.2023]).

durch die gnāde bite ich dich,
 daz dû geruochest hoeren mich
 und mir in mīne sinne
 des heiligen geistes minne
 ze *lêre* geruochest senden
 daz ich wol müge verenden,
 des ich mit kranken sinnen
 alhie will beginnen
 ze sprechen von einem man,
 wie des *lêre* dir gewan
 vil der heidenischen diet,
 wie er von ungelouben schiet
 mit dīner *lêre* liute, lant
 und den glouben tet erkant
 in dīnem namen, süezer Krist.
 (BJ, vv. 103–117)

Rudolf selbst sieht sich also auf jene *lêre* (hier wohl im Sinne von ›Anleitung‹, ›Unterstützung‹)¹⁵⁷⁶ angewiesen, die die Liebe des Heiligen Geistes einzugeben imstande ist, wenn er trotz der Einschränkungen seines Verstandes seine Absicht in die Tat umzusetzen versucht, die Geschichte jenes Mannes zu erzählen, dessen *lêre* (›Unterweisung‹, ›Unterrichtung‹) die Bekehrung eines ganzen Volkes vollbracht hat, indem er es dank göttlicher *lêre* (›christliches Glaubensgeheimnis‹) vom falschen Glauben abkehren konnte.¹⁵⁷⁷ Die transformierende Kraft von *lêre* sowohl im Sinne des Vorgangs einer Vermittlung als auch des Gegenstands einer Vermittlungstätigkeit¹⁵⁷⁸ wird also als das Thema der Dichtung bestimmt und gleichzeitig, das wird sich auch im Verlauf der Erzählung mehrfach bestätigen, wo es um christlich-religiöse Vermittlungsarbeit geht, zwingend an die Gewährung göttlicher Gnade geknüpft, an die auch Rudolf in seinem Prologgebet zuallererst

1576 So auch Walter Haug zu der Stelle: »Rudolf bittet den Heiligen Geist um ›lêre‹, d. h., es geht um Anleitung, wie mit den zur Verfügung stehenden poetischen Fähigkeiten das Werk zufriedenstellend zu Ende geführt werden kann. Wie konventionell-topisch diese Bitte auch immer sein mag, hinter ihr steht jedenfalls eine mehr handwerklich-technische Auffassung des dichterischen Vorgangs. Dieser Auffassung entspricht, daß das Werk selbst sich als ›lêre‹ versteht und dem wiederum korrespondiert die Thematik, die Lehrbarkeit des Glaubens« (Wolframs ›Willehalm‹-Prolog, 1989, S. 635).

1577 Walter Haug, der sich in seinem Beitrag mit einem Vergleich der Prologe des Wolframschen *Willehalm* und Rudolfs *Barlaam* beschäftigt, hat sogar vorgeschlagen, Josaphat als einen Anti-Willehalm zu verstehen: »Der Gedanke drängt sich auf, daß Rudolf die Bekehrung durch ›lêre‹ bewußt dem Heidenkampf Wolframs entgegenstellen wollte, daß er die Barlaam-Legende aufgegriffen hat, weil sie ihm einen Helden bot, der programmatisch gegen Willehalm zu setzen war« (Wolframs ›Willehalm‹-Prolog, 1989, S. 635).

1578 Zum semantischen Spektrum von mhd. *lêre* vgl. die entsprechenden Ausführungen in den methodischen Vorüberlegungen der vorliegenden Arbeit.

appelliert.¹⁵⁷⁹ Darauf wird zurückzukommen sein. Vorerst sei aber darauf hingewiesen, dass *lêre* als Vermittlungsgegenstand im *Barlaam* nicht ausschließlich christliche Glaubenslehre bedeutet. Auch die Unterweisung Josaphats in der Kindheit durch seine heidnischen Lehrer, die ihm vermittelte *zuht* und der *hovelîchen sin* (BJ, v. 938), das Buchwissen (vgl. BJ, v. 940) und die Herrschertugenden (vgl. BJ, v. 941) werden als *lêre* (BJ, v. 878) bezeichnet. Die Vermittlung von Wissen über natürliche Lebensabläufe, zum Beispiel die Sterblichkeit aller Lebewesen, kann *lêre* (BJ, v. 1319) sein, genauso wie die Anleitung eines Kindes durch seinen Vater (vgl. BJ, v. 8711), die Einflussnahmen des Teufels (vgl. BJ, v. 2128) oder der Ratschlag zu einem konkreten Problem¹⁵⁸⁰ (vgl. BJ, v. 11553). *Lêre* kann *guot* (BJ, v. 4177), *rehte* (BJ, v. 5192), *tumb* (BJ, v. 9285) oder *valsch* (BJ, v. 10706) sein, sie kann bekehren oder verkehren und sie kann, wo es sich um *kristenliche lêre* handelt, verwandtschaftliche Beziehungen stiften (*er [Barlaam] rief sinem kinde [Josaphat] dar, / daz er in gotes lêre gebar* [BJ, vv. 15427f.]) und dabei sogar generationelle Verhältnisse umkehren (vgl. BJ, vv. 14159ff.).¹⁵⁸¹ Wer im Besitz göttlicher *lêre* ist und diese erfolgreich weitergibt, schenkt (ewiges) Leben (*dîn [Josaphats] lêre mir daz leben bôt, / dô ich [Avenier] was in sünden tôt* [BJ, vv. 14306f.]) und zeugt entsprechend geistige Kinder. Josaphat wird so zu Barlaams *kint* [...] *in gote* (BJ, v. 15316), was sich mit dem Ende der Unterweisung (vgl. BJ, v. 6695) auch in der Verwendung von Verwandtschaftsterminologie niederschlägt,¹⁵⁸² mit der sich Meister und Schüler gegenseitig ansprechen. Barlaam, der Josaphat bis dahin vor allem als *herre*¹⁵⁸³ bzw. *junkherre*¹⁵⁸⁴ bezeichnet, ihn manchmal auch bei seinem Namen nennt,¹⁵⁸⁵ spricht den Schützling nach erfolgter Bekehrung (aber noch vor der Taufe) auch als (*mîn*) *kint*¹⁵⁸⁶ und *sun*¹⁵⁸⁷ an. Umgekehrt bezeichnet Josaphat Barlaam hauptsächlich als

1579 Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Constanze Geisthardt (Nichts als Worte, 2015, S. 134f.), während Walter Haug diesen Aspekt bei seiner Deutung des *Barlaam* als einer Demonstration der »Überzeugungskraft« christlicher »Glaubenswahrheit« (Wolframs »Willehalm«-Prolog, 1989, S. 635) übersieht.

1580 Deutlich häufiger ist in diesem Zusammenhang allerdings die Verwendung von mhd. *rât*, besonders im Zusammenhang der Ratgeberszenen um König Avenier.

1581 Ebenso Cordonì, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 174f.

1582 Die Übertragung von »Familien- und Verwandtschaftsbegriffe[n] auf geistliche Beziehungen und christliche Gemeinschaften« (Kiening, Familienroman, 2005, S. 31) lässt sich schon im frühen Christentum beobachten.

1583 Belegstellen *herre*: vv. 1572, 1686, 3156, 4185, 4414, 4565, 5201, 6427, 6516, 6576, 6623, 6851, 6922, 7029, 7297, 7351.

1584 Belegstellen *junkherre*: vv. 5745, 7305.

1585 Belegstellen *Jôsaphât*: vv. 7341, 15429, 15747.

1586 Belegstellen (*mîn*) *kint*: vv. 6845, 15347, 15363, 15431, 15438, 15521, 15547, 15747.

1587 Belegstellen *sun*: vv. 6733, 7246, 7342, 15362, 15445, 15459, 15526, 15574.

meister,¹⁵⁸⁸ nach der Taufe nennt er ihn auch *vater*.¹⁵⁸⁹ Darüber hinaus bezeichnet sich Barlaam einmal gegenüber Josaphat als dessen *vil arme[r] vater* (BJ, v. 15484) und umgekehrt erklärt Josaphat nach Barlaams Tod, dass er nun *verweiset* (BJ, v. 15678) sei.

Wie bereits angedeutet, reicht die alleinige Wissensvermittlung dabei nicht aus, um eine Bekehrung zu vollziehen – das zeigen mehrere Fehlschläge von Bekehrungsversuchen, bei denen die zu Bekehrenden bereits im Besitz des Glaubenswissens, aber zu verstockt oder zu verblendet sind, um dessen Wahrheit anerkennen zu können. Ein göttlicher Gnadenakt ist notwendig, der zur Unterstützung des Bekehrungsprozesses *des heiligen geistes minne* (z. B. BJ, v. 13786) in die Gemüter der Uneinsichtigen pflanzt.¹⁵⁹⁰ Einen solchen Fall schildert die Bekehrung des heidnischen Zauberers Nachor, der sich in der Gestalt Barlaams dem Religionsdisput stellt, um Josaphat vorzugaukeln, sein Lehrer sei ein Betrüger und Scharlatan gewesen. Während des Streitgesprächs mit den heidnischen Meistern wird er allerdings erleuchtet und beginnt endlich zu glauben, was er davor schon ausgiebig in Büchern studiert hatte. Er selbst erklärt seine Verweigerung des christlichen Glaubens als Ergebnis von *gewonheit*, die sich wie ein Schatten über seine Augen gelegt und so verhindert habe, dass er die Wahrheit der christlichen *lère* habe erkennen können (vgl. BJ, 11145 ff.). Wissen allein reicht also nicht aus, um zu einer Einsicht zu kommen. Umgekehrt, das zeigt die Bekehrung Josaphats, ist im *Barlaam* eine Hinwendung zum christlichen Glauben aber ohne entsprechende *lère* auch nicht möglich. Göttliche Inspiration reicht hier, anders als beispielsweise in der Silvester-Legende, nur soweit, als Gott dem an den Motiven für seine Isolierung durch den Vater zweifelnden Kind des *heiligen geistes güete* (BJ, v. 1077) eingeben kann, um die *reine*

1588 Belegstellen *meister*: vv. 3184, 3815, 4963, 5437, 5467, 5747, 6105, 6229, 6264, 6397, 6588, 6594, 6610, 6761, 6813, 7132, 7268, 11199, 12584, 13425, 15018, 15313, 15505, 15686, 15762, 15763, 15765.

1589 Belegstellen *vater*: vv. 7271, 7365, 7373, 15313.

1590 Constanze Geisthardt, der in ihrem Beitrag daran gelegen ist, die Unvermittelbarkeit von Heil durch das Medium der Sprache im *Barlaam* aufzuzeigen, erkennt dieselbe Doppelmotivierung von *lère* und göttlicher Inspiration in den Bekehrungsszenarien des Textes, zieht daraus aber den Schluss, dass die sprachliche Vermittlung von Heilswissen letztlich irrelevant ist, allerhöchstens »einen ergänzenden oder unterstützenden Nutzen« habe (Geisthardt, Nichts als Worte, 101–139, hier S. 131). Es stellt sich dann allerdings die Frage, weshalb jede der erfolgreichen Bekehrungen auch von einem sprachlichen (mündlich oder schriftlich kommunizierten) Heilswissenstransfer berichtet; (entgegen Geisthardts Einschätzung der Bekehrung des indischen Volkes qua königlichem Verdikt ist auch hier mehrmals von der Verkündung der *süezen gotes lère* [BJ, v. 13542, vgl. auch vv. 13573–13580] die Rede). Rezeptionsbezogene Gründe dafür in Anschlag zu bringen, überzeugt in Anbetracht der ausführlichen Belehrungssequenz der Barlaam-Josaphat-Unterweisung nur bedingt. Die vermittelten Inhalte werden spätestens nach der Bekehrung Nachors im Zuge des Religionsdisputs repetitiv. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir schlüssiger, dass die Bedeutung des Zusammenspiels beider Mechanismen betont werden soll.

staetekeit (BJ, v. 1079) seines *gemüete[s]* (BJ, v. 1078) zu erhalten – eine Sontanbekehrung, nachdem Josaphat zum ersten Mal von einem seiner heidnischen Lehrer vom Christentum gehört hat, ist aber nicht möglich. Gott, der in seinem *erbarmen* (BJ, v. 1379) das *unkuntlich[]* (BJ, v. 1385) nach ihm suchende Herz des Königssohns nicht sich selbst überlassen will, muss mit Barlaam erst den Boten seines *wort[es]* (BJ, v. 1420) zu ihm senden, der ihm eingehend die *gotes lère* (BJ, v. 6709) näherbringt, bevor eine Bekehrung und die anschließende Konvertierung Josaphats erfolgen kann. Er ist dabei von Anfang an offen für die Lehren des Einsiedlers – der Heilige Geist hatte ja schon zuvor von ihm Besitz ergriffen – und so entflammt Josaphat schon beim ersten Anblick Barlaams *vil sère in gotes minnen* (BJ, v. 1562). Was als stark affektiv basierter Zustand geschildert ist, braucht offensichtlich aber noch eine intellektuelle Unterfütterung. So heißt es über die Lehrtätigkeit des Einsiedlers:

Iemer, sô der tac erschein,
 sô wart Barlââm enein,
 daz er gie ûf den palas,
 dà Jôsaphât ûffe was.
 und tet im gotes lère kunt
 mit dem gelouben alle stunt.
 die wissagen er im beschiet,
 zer kristenheit er im riet.
 er leit im in wiser kür
 der reinen boten lère vür.
 vil gar lërter in aldâ
 diu reinen êwangeljâ.
 [...]
 er brâhte mit der lère sîn
 daz süeze küneges kint an got,
 daz ez leiste sîn gebot
 sô gar, daz an dem guoten man
 des heiligen geistes viur enbran.
 (BJ, vv. 6705–6726)

Ulrich Wyss geht davon aus, dass in der Schilderung von Josaphats Bekehrung eine Doppelmotivierung vorliegt, in der sich Mechanismen legenden- und romanhaften Erzählens überlagern:

[E]inerseits wird, getreu dem heilsgeschichtlichen Schematismus der Legende, die Bekehrung zum rechten Glauben als Werk Gottes dargestellt, zum anderen nichtsdestoweniger ein irdischer, sozusagen romanhafter, Motivationszusammenhang aufgebaut. Die [auf die erste Begegnung von Meister und Schüler] folgende Katechese ist, vom Legendenschema her gesehen, nicht unbedingt notwendig – die Version der Legenda

aurea lässt sie denn auch weg –, da ja die Bekehrung durch göttliches Eingreifen längst vollzogen ist.¹⁵⁹¹

Mir scheint hier eher ein zirkulärer Prozess abgebildet, der einen affektiven, aufnahmebereiten Zustand für das Begreifen der Glaubensinhalte als Voraussetzung beschreibt, das Verfügen über die Glaubensinhalte aber wiederum auch auf das Gefühl der Gottesliebe zurückwirkt. Dass dieser Prozess aber überhaupt in Gang kommen kann, obliegt, wie bereits ausgeführt, göttlichem Gnadenwirken und ist zwar nicht durch menschliche Unterweisungstätigkeit herbeizuführen, durchaus aber durch intensives Gebet suggestibel, wie Aveniers Bekehrungsgeschichte zeigt (vgl. BJ, vv. 13775–13786). Es darf außerdem nicht übersehen werden, dass Josaphat von Barlaam nicht allein bekehrt, sondern auch auf die Aufgabe der Missionierung Indiens und die Lebensform des Wüsteneremiten vorbereitet wird.¹⁵⁹² So bezieht sich ein nicht unsubstanzieller Teil des Lehrgesprächs zwischen Barlaam und seinem Schüler auf die Frage nach dem richtigen Umgang mit *dirre welte üppekeit* (BJ, v. 5035) und wie man so leben könne, dass *man von ir sicher var / mit unverirten vreuden gar* (BJ, vv. 5039f.). So formuliert Josaphat die Frage, an die sich die vier letzten Metadiegesen (*Der Jahreskönig; Der König, der Minister und das arme Ehepaar; Der reiche junge Mann und das arme Mädchen; Das zahme Rehkitz*)¹⁵⁹³ des Lehrgesprächs anschließen. Dabei beschäftigen sich die ersten drei genannten jeweils mit der Aufgabe weltlichen Besitzes (besonders durch die Verteilung an Bedürftige) (vgl. BJ, vv. 5623–5626), dem christlichen Gebot zu Armut und Nachfolge Christi (vgl. BJ, v. 5338) und der Belohnung diesseitiger *arbeit* im Jenseits (vgl. BJ, vv. 5697–5702).¹⁵⁹⁴ Nachdem

1591 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, 1973, S. 193.

1592 Zu Jungfräulichkeit als christliches Lebensmodell vgl. das Kapitel ›Virginität und Lebensform‹ in Weitbrecht [u. a.], Legendarisches Erzählen, 2019, S. 137–158, in dem Johannes Traulsen überzeugend plausibel macht, dass die Entscheidung zu sexueller Enthaltsamkeit und »gegen die weltliche Gemeinschaftsform der Ehe« (ebd., S. 138) weniger als Verzicht oder Askesepraxis zu verstehen ist, sondern eine Voraussetzung für alternative Formen von Gemeinschaft und Lebensführung darstellt; vgl. außerdem Traulsen, Geschichte des christlichen Mönchtums, 2010, S. 72–74.

1593 Bezeichnungen in Anschluss an Cordonì, Barlaam und Josaphat, 2014, S. 400; zum *Jahreskönig* vgl. Cordonì, O favole o parole o istorie, 2011, S. 220–222.

1594 Herwegs Urteil, die drei ersten Exempel enthielten »je gegenläufige Lehren« und rückten Barlaam so ins Zwielflicht eines unzuverlässigen Erzählers, erschließt sich nicht ganz. Weshalb die Erzählung vom *König, seinem Minister und dem armen Ehepaar*, wie Herweg betont, die Wichtigkeit von Josaphats »Wirken auf Erden« näherbringen soll, während ihn das nachfolgende *bîspel* zu Welflucht und Askese anhalte, kann nicht ganz nachvollzogen werden (vgl. Herweg, Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 22). Immerhin führt die Bekehrung des Königs der Metadiege dazu, dass er *verkôs der welte guot / umb die êwewelichen krône / diu im sît wart ze lône* (BJ, vv. 5700–5702). Dass Barlaam dieses Exempel auch als Anlass zur Hoffnung nimmt, Avenier könne dereinst noch durch den Sohn bekehrt werden, steht nicht im Widerspruch zum Lehrinhalt des christlichen Armutsgebot, sondern ergänzt es. Schließlich kann Barlaam zu diesem Zeitpunkt noch nicht wissen, dass eine

Josaphat zum ersten Mal äußert, dem Lebensexempel des Meisters nacheifern zu wollen (vgl. BJ, vv. 5726–5728; auch vv. 5749 f.), folgen nach dem Exempel vom *Reichen jungen Mann und dem armen Mädchen*, das quasi als *Mise en abyme*¹⁵⁹⁵ die Situation Josaphats spiegelt und ihm ein Leben in Armut und Mühsal nahelegt,¹⁵⁹⁶ auch Erörterungen ganz konkreter lebenspraktischer Fragen einer weltentsagenden Lebensform. Josaphat will wissen, wovon Barlaam und seine Eremitengemeinschaft sich ernährt (vgl. BJ, v. 6341) und woraus die Kleider gemacht sind, die sie tragen (vgl. BJ, v. 6398). Außerdem erlaubt der Meister ihm, die Körperzeichen seiner Askese, seinen *arme[n] lîp* (BJ, v. 6491), die *erswarzet[e], fal[e]* (BJ, v. 6486) Haut, seine abgemagerte Gestalt eingehend zu betrachten. Nicht zuletzt von diesem Anblick ist Josaphat so ergriffen, dass er den Lehrer inbrünstig bittet, mit ihm kommen und seinem Vorbild nachfolgen zu dürfen:

»[...] sô will ich durch got biten dich,
 daz dû des wol gûnnest mir,
 daz ich von hinnen var mit dir,
 wan ich in den senften tagen
 vil unsanfte mac bejagen
 daz sûeze gotes rîche.
 [...]
 nû la mich durch den willen mîn
 mit dir varn und bî dir sîn
 und lâ mich iemer mêre
 dir volgen dîner lêre.«
 (BJ, vv. 6500–6514)

Bekehrung des Heidenkönigs nur auf Basis der Herrschaftsübernahme Josaphats möglich sein wird (zur Auslegung der Metadiege vgl. auch Cordoni, *Es geschieht in den besten Familien*, 2014, S. 177f.).

1595 Zur Erzähltechnik der *Mise en abyme* als »Spiegelung makrostruktureller Gegebenheiten eines literarischen Textes in seiner Mikrostruktur« im Barlaam-Stoff vgl. Herweg, *Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche*, 2019, S. 9, 23–25, hier S. 9; zu der Erzählung an sich, zu der, genauso wie zur Parabel vom *König, seinem Minister und dem armen Ehepaar*, bisher keine indische Vorlage festgestellt werden konnte, vgl. Cordoni, *Es geschieht in den besten Familien*, 2014, S. 179f.

1596 Erzählt wird die Geschichte eines reichen jungen Mannes, der seine Familie verlässt und die weise Tochter eines armen Mannes heiratet. Nach einem Leben voller gemeinsamer Mühsal und Entbehrung vermacht ihm der Schwiegervater unermesslichen Reichtum, von dessen Existenz der Schwiegersohn nichts wusste. Barlaam legt die Metadiege wie folgt aus: *Der alte man, der bin ich / wie, des lâ mich wîsen dich. will dû mîne tochter nehmen, / diu mac dir niht wol gezemenen, / dû volgest mînem râte / vruo und dar zuo spâte. / mîn rât dich lêret arbeit / hân, als mir ê was bereit, / unz ich versuochte dich sô gar / daz ich bin an dir gewar / worden rehter staetekeit; / sô ist mîn tochter dir bereit. / daz ist diu gotes lêre / die ich an dich kêre. / sô dich diu geminnet hât / und dînes herzen staeter rât / sî beginnet minnen / von herzeclîchen sinnen, / so ergetze ich dirre welte dich* (BJ, vv. 6061–6079).

Dieses Ansinnen muss Barlaam allerdings zunächst zurückweisen, denn, darauf hatte die Unterweisung Josaphat bereits vorsichtig vorbereitet, zunächst stellt sich dem Königssohn noch die Aufgabe, den Vater zu bekehren und das Reich zu missionieren. Barlaam lässt die Erzählung vom *Zahmen Rehkitz* folgen, die die Gefahr für die Eremitengemeinschaft exemplifiziert, die ein vorzeitiger Rückzug Josaphats aus der Welt bedeuten würde.¹⁵⁹⁷ Außerdem weist er auf den großen Einfluss hin, den der Schüler als *bredigaere gotes* und *lêrer sîns gebotes* (BJ, vv. 6571 f.) nehmen könnte: *wan dûs gar gewaltic bist: alhie sô kreftic niemen ist, / der wider dir getürre sîn* (BJ, vv. 6573–6575).¹⁵⁹⁸ Gleichzeitig lässt Barlaam aber keinen Zweifel daran, dass es sich um eine terminierte Zeitspanne handelt und der Schüler ihm nachfolgen solle, *sô danne got* (BJ, v. 6577) ihm *die rehten zît* (BJ, v. 6578) kundgemacht habe. Die Gleichsetzung Josaphats mit dem Rehkitz, dessen *art* (BJ, v. 6532) es dazu veranlasst, fortwährend nach Seinesgleichen zu suchen, unterstreicht dabei die Vorstellung des weltabgewandten Asketentums als die dem qua Geburt ausgezeichneten Gotteskind entsprechende Lebensform. Josaphat, dessen Zeugung direkter göttlicher Intervention zu verdanken ist, darauf wird nachfolgend noch näher einzugehen sein, zeichnet sich dabei von Anfang an als in einen herausgehobenen spirituellen Zusammenhang gestellt aus. So wird seine Zeugung beispielsweise beschrieben als der *kristenheit ein sunnenglast* (BJ, v. 753), den Gott den verfolgten Gläubigen in Indien zukommen lässt. Dank seiner besonderen spirituellen Prädestination wird er seiner göttlichen Bestimmung gemäß in der Lage sein, seinen Vater zum Christentum zu bekehren, gleichzeitig animiert sie ihn aber auch dazu, dem Ideal christlicher Nachfolge entsprechend alle weltlichen Belange hinter sich lassen zu wollen. Auf beides bereitet ihn die Unterweisung und Anleitung Barlaams, dessen *lêre*, vor, die folglich, anders als beispielsweise Mathias Herweg unterstellt,¹⁵⁹⁹ nur scheinbar widersprüchliche Handlungsanweisungen enthält. Denn die beiden Erziehungsziele ›Wirkung in der Welt durch Bekehrung‹ und ›Rückzug aus der Welt in der Nachfolge Christi‹ sind, so legt es Barlaams Unterweisung nahe und Josaphat wird es in Anschluss daran entsprechend leben, durchaus vereinbar, wo sie als temporäre Zustände aufgefasst werden (Barlaam selbst ist dafür das beste Beispiel – schließlich unterbricht auch er seine Eremitage, um in göttlichem

1597 Dass Barlaams Vermutung, Avenier werde alles versuchen, um seinen weltflüchtigen Sohn zurückzuholen, durchaus ihre Berechtigung hat, zeigt die Eingangsepisode des Texts um den Lieblingsratgeber des Königs, der sich zum Christentum bekehrt und als Einsiedler in den Wald zurückzieht, von Aveniers Leuten aber schnell aufgegriffen und zurückgebracht wird (vgl. BJ, vv. 288–297); ausführlich zu der Episode vgl. Geisthardt, *Nichts als Worte*, 2015, S. 108f.

1598 Ebenso Brackert, Rudolf von Ems, 1968, S. 216f.

1599 Vgl. Herweg, *Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche*, 2019, S. 22; siehe auch die obige Anmerkung.

Auftrag Josaphat zu unterrichten). Selbst wenn man also argumentieren möchte, dass Barlaams *lère* nicht die eigentliche Bekehrung des Schülers induziert, so führt die Unterweisung, die, so auch Constanze Cordoni, »auf ein Leben ohne Bindung in der Einsamkeit der Wüste vorbereite[n]«¹⁶⁰⁰ soll, doch auf jeden Fall zu einer Neuausrichtung und Konkretisierung der angestrebten Lebensform des jungen Königssohns, die den Erziehungszielen des Vaters, der seinen Nachfolger und Thronerben auszubilden versucht, oppositär entgegensteht. Indem sich Josaphat durch Barlaam Virginität und Weltabkehr als Grundlagen eines neuen möglichen Lebensmodells eröffnen, erschließen sich damit auch neue Formen der Vergemeinschaftung für den jungen Königssohn, die ihn zwangsläufig aus den vorgängigen Zusammenhängen seines sozialen Bezugsrahmens herausführen.¹⁶⁰¹

Im Folgenden soll nun der sich aus der erziehungsbasierten Neuausrichtung des Lebensmodells ergebende, pädagogisch basierte Generationenkonflikt zwischen Vater/König und Sohn/Thronerben einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Dabei werden mit den Stoffkreisen um den Heiligen Alexius und die Heilige Euphrosina noch zwei weitere Heiligenleben als Hintergrundfolie in die Betrachtungen miteinbezogen, die, wie zu zeigen sein wird, auf ähnliche Art und Weise wie der *Barlaam* den Konflikt zwischen Weltbejahung und Weltverweigerung an der Demarkationslinie der Kernfamilie entlang erzählen. Außerdem wird an ausgewählten Stellen der *Laubacher Barlaam*¹⁶⁰² Ottos von Freising als Vergleichstext zu berücksichtigen sein, der sich, obwohl er Rudolf nicht bekannt war, dafür besonders anbietet, weil beide Texte an dieselbe Vorlage, die lateinische Vulgata-Fassung, mit sehr unterschiedlichen Bearbeitungsinteressen herangehen. Während Rudolf teilweise stark in seine Vorlage eingreift, Umakzentuierungen vornimmt und eigene Erzählerkommentare einfügt, weist der *Laubacher Barlaam* »keine eigenen Bearbeitungstendenzen auf[...], sondern [ist] als getreue Übersetzungen der lateinischen ›Vulgata‹ konzipiert«¹⁶⁰³. Entsprechend treten bei einem Abgleich der beiden Texte Rudolfs adaptive Absichten bei der Darstellung des Vater-Sohn-Konflikts besonders deutlich zutage.

1600 Cordoni, *O favole o parole o istorie*, 2011, S. 213; tatsächlich ist das Leben in der Wüsteneinsamkeit letztlich ein gemeinschaftliches, sogar verwandtschaftlich perspektiviertes – darauf weist Barlaam selbst hin, wenn er von den Asketenkollegen als seinen Brüdern spricht (vgl. BJ, v. 6259); es findet entsprechend keine Vorbereitung auf ein Leben »ohne Bindungen« statt, wie Cordoni meint, sondern auf die Aufgabe der vertrauten sozialen Bindungen zugunsten einer neuen Familie.

1601 Zum Potential der »Stiftung und Transformation von Gemeinschaften« als einem »wesentliche[n] Aspekt [von] auf Virginität gegründeten Heiligkeitsentwürfe[n]« siehe Weitbrecht [u. a.], *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 158.

1602 Zitiert nach: Otto von Freising: *Der Laubacher Barlaam*. Hg. v. Adolf Perdisch. Tübingen 1913. (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 260.) Sigle: *LB*.

1603 Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 2014, S. 199.

4.1.2. *die groeste swaere, der er phlac*: Der Generationenkonflikt als Strategie der Heiligung

Mit der Einteilung hagiographischer Texte in Märtyrertypus, Bischofsviten und monastischer Typus als, wie Claudio Leonardi betont, den drei einflussreichsten Ausformungen hagiographischer Texte im christlichen Mittelalter,¹⁶⁰⁴ kann nur sehr inadäquat »die Pluralität und Variabilität der im Mittelalter existierenden Möglichkeiten« abgebildet werden, »von personal gefasster Heiligkeit zu erzählen«¹⁶⁰⁵. Heiligkeitskonzepte, das hat die intensive Beschäftigung der Forschung mit dem Paradigma des legendarischen Erzählens in den vergangenen Jahren gezeigt, sind ausgesprochen divers, stehen in einem »Wechselverhältnis« mit der jeweiligen »flexiblen religiösen Funktionalisierung« eines Textes und zeigen sich von Textsorte, historischer Aktualisierung und »religiöse[n] Diskursen und Praktiken«¹⁶⁰⁶ abhängig. Martyrium, Jungfräulichkeit, Askese, Wundertätigkeit und Festigkeit des Glaubens¹⁶⁰⁷ sind dabei zentrale Schlagworte, die aber nicht über die Komplexität, Adaptabilität und Vielgestaltigkeit der Darstellung von Heiligkeit hinwegtäuschen dürfen, die eine differenzierte Betrachtung der zu analysierenden Einzeltexte notwendig machen. Die Diversität des legendarischen Erzählens, so Elke Koch und Julia Weitbrecht, »lässt sich als historische Schichtung von Möglichkeiten begreifen, Heiligkeit darzustellen und geltend zu machen«. Die dahinterliegende These lautet, dass schon »in der formativen Phase der Spätantike verschiedene Modelle von Heiligkeit emergieren, die eine hohe kulturelle und soziale Verbindlichkeit erlangen«¹⁶⁰⁸.

Die ersten Märtyrerlegenden entstehen aus den Gerichtsakten hingerichteter Christen,¹⁶⁰⁹ die den Gemeinden in meist bearbeiteter Form zur Andacht vorlagen.

Die Gestalt des Märtyrers wird zu einem unverzichtbaren Bestandteil der h[agiographischen] Tradition. Das Opfer des eigenen Lebens als Krönung der Liebe zu Christus in Erwidern des Kreuzesopfers Christi erhebt die – echten und fiktiven – Märtyrer zu Identifikationsfiguren.¹⁶¹⁰

Naturgemäß spielten in diesen Berichten vor allem Martyrium und Tod des Heiligen eine herausgehobene Rolle, die Lebensgeschichten werden ausgeblen-

1604 Vgl. Art. »Hagiographie«, in: LexMa, Bd. 4, Sp. 1840f.; siehe außerdem Berschin, Biographie und Epochenstil, 1986, S. 35–38.

1605 Weitbrecht [u. a.], Legendarisches Erzählen, 2019, S. 9.

1606 Ebd., S. 14.

1607 Vgl. Haferland, Metonymie, 2005, S. 356.

1608 Weitbrecht [u. a.], Legendarisches Erzählen, 2019, S. 14.

1609 Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs grundlegend vgl. Hausammann, Alte Kirche, 2001, S. 19–58.

1610 Art. »Hagiographie«, in: LexMa, Bd. 4, Sp. 1840.

det. Das ändert sich im dritten Jahrhundert mit der Vita des Bischofs Cyprian von Karthago, die auch Erzählungen über das weltliche Wirken des Bischofs vor seinem Märtyrertod einflücht. Im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts entsteht dann in Reaktion auf die Bewegung der Anachoreten, Asketen und Eremiten¹⁶¹¹ der sogenannte monastische Typus, in dessen Zentrum Enthaltsamkeit, Askese und Weltabgewandtheit des Heiligen stehen.¹⁶¹² Die »asketische ›Abtötung‹ des Leibes« wird als eine weitere Möglichkeit der »konsequente[n] Christusnachfolge und höchste Stufe christlichen Lebens«¹⁶¹³ verstanden. Dabei ist die Idee der Askese natürlich keine Erfindung des frühen Christentums, sondern eine Umdeutung der heidnisch-antiken »elitären *techné* individueller Selbstvervollkommnung zu einer nicht minder elitären, qua Selbstverneinung ermöglichten Heilserlangungs- und Heilsvermittlungsmöglichkeit«¹⁶¹⁴. Die asketischen Ideale »wie sexuelle Enthaltsamkeit, Verzicht auf leibliche Genüsse und Unterhaltung, Fasten und Kasteiung des Körpers«¹⁶¹⁵ bleiben dabei die gleichen und treten neben das Martyrium als ein alternativer Weg der Heiligung, dessen Herausbildung auf die Kirchenväter zurückgeführt werden kann.¹⁶¹⁶ Schon früh nimmt dabei das Konzept der Virginität eine besondere Stellung ein, das »neben Armut und Gehorsam« schon im Neuen Testament zu einem »der Evangelischen Räte«¹⁶¹⁷ gerechnet wird.¹⁶¹⁸ So schreibt der bereits erwähnte Bischof Cyprian von Karthago in seinem Traktat *De habitu virginum*:

Höret also, ihr Jungfrauen, auf mich als auf euren Vater; [...] Eng und schmal ist der Weg, der zum Leben führt; hart und steil der Pfad, der zur Herrlichkeit leitet. Auf diesem engen Steig ziehen die Märtyrer, gehen die Jungfrauen, schreiten alle Gerechten. Die breiten und bequemen Straßen meidet! [...] Die erste Frucht mit hundertfältigem Ertrag ist die der Märtyrer, die zweite, sechzigfältige ist die eurige. Wie die Märtyrer weder an das Fleisch noch an die Welt denken und wie sie keinen kleinen, leichten und

1611 Die Texte zu jener frühchristlichen Bewegung von »Wüstenvätern« werden in der *Vitas-patrum* gesammelt.

1612 Vgl. Art. »Hagiographie«, in: LexMa, Bd. 4, Sp. 1841.

1613 Prautzsch, Heilige und Heiden, 2021, S. 87f.; vgl. auch Traulsen, Askese in den legendarischen Texten, 2017, S. 71.

1614 Münkler, Buße und Bußhilfe, 2010, S. 131; so auch Karl Suso Frank: »Für das Aufkommen einer eigenen christlichen Askese war entscheidend, daß das Evangelium von Anfang an in eine Welt hineingesprochen wurde, der asketisches Leben bekannt war« (Geschichte des christlichen Mönchtums, 2010, S. 1f.).

1615 Kasten, Gender und Legende, 2002, S. 202.

1616 Vgl. Weitbrecht [u. a.], Legendarisches Erzählen, 2019, S. 14; zur Konzeption der Jungfräulichkeit als »weißes Martyrium«, das neben das »rote Martyrium« tritt, siehe ebd.

1617 »Damit ist Jungfräulichkeit eine grundlegende Anforderung an alle nach Vollkommenheit strebenden Christen und beschränkt sich nicht auf einen bestimmten Stand oder ein bestimmtes Geschlecht« (ebd., S. 137).

1618 Zum Christentum als »antifamilialistische Massenbewegung«, die »Gottesbindung und Jüngerschaft«, Zölibat und Besitzlosigkeit propagiert siehe Koschorke, Die Heilige Familie, 2001, hier S. 25, 29.

bequemen Kampf zu bestehen haben, so möget ihr, deren Gnadenlohn an zweiter Stelle folgt, ihnen auch an Kraft und Ausdauer am nächsten stehen!¹⁶¹⁹

Für Cyprian also ist Virginität zwar dem Martyrium untergeordnet, folgt ihm aber bereits an zweiter Stelle. Mit dem Ende der Christenverfolgung nimmt die Bedeutung der sexuellen Enthaltsamkeit als alternativer Weg der Heiligung noch zu und wird gerade »in mittelalterlichen Kontexten« zu einem »äußerst wirkmächtigen Konzept«¹⁶²⁰. So verweist Ferdinand Barth in seinem Beitrag zu *Legenden als Lehrdichtung* beispielsweise auf eine Stelle der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, in der der Apostel Thomas die »fleischliche Intaktheit« bezeichnet als »die Königin aller Tugenden«, »die Frucht des ewigen Lebens« und »die Schwester der Engel«¹⁶²¹.

Sie [die Jungfräulichkeit] ist dem Menschen eingeboren, jede andere ›Heiligkeit‹ kann, wenn sie verlorengeht, durch Buße wiedergewonnen werden, aber die Jungfräulichkeit nicht.¹⁶²²

Die ungebrochene Bedeutung sexueller Enthaltsamkeit über das ganze Mittelalter hinweg bis hinein in die frühe Neuzeit wird auch am Beschluss des Tridentinischen Konzils von 1563 deutlich, jeden, der Virginität und Zölibat nicht über den Ehestand stelle, mit einem Bann zu belegen. Wie im Kontext der Ausführungen zur Erziehung Josaphats bereits kurz angesprochen, wird Virginität damit zu einem Lebensmodell, das alternative Lebens- und Vergemeinschaftungsformen hervorbringt, die in Konkurrenz zum Modell der weltlichen Ehe und Familie treten. Das hat seine Auswirkungen natürlich auch auf die legendarischen Texte, in denen »eheliche und jungfräuliche Lebensentwürfe [...] sich als gesellschaftliche Modelle gegenüber[stehen] und [...] in unterschiedlicher Weise konfrontiert oder miteinander verwoben werden«¹⁶²³ können. So hat Johannes Traulsen auf Basis eines Vergleichs verschiedener Bearbeitungen der Legende der heiligen Paula, die sich nach dem Tod ihres Mannes zur Enthaltsamkeit entschließt und ihre Familie verlässt, eine ihrer Töchter aber als Reise- und Weggefährtin mit sich nimmt, plausibel gemacht, wie Ehe, Virginität und Familie prozesshaft zusammengeschlossen und transgressiert werden können.

1619 Cyprian von Karthago, *De habitu virginum* (Über die Haltung der Jungfrauen) 21 (zitiert nach Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer. München 1918. [=Bibliothek der Kirchenväter. 34.]).

1620 Weitbrecht [u. a.], *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 19.

1621 Jacobi a Voragine: *Legenda aurea volgo historica lombardica dicta, recensuit Johann Georg Theodor Graesse, Dresdae et Lipsiae 1846. Editio tertia. Vratislavia 1890.* [Neudruck der dritten Aufl. Osnabrück 1965.] (Übersetzung zitiert nach Barth, *Legenden als Lehrdichtung*, 1981, S. 69).

1622 Barth, *Legenden als Lehrdichtung*, 1981, S. 69.

1623 Weitbrecht [u. a.], *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 138.

Einen weiteren Aspekt des legendarischen Erzählens von Virginität stellt das Motiv der Versuchung der/des zur Jungfräulichkeit entschlossenen Heiligen dar. Barth verweist auf das besonders einprägsame Beispiel der Vita des Paulus eremita, wie sie die *Legenda aurea* überliefert: Der von einer schönen Frau aufs Bett gefesselte Heilige vermag hier seine sexuelle Integrität nur zu bewahren, indem er sich die eigene Zunge abbeißt und sie der Verführerin ins Gesicht spukt.¹⁶²⁴ Die Legendendichtung kennt natürlich auch weniger drastische Formen, Versuchung zu erzählen, immer wieder aber wird der Angriff auf den Entschluss zur sexuellen Enthaltksamkeit als besondere Herausforderung der Willensstärke des Heiligen dargestellt. Darum weiß auch der Zauberer Theodas in Rudolfs *Barlaam*, wenn er König Avenier den Ratschlag erteilt, Josaphat mit Hilfe der Verführungskünste schöner, junger Frauen zu korrumpieren:¹⁶²⁵

»[...] Jôsaphât der ist ein kint.
die älter unde wiser sint,
die sint ze manigen stunden
von wîben überwunden.«
(BJ, vv. 11603–11606)

Diesem Hinweis folgend, ersetzt Avenier die aus weisen Herren und in die Jahre gekommenen Lehrmeistern bestehende Gesellschaft seines Sohnes durch die schönsten Jungfrauen des Landes (vgl. BJ, vv. 11897ff.). Zunächst scheint es so, als ob weniger die Jungfrauen Josaphat in Versuchung führten, als umgekehrt er sie: *des junkherren liehter schîn / vuogte ir herzen grôzen pîn* (BJ, vv. 11913f.). Dann allerdings fällt sein Blick auf die schöne Tochter des syrischen Königs und ihr Anblick stürzt ihn in einige Bedrängnis.

er sprach: »vrouwe, saelic wîp,
dîn liehtiu jugent, dîn schoener lîp
hât mir sorgen vil gegeben.
sol dîn minneclîchez leben
in ungelouben sterben?
owê! soltu verderben,
daz got beroubet wirt an dir?
daz gît vil grôze swaere mir. [...]«
(BJ, vv. 12079–12086)

1624 Vgl. Jacobi a Voragine: *Legenda aurea volgo historica lombardica dicta*, recensuit Johann Georg Theodor Graesse, Dresdae et Lipsiae 1846. Editio tertia. Vratislavia 1890. [Neudruck der dritten Aufl. Osnabrück 1965.] p. 94; siehe außerdem Barth, *Legenden als Lehrdichtung*, 1981, S. 68; das Abbeißen und Ausspeien der eigenen Zunge als letztmöglichster Akt der Résistance kennen als Topos schon die antiken Philosophenviten; so beißt sich beispielsweise die pythagoreische Philosophin Timycha die Zunge ab und spukt sie ihrem Peiniger, dem Tyrannen Dionysos I., ins Gesicht (vgl. Denker, *Vom Geist des Bauches*, 2015, S. 84f.).

1625 Vgl. zu dieser Episode auch Cwik, *Poetik des Leibes*, 2014, S. 337–340.

Auf diese Anrede hin erhält der junge Asket ein Angebot, das abzulehnen ihm ausgesprochen schwerfällt: Die syrische Prinzessin verspricht ihm, zum Christentum zu konvertieren, sollte er einwilligen, eine einzige Nacht mit ihr zu verbringen. Die Möglichkeit, auf diese Weise die Seele der schönen Jungfer zu retten, stürzt Josaphat in *grôzen zwîvel* (BJ, v. 12255). Die Versuchung durch die Königstochter wird dabei explizit als härteste Prüfung Josaphats beschrieben – *si wegete sîn gemüete mê, / dan ie getet sîn vater ê* (BJ, vv. 12253f.) –, der nur dank einer Ohnmacht und göttlich eingegeben Traumvision des Himmlischen Jerusalem widerstanden werden kann.¹⁶²⁶ Eingeschrieben hat sich die Provokation des Protagonisten auch in die bildnerische Darstellung dieser Szene, wie sie die 1469 entstandene Handschrift Ms. Ludwig XV 9 aus der Werkstatt Diebald Laubers auf fol. 284v tradiert.¹⁶²⁷ Von einem leicht die Hüften umspielenden Tuch abgesehen, tritt die Verführerin hier unbekleidet an den thronenden Prinzen heran, ihre linke Hand ruht auf seiner Schulter. Josaphat hat die Hände abwehrend und zugleich schützend vor dem Körper erhoben, die Gelassenheit seiner Gesichtszüge, wie sie die anderen Abbildungen der Handschrift zeigen, ist verschwunden. Durch die Pikanterie der Szene, zugespitzt in der zusätzlichen Entblößung der Königstochter, wird in der Illustration die Qualität von Versuchung und Standhaftigkeit des Heiligen noch deutlicher unterstrichen.

Welche überindividuellen Herausforderungen und Problematiken darüber hinaus an die Entscheidung zu Enthaltensamkeit einer Person im Mittelalter geknüpft sind, wird im Vergleich mit anderen legendarischen Erzähltexten der Zeit besonders deutlich. So spielen beispielsweise in den Erzählungen um die Heiligen Josaphat, Alexius und Euphrosina jeweils dynastische Konflikte eine Rolle, torpedieren die ehelichen Entsagungsentschlüsse der jungen Heiligen die genealogische und familiäre Ordnung. Dabei wird häufig auch die Funktion des Nachkommen im Sinne der ›Altersvorsorge‹ der Eltern thematisiert, deren Problematik entfernt an den modernen Generationenvertrag erinnert. So beklagt sich in Rudolfs *Barlaam* Avenier, nachdem er vom Scheitern seiner Bemühungen, den Sohn vom Christentum fernzuhalten, erfahren hat, Josaphat wäre ihm als eine Stütze im Alter zugeordnet gewesen:

dû soldest mines alters stap,
und miner vreuden sunnenschîn
mit liebe an minem alter sîn:
das hâst dû mir verkêret [...]
(BJ, vv. 8187–8190)

1626 Ausführlich zu Josaphats Vision vgl. Traulsen, *Diesseitige und jenseitige reichheit*, 2015, S. 45–50.

1627 Vgl. Blatt 284v des Online-Digitalisats unter: The J. Paul Getty Museum, Los Angeles [<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=5974&handle=li>] (Stand 30.04.2023)].

Genau dieselbe Formulierung benutzt der Vater der Euphronisa, wenn er nach dem Verschwinden der Tochter klagt, mit ihr sei ihm sein *alderes stab* (Euph, v. 28657) genommen worden. Die zukünftigen Heiligen, die »nicht von vorneherein außerhalb aller gewöhnlicher Ordnungen« stehen, »sondern [diese] erst noch hinter sich lassen«¹⁶²⁸ müssen, fungieren so als Schnittfläche der wideretzlichen »profane[n] und sakrale[n] Ordnungen«¹⁶²⁹, in die sie sich eingebunden finden:

Die Familie, destruiert, restituiert und transzendiert, stellt [im Rahmen der Legende] ein Schnittfeld verschiedener Logiken der Vergesellschaftung dar. Sie verkörpert, paradigmatisch in der um das Jesuskind gruppierten Heiligen Familie, eine Kippfigur: Als Modell sowohl eines Kerns sozialer Affektbeziehungen wie des Bruchs mit Prokreation und Sexualität nährt sie die christliche Idee, Gemeinschaft, Keuschheit und Ausbreitung ließen sich konzeptionell verknüpfen. Kippfiguren wie diese erweisen sich historisch als ergiebig, weil sie es erlauben, Ambivalenzen zu produzieren und zwischen den Logiken zu wechseln.¹⁶³⁰

Die Erzählungen blenden entsprechend die Konflikte, die mit der Entscheidung zu Enthaltbarkeit, alternativen Vergemeinschaftungsformen und Weltabkehr auf der Ebene persönlicher Bindungen einhergehen, nicht aus oder mildern sie ab, indem der Familie eine negative oder gar keine Rolle zukommt, sondern spielen sie durch und nutzen sie für sich. Ausgangspunkt der Narration ist dabei immer die lange Kinderlosigkeit des späteren Elternpaares. In Konrads von Würzburg *Alexius*¹⁶³¹ heißt es über Eufemian, den Abkömmling eines reichen römischen Adelsgeschlechts, und seine Frau:

daz reine wip enhaete nie
sun noch tochterlîn getragen.
daz h rte man si beide klagen
dicke sunder allen spot.
si gäben durch den werden got
almuosen r lich alle stunt
dar umbe daz in würde kunt
von sinem tr ste ein kinderl n,
daz noch ein erbe solte s n

1628 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 117.

1629 Ebd.

1630 Kiening, Familienroman, 2005, S. 31 f.

1631 Einen Vergleich der Legendendichtungen Rudolfs und Konrads bietet Cieslik, Die Legenden, 1986; ihr Fokus liegt dabei vor allem auf den Bedingungen, unter denen die Texte jeweils entstanden, und sie schlussfolgert, dass Konrads Status als »Berufsdichter« sich textintern in seiner durchgängigen Verpflichtung zu den legendarischen Gattungskriterien zeige, während in Rudolfs Konzeption deutlich der weltliche Dichter sichtbar werde (vgl. ebd., S. 193–204).

der hôhen gûlte manicvalt
 der wunder was in ir gewalt.¹⁶³²

Eine vergleichbare Stelle kennt die Legende *Von Pafuncio und seyner tochter Eufrosina*, wie sie das *Väterbuch* tradiert. Hier ist es ein alexandrinisches Ehepaar, bestehend aus Pafuncius und seiner namenlos bleibenden Frau, die zwar reich an Vermögen und Ansehen sind, aber verzweifelt auf einen Nachkommen warten:

Pafuncius besweret truc
 Ein leidec herze vil unvro,
 Wan ez sich im vugete also
 Daz er was kinder anec.
 Er enwesse wem undertanec
 Sine erbe nach im were.
 Des herzeleides swere
 Sine hohsten vreude im underbrach.
 Daz wip er ouch vil leide sach,
 Wan sie kinder niht genas
 Unde daz ir man besweret was.
 (Euph, vv. 27636–27646)

Auch der indische König Avenier in der europäischen *Barlaam*-Tradition hat lange auf seinen Erben Josaphat zu warten. So heißt es bei Rudolf von Ems:

die groeste swaere, der er phlac,
 daz was, daz er sô manegen tac
 solt âne rehten erben sin.
 daz leit gap im sô hôhen pîn,
 daz ez im sorge brâhte,
 swenn er an kint gedâhte
 und im niht kinde was geborn.
 den namen haeter gerne erkorn,
 daz er ein vater hieze
 und sinem lande lieze
 den erben, dem sîn rîcheit
 nâch sinem lîbe waere bereit.
 (BJ, vv. 253–264)

Der Vergleich zeigt deutlich die strukturelle Entsprechung im Handlungsaufbau: Alle drei Texte gehen von einem Paar hoher Abkunft aus,¹⁶³³ das trotz seines

1632 Konrad von Würzburg: Die Legenden. Bd. 2. Hg. v. Paul Gereke. Halle [a. S.] 1926, vv. 104–114. Sigle: KWA.

1633 Rudolfs *Barlaam* ist dabei die einzige volkssprachige Bearbeitung des Legendenstoffes, die eine Mutter Josaphats überhaupt erwähnt ([...] *des honeges sîeze was / ein kint, des aldâ genas / des kûneges Avenieres wîp* [BJ, vv. 761–763]) – ansonsten kommt ihm das Kind

großen weltlichen Besitzes und Ansehens ob der Tatsache, dass es an einem Nachkommen und Erben fehlt, nicht froh sein kann.¹⁶³⁴ Gekoppelt wird die lange Kinderlosigkeit an eine göttliche Intervention, die letztendlich doch noch die Zeugung des ersehnten Kindes herbeiführt. Die Voraussetzungen für das Eingreifen Gottes sind dabei unterschiedlich, da es sich bei den Eltern von Euphrosina und Alexius bereits um gute Christen handelt, die sich mit ihrem Hilfesuch direkt an die oberste göttliche Instanz wenden können oder zumindest wissen, welche diesseitigen Kooperationen (zum Beispiel mit dem Abt eines Klosters) zu ihrem Vorteil gereichen. Der Heidenkönig Avenier dagegen erhält göttliche Unterstützung im Schlafzimmer natürlich nicht, weil er ein guter Christ ist, sondern – im Gegenteil – weil er die Christen in seinem Reich verfolgen und drangsaliert lässt.

Dô des küneges grôzer haz
 begunde ie baz unt baz
 wahsen gegen der kristenheit
 sîn irrekeit wart alsô breit,
 daz er der genâden gotes
 gar vergaz und sines gebotes.
 dô was unser herre Krist
 der bezzer, als er iemer ist,
 und hiez in sîner güete
 mit saeldenrîcher blüete
 von dornen rôsen springen.
 mit süezer vruht vûdringen
 daz honic von der wîden.
 (BJ, vv. 737–749)

Josaphats Zeugung ist also als ein göttlicher Gnadenakt gegenüber der christlichen Bevölkerung Aveniers zu verstehen, nicht gegenüber dem kinderlosen Paar, wie es im *Alexius* oder der *Euphrosina* der Fall ist. Das Resultat ist aber in allen drei Texten dasselbe: durch das Eingreifen des Allmächtigen bei der Zeugung wird die besondere spirituelle Berufung der Kinder noch vor ihrer Geburt festgelegt, sind sie von Anfang an »als genuine[] Kind[er] Gottes [...] nicht für diese Welt bestimmt«¹⁶³⁵. Ingrid Kasten bezeichnet die heilige Euphrosina gar als eine »Frucht des Wortes«¹⁶³⁶ (im Text wird von ihr als *gebetes vruht* [Euph, v. 27841] gesprochen), da ihre Zeugung ein Resultat der Gebete ihrer Eltern und eines Abtes ist, der als Gegenleistung für langjährige Spendentätigkeit beim All-

einfach zu (vgl. Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 187); auch in Rudolfs Version verschwindet die Mutter danach aber aus der Geschichte.

1634 Zum Erzählparadigma der Kinderlosigkeit ausführlich Toepfer, Kinderlosigkeit, 2020.

1635 Kasten, Gender und Legende, 2002, S. 212.

1636 Ebd.

mächtigen ein gutes Wort für das Paar einlegt. Kasten bezieht sich in ihrer Argumentation auf den Eingang des Johannesevangeliums, in der Gott und Wort in eins gesetzt sind: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.« (Joh. 1,1–3) Damit haben die heiligen Kinder eine unmittelbare Verbindung zu Gott als ein unter »normalen Umständen« gezeugtes Kind, ihre spätere spirituelle Exorbitanz wird auf diese Weise gleichermaßen erklärt wie legitimiert.¹⁶³⁷ Dabei handelt es sich um eine erzählerische Strategie, die sich einmal mehr an das von Gunhild und Uwe Pörksen erarbeitete, überzeitliche Muster heroischer Heldenkindheiten anschließen lässt.¹⁶³⁸ Die Zeugung unter ungewöhnlichen Umständen ist dabei eine von elf Stationen, die für das Schema der »Geburt des Helden«¹⁶³⁹ geltend gemacht werden kann. Sind es in den weltlichen Erzählungen Zauberer (wie zum Beispiel im *Alexander-Stoff*)¹⁶⁴⁰ oder Wesen der Anderswelt (wie in der *Melusine* oder dem *Wigalois*), die durch sexuellen Verkehr mit einem Menschen für außergewöhnlichen Nachwuchs sorgen, instrumentalisiert die Heiligenlegende dieselbe Strategie, sind die jeweiligen Protagonisten doch einem zumindest vergleichbaren Legitimationsbedarf unterworfen. Immer wird versucht,

das Erstaunliche des jeweiligen Helden aus seiner Herkunft abzuleiten, seiner Außerordentlichkeit eine Legitimation [...] durch seine Herkunftsschilderung hinzuzufügen, wobei »Herkunft« sowohl genealogische Abstammung meint als auch die sich aus dieser Genealogie ergebenden Vorzüge und Schwierigkeiten.¹⁶⁴¹

Im Falle der Martenehe zum Beispiel begründet der andersweltliche, »die Grenzen [...] der christlichen Weltordnung«¹⁶⁴² sprengende Spitzenahn eben jene Vorzüge und Schwierigkeiten seiner Nachkommen, wird er verantwortlich gemacht für den Auf- und Abstieg seines Hauses.¹⁶⁴³

Der Heilige dagegen steht selbstverständlich nicht außerhalb der christlichen Ordnung, sondern fungiert als Verkörperung ihrer Ideale. Dabei sind die Absolutheit seiner Hingabe und die Radikalität seines spirituellen Strebens jedoch ebenso legitimierungsbedürftig wie die Kraft des Heros.

1637 Auf diese Weise wird nicht nur das Leben der Asketen in eine Christusnachfolge gestellt (vgl. Traulsen, Askese in den legendarischen Texten, 2017, S. 71), sondern gewissermaßen auch ihre Geburt – erinnert das Eingreifen Gottes bei der Zeugung in gewisser Weise doch an die unbefleckte Empfängnis Jesu mithilfe des Heiligen Geists.

1638 Vgl. Pörksen/Pörksen, Die »Geburt« des Helden, 1980.

1639 Ebd., S. 260f.

1640 So ist in Rudolfs von Ems *Alexanderroman* der Titelheld fleischlicher Sohn des Zauberers Nectanabus und der Königin Olympias (vgl. zuletzt Toepfer, Kinderlosigkeit, 2020, S. 222f.).

1641 Gerok-Reiter, Kindheitstopoi, 2009, S. 121.

1642 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 92.

1643 Vgl. Kellner, Aspekte der Genealogie, 2000, S. 16.

[...] die asketische Rigidität [ist] beängstigend, denn wenn die von zahlreichen Anachoreten berichteten selbst zugefügten Qualen eine Voraussetzung für die Erlangung des Heils sind, dann heißt das bei pragmatischer Betrachtungsweise, dass man sich den Himmel nur verdienen kann, wenn man sich das Leben zur Hölle macht.¹⁶⁴⁴

Das Vermögen zu einer derartigen Triebunterdrückung wird in den Texten also auf das Wirken einer speziellen Befähigung auf Basis göttlicher Gnade zurückgeführt, die nicht jedem gegeben ist und dementsprechend auch nicht von jedermann eingefordert werden kann.¹⁶⁴⁵ Das entspricht der von Lutterbach konstatierten christlichen Vorstellung von den zwei Formen der ›Gotteskindschaft‹, wie sie sich bereits in der frühen Kirche ausbildete:

auf der einen Seite [stehen jene] Menschen, die ihre ›gewöhnliche‹ Gotteskindschaft [erworben in der Taufe] in familiärer Bindung an Ehepartner bzw. Ehepartnerin und Kinder lebten; auf der anderen Seite die Menschen, die sich als die wahren Gotteskinder verstanden, indem sie auf Ehe und Kinder verzichteten, um dem Herrn ungeteilt anhangen zu können.¹⁶⁴⁶

Diese speziellen oder »besonderen Gotteskinder«¹⁶⁴⁷, die sich den Geboten der Ehelosigkeit, der Armut und des Gehorsams unterwerfen, werden gleichzeitig in einer Gesellschaft problematisch gesehen, »die auf Reproduktion angewiesen«¹⁶⁴⁸ ist und in der ihr Lebensentwurf in einem Spannungsverhältnis »zum Denken einer Adelsgesellschaft [steht], die ihre Privilegien wesentlich ›biologisch‹, d.h. über die Geschlechterfolge, vermittelt«¹⁶⁴⁹ versteht. Diese konfligierenden, von Jan-Dirk Müller als »antagonistische Lebensformen«¹⁶⁵⁰ bezeichneten Vorstellungen rechten Lebens, eingebettet in den imaginierten Gegensatz von weltlich-höfischem versus monastisch-klerikalem Leben, haben in der mittelalterlichen Literatur verschiedene Versuche einer Harmonisierung, Hierarchisierung und Kompromisslösung provoziert.

Zwischen religiöser Heilssorge des Einzelnen und profaner Gesellschaftsordnung können Konflikte auftreten. Die Literatur ist der Ort, an dem sie symbolisch, und das heißt in der Regel: narrativ, bewältigt werden. Das geschieht in den einzelnen Gattungen unter unterschiedlichen Prämissen, anders in der Legende, anders im höfischen Roman. Doch ergibt sich für die volkssprachige Erzählliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts ein gemeinsames Problem. Sie ist überwiegend für eine laikale Gesellschaft

1644 Münkler, Buße und Bußhilfe, 2010, S. 135; eine Lösung dieses Dilemmas bietet die Idee der stellvertretenden Buße, die der Asket für andere Gläubige ableistet.

1645 Zur asketischen Exorbitanz als besondere Gottesgnade vgl. AF, vv. 1155–1167, aber auch BJ, vv. 15091–15100.

1646 Lutterbach, Gotteskindschaft, 2003, S. 106.

1647 Ebd., S. 145.

1648 Müller, Höfische Kompromisse, S. 108.

1649 Ebd.

1650 Ebd., S. 107.

bestimmt, deren soziale Ordnung auf der legalen Reproduktionsgemeinschaft der Familie beruht. Entsprechend handelt sie zu einem erheblichen Teil davon, wie eine solche familiäre Gemeinschaft zustandekommt[!], wie sie sein soll oder unter welchen Bedingungen sie verworfen werden darf.¹⁶⁵¹

In den angesprochenen Legendenstoffen wird dieser Antagonismus literarisch produktiv gemacht, indem sich die jungen Heiligen aufgrund ihrer »Doppelfunktion«¹⁶⁵² als gotterwählte Bekehrer, Asketen oder Eremiten einerseits und einzige Nachkommen eines Herrengeschlechts andererseits, in einem »Zwiespalt von Kindesgehorsam und Christenpflicht«¹⁶⁵³ befinden.¹⁶⁵⁴ Im *Alexius F* gibt er Anlass zu einer längeren Reflexion des Protagonisten, der sich ob der divergierenden biblischen Anweisungen, Vater und Mutter zu ehren (vgl. Dtn. 5,16), und also ihrem Wunsch nach einer Heirat zu entsprechen, oder sie gering zu achten, um ein Jünger Christi sein zu können (vgl. Lk. 14,26), ratlos sieht. Die Entscheidung zur Jungfräulichkeit hat Alexius schon getroffen, nachdem er im Rahmen seiner gelehrten Erziehung erfahren hat,

das got megetliche reinekeit
so sere minnete unde kuscheit
unde wie von einre megede zart
aller sin zorn versumet wart
den er hette gen uns armen
so lange zit one alles erbarmen [...].
[AF, vv. 155–161]

Erst als der Vater Pläne schmiedet, seinen Sohn mit einer jungen Frau aus dem Geschlecht der römischen Kaiserfamilie zu verheiraten, wird der Entschluss problematisch. Zunächst versucht sich der Sohn der Vermählung mit dem Hinweis auf sein zartes Alter zu entziehen, doch als Vater und Mutter auf sein Gehorsam bestehen, lenkt er ein. Dem geht besagte Reflexion voraus, in der Alexius explizit über seine Doppelfunktion nachdenkt:

er gedahte an sin vil reines leben
das er mit kusche hette ergeben
gotte das er des viele
unde es ymme reine behilte
des begerte der vil guote
mit andehtigeme muote
er bedahte ouch dz vil ernstlich:
»ob ich hie wider stelle mich

1651 Ebd., S. 108f.

1652 Strohschneider, *Texttheiligung*, 2002, S. 130.

1653 Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik*, 1973, S. 210.

1654 Ausführlich zu Ehe und Kindern »als Hindernisse[] auf dem Weg zum vollkommenen Leben« siehe Lutterbach, *Gotteskindschaft*, 2003, S. 107–109, hier S. 107.

und obe ich nit gehorsam bin
 dem vatter unde der muoter min
 so tuon ich wider dz gebot
 dz uns betutet der susze got
 das man sol vatter unde muoter eren
 unde sich noch irem willen keren [...]«
 (AF, vv. 319–332)

Die Kompromisslösung, die Alexius für sich findet, besteht darin, dem Wunsch seiner Eltern entsprechend zwar zu heiraten, die Ehe aber nicht zu vollziehen. Stattdessen überzeugt er seine frisch angetraute Frau in der Hochzeitsnacht von der Vorrangstellung der Jungfernschaft, um dann das Haus der Eltern zu verlassen und in der Fremde als Bettler zu leben.¹⁶⁵⁵

Ein ganz ähnlich gestaltetes Szenario, wie eingangs bereits geschildert, bietet die *Euphrosina*-Legende. Um vor der bevorstehenden Verehelichung seiner Tochter den göttlichen Segen zu erbitten, reist der Vater mit Euphrosina zu eben jenem Abt, der schon bei der Empfängnis der Tochter so eine wichtige Rolle gespielt hat. Die Jungfrau ist augenblicklich vom Klosterleben fasziniert und mit der Zeit reift in ihr der Plan, dem Wunsch des Vaters nach einer Heirat zum Trotz selbst einem Konvent beizutreten. Auch sie plagen dabei dieselben Zweifel wie ihr männliches Pendant: »So gedenke ich aber wider / Daz ich mines vater haz / Ser entsitze umbe daz / Ob ich im ungehorsam bin« (Euph, vv. 28150–28153). Ein ihr zur Seite gestellter Mönch zerstreut ihre Bedenken mit dem Hinweis auf Lukas 14,26 und so tritt Euphrosina, um nicht vom Vater gefunden werden zu können, unter dem Deckmantel einer männlichen Identität dem Mönchsorden bei, dessen intensive Gebetstätigkeit ihre eigene Zeugung unterstützt hatte.

Sowohl im *Alexius* als auch in der *Euphrosina* könnten an den beschriebenen Stellen die weltlichen Bezüge verlassen, die familiäre Konfliktsituation ausgeblendet und stattdessen die Anforderungen und Wundertaten eines heiligmäßigen Eremitendaseins in den Fokus gestellt werden – womit die Texte jener auffälligen Marginalisierung der Väterfiguren entsprechen würden, die Jan-Dirk Müller für die mittelhochdeutsche Legendeneplik konstatiert.¹⁶⁵⁶ Müller geht dabei von der legendarischen Darstellung der Heiligen Familie als Prototyp aus,

1655 In Rudolfs *Barlaam* ist der Bibelvers Mt. 10,37 (»Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn und Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig«), wie ihn auch die Vulgata-Version der Legende enthält, Teil des Lehrgespräch zwischen Josaphat und seinem geistigen Lehrer und findet dort deutliche Erweiterung: »Swem vater, muoter, bruoder, wip, / kint, guot, diu welt, der lîp / mit staete lieber ist dann ich, / der mac sô niht geminnen mich / daz er mîn wirdic müge sîn« (BJ, vv. 4167–4171). Als Teil der Antwort Barlaams auf die Frage des Schülers, wie er nach der Taufe leben solle (vgl. BJ, v. 4006), ist damit implizit die Aufforderung zur Weltentsagung vorgegeben (vgl. auch Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 173f.).

1656 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 141.

in ihrem Versuch, »genealogische Auszeichnung, wie sie die Adelsfamilie bestimmt, mit dem Wunder der Jungfrauengeburt narrativ zu verknüpfen«¹⁶⁵⁷. Diesem Muster folgend würden die Heiligen zwar in »gewöhnliche« Familienzusammenhänge hineingeboren, gleichzeitig bestünde aber die Tendenz, diese Herkunft durch »die Schwächung der Vaterrolle«¹⁶⁵⁸, »spirituelle[] [anstelle sexueller] Zeugung und das Motiv der langen Kinderlosigkeit, die das Kind als Werk Gottes erscheinen lässt«¹⁶⁵⁹, zu verunklären. Dass er neben Ottos *Eraclius* und Konrads *Silvester* auch Konrads von Würzburg *Alexius* als Beispiel für die Marginalisierung der leiblichen Väter heranzieht, scheint allerdings nur zum Teil plausibel. Wenn der Heilige nach 17 Jahren asketischen Lebens in der Fremde von Gott ins Haus seines Vaters zurückgeführt wird, wo er unerkannt bis zu seinem Tode lebt, bedeutet das zwar keine Reintegration in die väterliche Ordnung, ist aber implizit doch Zeugnis ihrer großen Bedeutsamkeit, stellt der Text nach der Rückkehr des Alexius in das Haus der Eltern doch gerade die Verweigerung der Beziehung zum Vater zentral (und entspricht damit eben nicht dem Modell der Heiligen Familie, die vor allem die Beziehung von Mutter und Sohn ins Zentrum rückt). Es ist der Vater, den Alexius nach seiner Ankunft in Rom auf der Straße trifft, und den er eingedenk seines eigenen verschollenen Sohns um Aufnahme bittet.¹⁶⁶⁰ Es ist die *edel spîse hêr / von sînes vater tische* (KWA, vv. 678f.), die er unter Tränen ablehnt und es sind *sînes vater knehte* (KWA, v. 685), deren Schmähungen und Schläge er erträgt. Der Vater bzw. die ganze Familie wird hier nicht zur Nebensache degradiert, sondern ist im Gegenteil durch das *strenge leit[]* (KWA, v. 721), das der Verzicht auf sie für Alexius bedeutet, Teil des Heiligungskonzeptes der Legende. Deutlicher noch als es Konrad in seiner Version tut, stellt der anonyme Bearbeiter des *Alexius F* die Zurückweisung der Eltern, der Ehefrau und ihrer Lebensform als ein innerliches Leid dar, das an Schwere sogar noch den Märtyrertod übertreffe:

do von gloube ich one fragen
 das er verdienet habe die kron
 und er besessen habe der martelerlon
 wanne jnnerliches lyden
 unde weltlichen wolust miden
 do man in möhte wol gehan

1657 Ebd., S. 110.

1658 Ebd., S. 117.

1659 Ebd.

1660 Müller, der dieses »Wiedererkennen« im Sinne »adeligen Gentildenken[s]« interpretiert, welches den Vater »unterbewusst« – Müller spricht hier von der »Stimme des Blutes« – in dem Fremden seinen Sohn erkennen lasse (ebd., S. 122), unterschlägt, dass es Alexius selbst ist, der dem Vater seinen verlorenen Sohn ins Gedächtnis ruft und die Aufnahme in dessen Haus aktiv als Dienst an dem Verschollenen einfordert (vgl. KWA, vv. 590–600).

unde gut unde ere varen lon
 unde durch got lyden smoeheit
 tegelich one underscheit
 das duncket mich gemartelt me
 wanne das wert unlange
 (AF, vv. 1189–1196)

Die *Alexius*-Legende demonstriert ein Modell von Heiligkeit, das sich gerade über die Nähe zur adelig-höfischen Lebensform und ihrer gleichzeitigen Ablehnung entfaltet.¹⁶⁶¹

Ähnlich verfährt der Text über die Heilige Euphrosina, wenn »die Überwindung der verwandtschaftlichen Bindung zum Teil des Martyriums erklärt wird«¹⁶⁶². Auch hier ist die Vaterfigur von herausragender Bedeutung, was allein schon in der für Legenden ungewöhnlichen Doppelnennung im Titel *Von Pafuncio und seyner tochter Eufrosina* seinen Ausdruck findet. Wie im *Alexius* startet auch hier der Vater nach dem Verschwinden seines Kindes eine groß angelegte Suchaktion und muss dabei ebenso scheitern – mit dem Unterschied allerdings, dass er keine Ahnung hat, was mit Euphrosina geschehen ist. In seiner Verzweiflung sucht er Rat beim Abt eben jenes Klosters, in dem die Tochter vor aller Welt verborgen – ihre Schönheit verursacht Begehren und Unruhe unter den Mitbrüdern¹⁶⁶³ – allein in einer Zelle lebt. Der Abt, nichts von der Identität des heiligmäßigen Eremiten ahnend, schickt Pafuncius zu eben jenem Einsiedler, damit dieser ihn tröste und ihm beistehe. Von der Askese entstellt und unter ihrer Kapuze verborgen, erkennt Euphrosina zwar ihren Vater, er aber nicht sie. Geschildert wird die Begegnung aus der Sicht der Tochter, die, gleichermaßen bewegt von Furcht und Mitleid, versucht, das Leid des Vaters zu mildern, ohne sich dabei zu erkennen zu geben.

Do ir vater quam hin zu,
 Sie bekante in harte wol.
 Ir ougen wurden beide vol
 Von des jamers vlute,
 Wan die edele, gute
 Uber in sich irbarmete,
 Gein im ir herze irwarmete.
 (Euph, vv. 28874–28880)

Nachdem der Vater sein großes Leid über den Verlust der Tochter geklagt und Euphrosina ihn belehrt hat, dass übergroße Liebe zu Kindern (wie umgekehrt zu

1661 Vgl. Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 123.

1662 Kasten, Gender und Legende, 2002, S. 214.

1663 Einen kurzen Forschungsüberblick zur Deutung dieser Stelle findet sich ebd., S. 212f.; vgl. außerdem Traulsen, Heiligkeit und Gemeinschaft, 2017, S. 200f.

Eltern) dem göttlichen Willen entgegensteht, betont der Text noch einmal den Zwiespalt aus Furcht und Liebe, den die Einsiedlerin durch die Konfrontation mit dem Vater durchlebt:

Ir was lieb unde leit
 Durch siner gegenwerteit,
 Die leide an ir worhte,
 Wan sie des meldens vorhte.
 So was ir liebe zu im groz,
 Die sie von nature goz
 In tugentlicher gute.
 (Euph, vv. 28874–28961)

Anders als im *Alexius* wird in diesem Text die Zerrissenheit der Heiligen angesichts des trauernden Verwandten betont, steigert damit die Empathiefähigkeit auf Seiten des Rezipienten und stellt so den Generationenkonflikt als Teil des Martyriums ins Zentrum, während jahrelange Einsamkeit und Askese dahinter zurücktreten.¹⁶⁶⁴ Gerechtfertigt wird das lebenslange Leid durch die ewigen gemeinsamen Freuden im Jenseits, symbolisiert in der gemeinsamen Grablegung von Vater und Tochter – ein Schluss, den in ähnlicher Form auch der *Alexius*-Stoff kennt, wenn in manchen Versionen der Legende der verstorbene Heilige im Grab die Hand nach dem Leichnam der Ehefrau ausstreckt.¹⁶⁶⁵

Auch in Rudolfs *Barlaam* ist der Vater-Sohn-Konflikt¹⁶⁶⁶ Resultat der entgegengesetzten Ordnungen, denen der Sohn qua Geburt gleichermaßen angehört und die ihm eine »Doppelfunktion«¹⁶⁶⁷ zuweisen, als gotterwählter Bekehrer und Eremitenheiliger einerseits und einziger männlicher Nachkomme eines Herr-

1664 Anders Johannes Traulsen, der Euphrosinas Mitgefühl mit dem Vater nicht auf Basis der verwandtschaftlichen Bindung aktiviert sieht, sondern in ihrer Funktion als dessen Seelsorger: »Zwar ist sie von der Trauer des Vaters berührt, diese Rührung beruht aber nicht mehr auf der eigenen familiären Bindung, sondern auf ihrem *mitedoln* (v. 29065), ihrer Anteilnahme an der Trauer des Vaters« (Heiligkeit und Gemeinschaft, 2017, S. 202). Ohne den Aspekt der Seelsorge gänzlich zurückweisen zu wollen, der hier sicher zum Tragen kommt, scheint es mir doch zumindest bedenkenswert, dass Euphrosinas geschilderte Zuneigung zu ihrem Gegenüber unter dem Gesichtspunkt der *nature* (Euph, v. 28960) perspektiviert ist, die das verwandtschaftliche Element der Beziehung deutlich aufruft.

1665 So umarmt beispielsweise im *Alexius A* der Leichnam des toten Heiligen den der zurückgelassenen Ehefrau innig im Sarg (zur Unterscheidung von bräutlicher und päpstlicher Version vgl. Art. »Alexius«, in: VL, Bd. 1, 1978, Sp. 226).

1666 Ebenfalls mit der Gestaltung der Vater-Sohn-Beziehung in der Legende um Barlaam und Josaphat beschäftigt sich ein Beitrag von Constanza Cordoni, der einen komparatistischen Ansatz verfolgt; verglichen werden drei mittelalterlich-volkssprachige Bearbeitungen des Stoffes mit zwei arabischen Texten, die als »vorbarlaamisch« den christlichen Überformungstendenzen entgegenstehen und deutlich konziliantere Lösungsansätze zur Integration der divergierenden Interessen von Vater und Sohn finden (vgl. Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 165–190, hier S. 166).

1667 Strohschneider, Texttheiligung, 2002, S. 130.

schergeschlechts andererseits.¹⁶⁶⁸ Dass Rudolf bei der Inszenierung dieses quasi pränatal angelegten Konflikts gezielt vorgeht, zeigt ein Blick in den *Laubacher Barlaam*. Dort heißt es über Josaphats Geburt:

Dô der künic tumber
 hâte solhen kumber
 mit dem irretuome grôz
 (des in vil lützel verdrôz),
 dô wart im geborn ein kint
 daz entweder ê noch sint
 ûf der breiten erden
 nie endorfte werden
 nekein geburt sô lussam.
 (LB, vv. 642–650)

Hier wird in der Geburtsszene also nicht von einem direkten Zusammenhang zwischen göttlicher Einflussnahme und Zeugung erzählt.¹⁶⁶⁹ Damit fehlt im *Laubacher Barlaam* die doppelte Inanspruchnahme des Kindes durch zwei Väter, wie sie für den Josaphat der Rudolfschen Bearbeitung auch in dessen Bezeichnung als *Gots und des Wunsches kinde* (BJ, v. 13711) zum Ausdruck kommt. Hier steht der junge Prinz im Schnittpunkt konkurrierender Elternschaft: als Ergebnis der großen Sehnsucht seines Vaters nach einem Erben und Gottes Erfüllung dieses Wunsches – wenn auch aus missionarischen Gründen –, ist er mit zwei Vätern ausgestattet, die Anspruch auf ihn erheben und ihn in den Dienst ihrer Sache zu stellen gedenken. Dass Avenier in diesem Konflikt unterliegen muss, liegt auf der Hand. Erst nach seiner eigenen Bekehrung und kurz vor seinem Tod wird Avenier erkennen, dass Josaphat eigentlich nie (nur) sein Kind gewesen ist:

»herzelieber sun mîn,
 got müeze iemer gëret sîn
 des süezen tages und der stunt,
 dô dû der welte würde kunt
 und ouch ze trôste mir geborn.

1668 Wenn Brackert im Zuge seiner Deutung von Rudolfs *Willehalm von Orlens* zu dem Schluss kommt, es lägen mit dem weltentsagenden Jofrit einerseits und Willehalm als Herrscher andererseits zwei gegensätzliche Weltverhalten vor, die sich durch ihre Exemplarizität aber nicht gegenseitig ihre Rechtfertigung entzögen, spricht er im Grunde ein ähnliches Phänomen an: »Zwei gegensätzliche Weltverhalten stehen nebeneinander, beide in sich wahr und in ihrer *lere* von großer Eindringlichkeit und exemplarischer Kraft.« Den Unterschied zum *Barlaam* sieht er in der Gattung »Legende« begründet, die eine eindeutige Hierarchisierung verlange (vgl. Rudolf von Ems, 1968, S. 219f.).

1669 Andeutungsweise könnte man vielleicht den später erfolgenden Hinweis, die falschen Götter des Vaters hätten sicher nichts mit Josaphats Geburt zu tun gehabt (vgl. LB, vv. 655–660), ähnlich verstehen.

dû bist mir niht ze kinde erkorn,
 dû bist des hoehsten keisers kint,
 des aller himele tugende sint,
 als dîn heilic leben giht.
 ich waer dîn wert ze kinde niht.
 wol mich, sun, daz ich dîn ie
 ze kinde künde gevie. [...]«
 (BJ, vv. 14288–14298)

Der Erkenntnis, dass Josaphat ein Geschenk des christlichen Gottes und nie Aveniers Verfügungsgewalt unterworfen war, geht ein langwieriger und erbittert ausgetragener Kampf um die Oberhoheit über den Königssohn voraus, der bereits kurz nach der Geburt des Kindes virulent wird, als ein der Sterndeutung kundiger *meister* prophezeit, dass dem lang ersehnten Erben *alhie diz küniriche / sol [...] niht werden undertân* (BJ, vv. 840f.), da er es zugunsten eines tausendfach reicheren Landes aufgeben werde.¹⁶⁷⁰ Bei einem Vergleich der Inszenierung dieser Stelle zwischen Rudolfs Bearbeitung und dem *Laubacher Barlaam* fällt auf, dass die Weissagung des Sterndeuters bei Otto keinen Hinweis auf die spätere Weigerung hinsichtlich der Herrschaftsnachfolge durch Josaphat enthält. Wenn Avenier in der Folge die Isolierung des Sohnes anstrebt, resultiert das also allein aus seinem Präventionsbestreben bezüglich der christlichen Bekehrung des Sohnes. Der sich aus dieser Ausgangssituation entfaltende Konflikt wirkt entsprechend eindimensionaler als das bei Rudolf der Fall ist, wenn Aveniers Handlungen allein aus seinem Christenhass heraus motiviert werden.¹⁶⁷¹ So bezeichnet denn auch die Erzählstimme des *Laubacher Barlaam* das Vorgehen des Vaters als *wunderliche* (LB, v. 791), während bei Rudolf, der dem Konflikt

1670 Johannes Traulsen hat zu bedenken gegeben, dass es sich bei dem beschriebenen Reich, zugunsten dessen Josaphat das Königreich seines Vaters aufgeben werde, nicht unbedingt um das Jenseits handeln müsse, sondern auch das christianisierte Indien gemeint sein könne (vgl. *Diesseitige und jenseitige reichheit*, 2015, S. 51f.); für den oben angesprochenen Zusammenhang spielt das aber keine Rolle, da Avenier diese Möglichkeit offensichtlich nicht in Betracht zieht, sondern von einer sich anbahnenden dynastischen Katastrophe ausgeht.

1671 Constanza Cordoni hat darauf hingewiesen, dass Aveniers Christenhass in den meisten europäischen Versionen aus der Unvereinbarkeit der christlichen Lehre mit seinem eigenen »hedonistischen Lebensstil« resultiert; »dieser befindet sich im Einklang mit der ›Religion‹ des Königs. Christentum ist in seiner Auffassung eine Religion für Arme« (Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 171; zur Engführung von Heidentum und Diesseitsorientierung vgl. auch Lambertus, *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 50). In den Vater-Sohn-Gesprächen spielt dieses Argumentationsmuster auch bei Rudolfs Avenier eine Rolle, wenn der sich gegenüber dem Armutsgebot der Christen unverständig zeigt, ist dabei aber immer dem dynastischen Problem untergeordnet, dass sich durch eine Zurückweisung des väterlichen Erbes durch Josaphat ergeben würde (vgl. BJ, vv. 8214–8222).

nicht nur eine religiöse, sondern auch eine dynastische und emotionale¹⁶⁷² Komponente zugedenkt, diesen letztlich, wie zu zeigen sein wird, sogar deutlich mehr Gewicht verleiht, Aveniers Haltung gegenüber grundlegendes Verständnis artikuliert wird. So kommentiert der Erzähler:

hât ein man ein liebez kint
 (als ie diu kint mit liebe sint),
 wil ez den lip lâzen varn
 und die sêle wol bewarn,
 daz ist des vater herzeleit,
 doch sines lîbes saelikeit
 von dem leide hoehe sich
 daz es si leit, dêst menschlich;
 vil gotlich daz waere,
 daz ez niemen swaere.
 [...]
 Diz geschach an Aveniëre.
 (BJ, vv. 7625–7637)

Rudolfs Avenier nimmt die Ankündigung des Astronomen also ernst, die ihn *sîner hoehsten vreuden zil* (BJ, v. 863) zu berauben droht. Als er von der Einflussnahme durch Zardan, einem jener weisen Männer, denen Josaphat zur *huote* (BJ, v. 7206) und *phlege* (BJ, v. 7207) anvertraut wurde,¹⁶⁷³ von Barlaams Einflussnahme auf den Sohn erfährt, probiert er ihn mittels drei großer Versuchungen, »durch die Ratio, die Minne und die Macht«¹⁶⁷⁴, wieder vom Christentum abzubringen. Im Gegensatz zu *Alexius* und *Euphrosina* kommt es dabei immer wieder zu direkten Konfrontationen der Vertreter der Eltern- und Kindergeneration, werden die Konfliktpunkte nicht getrennt von den jeweiligen Einzelparteien verhandelt. Durch und durch der höfisch-dynastischen Ordnung angehörend, argumentiert Avenier seinen Standpunkt auch entsprechend. Er verweist auf die allumfassende *potestas* und *auctoritas*, die dem Vater in der patriarchal organisierten Familie des Mittelalters zukommt:¹⁶⁷⁵ »nû sol ich dînes herzen sin / (wan ich dîn rehter vater bin) / wol wîsen unde lêren [...]« (BJ, vv. 8609–8611). Als Josaphats *rehter vater* sieht er sich, im Gegensatz zu einem außenstehenden Lehrer wie Barlaam, der für ihn ein *lügenaere* (BJ, v. 8206) ist, über jeden Verdacht erhaben, dem Sohn *valsche* (BJ, v. 8209) zu erteilen. Er

1672 Zur Familie »nicht mehr nur als Ort dynastischer Herkunftsbestimmung und [...] Ausgangspunkt dynastischen Herkunftsanspruchs, sondern emotionaler Zuwendung, aber auch lebhafter Auseinandersetzung zwischen den Generationen« in der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts vgl. Bennewitz, »Familien-Idyll«, 2004, S. 51.

1673 Zu der in diesem Setting vorliegenden pädagogischen Konstellation einer gesteuerten Übertragung der Erziehungsaufgabe siehe das nachfolgende Kapitel.

1674 Erben, Zu Rudolfs »Barlaam und Josaphat«, 1969, S. 35.

1675 Vgl. Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche, 1978, S. 229.

argumentiert damit auf derselben Grundlage wie der den Sohn über korrektes höfisches Verhalten unterweisende Vater im Eingang des *Winsbecke*.¹⁶⁷⁶

Als Argument für die Gültigkeit seines Lebensmodells verweist Avenier auf sein eigenes gelungenes Leben als Krieger und Herrscher, auf die von ihm vollbrachten *ritterliche[n]* Taten (BJ, v. 8627), die Erfolge seiner expandierenden Landesherrschaft, seine *milte* und *êr* (BJ, v. 8623), und zieht daraus den Schluss: »*sît ich ie was sô wise, / [...] waenest dû danne, liebez kint, / daz ich der sinne waer sô blint [...]?*« (BJ, vv. 8650–8654) Dabei kann er nicht akzeptieren, dass Josaphat, in der Taufe *widergeborn* (BJ, v. 3200) und *ze kinde gote erkorn* (BJ, v. 3216), nun endgültig einer geistlichen Ordnung angehört, deren höchste Autoritäten Gott und, ihn auf Erden stellvertretend, Barlaam, sein Vater *in gote* (BJ, v. 15316), sind. Dem Gebot des leiblichen Vaters, dem, wie Josaphat zugesteht, auch nach christlichem Recht Folge zu leisten ist, sieht der Sohn sich nicht länger verpflichtet, da er dessen *lêren* als *unrehte* (BJ, v. 8718) erkennt. Avenier wiederum, der auf Basis seines Alters, seiner Erfahrungheit und seiner Zugehörigkeit zur Vätergeneration seine Autorität als sakrosankt ansieht, geht davon aus, der Sohn sei aufgrund seiner Jugend und Unerfahrenheit »christlichen Scharlatanen«¹⁶⁷⁷ zum Opfer gefallen:

Dû bist ein kint, daz schînet wol,
kint tumpliche gebâren sol:
sun, als ist ouch dir geschehen,
dô dû begundest übersehen,
mînen vâterlichen rât
und dich durch valsche missetât
vûr mich, vûr mage und vûr man
naeme valsches râtes an:
daz was vil kintliche getân.
(BJ, vv. 8223–8231)

Entsprechend ist er gar nicht in der Lage, Josaphat als gleichwertigen, geschweige denn überlegenen Gesprächspartner wahrzunehmen. Das als natürlich und unumkehrbar vorgestellte Autoritätsgefälle zwischen den Generationen erweist sich hier als Kommunikationsbarriere, wo die Einsicht fehlt, dass *guotiu lêre* (BJ, v. 5472) generationelle Verhältnisse umzukehren vermag¹⁶⁷⁸ (– buchstäblich, denn mit der Bekehrung durch Josaphat wird Avenier *ze vater [...] erkorn / sîn kint, daz von im wart geboren; dâ wart sîn vater und sîn tote / sîn vleischlich kint in*

1676 Ausführlich dazu siehe den einleitenden Abschnitt des ersten Kapitels.

1677 Cordonì, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 183.

1678 Anders Constanze Geisthardt, die das Kommunikationsproblem zwischen Vater und Sohn auf Aveniers Unvermögen zurückführt, *bezeichnenliche rede* zu verstehen (vgl. Nichts als Worte, 2015, S. 111–113).

gote [BJ, vv. 14159–14162]).¹⁶⁷⁹ Ausdruck dieser gestörten Verständigung sind unter anderem Kommunikationsverweigerung (vgl. BJ, v. 8289) und Kommunikationsabbrüche aus Ratlosigkeit über die Uneinsichtigkeit des Belehrteten (vgl. BJ, vv. 8515–8521). Als Avenier erkennt, dass Josaphat auf der auch stark emotional codierten Ebene der Vater-Sohn-Beziehung nicht zu erreichen ist,¹⁶⁸⁰ versucht er ihn inhaltlich von seinem Irrtum zu überzeugen. Für dieses Vorgehen verlässt er sich allerdings auf die Expertise von Ratgebern, Gelehrten und weisen Meistern, die in tiefergehenden religiösen Debatten Josaphat auf argumentativem Wege von seiner neuen Irrlehre abbringen sollen. Zunächst soll in einem großen Disput der Religionen, der eigentlich eine getarnte Diffamierungskampagne gegen Barlaam ist, das Christentum als Irrglaube demaskiert werden.¹⁶⁸¹ Als dieses Vorhaben scheitert, schickt Avenier den gelehrten Zauberer und Heidenpriester Theodas zu seinem Sohn, der allerdings von Josaphat so in Grund und Boden argumentiert wird, dass er zuletzt seine Niederlage eingestehen muss und zum Christentum konvertiert. Wenn Ulrich Wyss feststellt, Rudolf verliere bei der Inszenierung dieses Disputs, im Gegensatz zu den holprig wirkenden Vater-Sohn-Streitgesprächen, »nie den epischen Faden«¹⁶⁸², scheint mir kein willkürliches Aufflackern und Erlöschen von Rudolfs dichterischem Können vorzuliegen, sondern die gezielte Darstellung der unterschiedlichen Lebensmodelle von Vater und Sohn und den jeweils entsprechenden Wissenshorizonten. Während Josaphat nicht in der Lage ist, mit seiner *lêre* zum Vater durchzudringen, gelingt dies bei dessen weisen Ratgebern nämlich durchaus. Vor allem Theodas' Bekehrung wird als intellektuelle Bezwingung und Überwindung des Glaubensgegners, als Kampf gelehrter Argumentationen dargestellt. Auf diese Weise ist der höfisch-weltliche König Avenier nicht zu erreichen. Bezeichnenderweise wird es die weltlich-herrschaftliche Bewährung Josaphats und seines Glaubens sein, die es vermag, erstmals ein Umdenken Aveniers einzuleiten. Als nämlich alle Strategien der Rückbekehrung des Sohnes scheitern und der König sich ratlos an seine verbliebenen Vertrauten wendet, die Josaphat noch nicht zum Christentum konvertiert hat, erfolgt der Vorschlag, über den neuen Glauben des Sohnes einfach hinwegzusehen, das Königreich aufzuteilen und zu hoffen, dass der Thronfolger über den fordernden Regierungsgeschäften seinen religiösen

1679 Entsprechend hatte es Barlaam Josaphat auch schon angekündigt (vgl. BJ, vv. 5479–5496).

1680 Eine weitere Strategie, die Avenier anzuwenden versucht, um das Kind zum Gehorsam zu bewegen, ist die Androhung des Entzugs der väterlichen Zuneigung (*»sol ich des vater namen lân / und will dû mich ze vînde hân, / des gewer ich dich alsô, daz dûs niemer wirst vrô [...]*« [BJ, vv. 8441–8444]). Josaphat weist diese Drohung als *unväterlichiu* (BJ, v. 8460) zurück und weist Avenier an, seinen Zorn zu zügeln (vgl. zu der Szene auch Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 182f., die die Herangehensweise des Vaters an die Konfliktsituation ebenfalls stark emotional gefärbt sieht).

1681 Vgl. ausführlich Geisthardt, Nichts als Worte, 2015, S. 117–121.

1682 Wyss, Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik, 1973, S. 196.

Eifer vergessen werde. Wyss spricht in diesem Zusammenhang von einem »diplomatischen Kompromiss: er [Avenier] teilt das Reich in zwei Hälften, deren eine Josaphat nach seinem Sinn regieren kann [...]. Dem Entweder-Oder ist hier ausgewichen.«¹⁶⁸³ Es zeigt sich erneut Aveniers Hierarchisierung der vielschichtigen Konfliktlage, wenn es heißt: *des râtes was der künic vrô* (BJ, v. 13371). Die Glaubensdisparität stört ihn nicht weiter, solange er die dynastische und politische Stabilität gesichert sieht. Auch Josaphat sieht diesmal keinen Weg, dem Vater den Wunsch abzuschlagen und willigt in den Kompromiss ein. Er christianisiert seine Untertanen, zerstört die Götzenbilder, lässt Kirchen errichten und holt die Vertriebenen in sein Land zurück. Durch und durch Idealbild eines christlichen Herrschers, entspricht er den Tugenden der abendländischen Fürstenspiegel zur Entstehungszeit des *Barlaam*.

Rudolfs König Josaphat [...] ist ein gerechter Richter und barmherzig. Vor allem diese beiden Qualitäten Josaphats hebt Rudolf hervor. Josaphat ist justus und misericors – wie der Gott in Rudolfs Legende – er ist die imago Dei auf Erden.¹⁶⁸⁴

Während nun der christliche Teil Indiens unter Josaphats Führung aufblüht und sich *sîn êre zallen zîten* (BJ, v. 13726) mehrt, geht es mit dem Land und dem Ansehen des Vaters stetig bergab. Es ist diese Demonstration der Herrscherqualität des Sohnes, die Bewährung seines »Glaube[ns] [...] in der Welt«¹⁶⁸⁵, die, wie bereits angedeutet, letztendlich den ersten Anstoß zu einem Umdenken Aveniers gibt:

dô Avenier sach, daz sîn kint
rehte lebete unde er niht,
er begunde die geschicht
merken in sînem muote,
daz Jôsaphât an guote
mit êren rîchte und mit habe
und im gie zallen zîten abe:
diz dûhtin vil bezeichenlich
(BJ, vv. 13756–13763)

Erst nach dieser Erkenntnis ist es ihm möglich, die *lêre*, die ihm zuvor so *ofte was geseit* (BJ, v. 13773), zu überdenken, sich ihr zu öffnen und Josaphat um Rat zu bitten, *wie er ze gotes hulden / kaeme nâch sînen schulden* (BJ, vv. 13809f.).¹⁶⁸⁶ Mit

¹⁶⁸³ Ebd., S. 207.

¹⁶⁸⁴ Nägler, Studien, 1972, S. 141.

¹⁶⁸⁵ Rupp, Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat«, 1959, S. 19.

¹⁶⁸⁶ Zu diesem Zweck verfasst Avenier einen Brief an den Sohn, den Josaphat freudig, aber doch nicht ohne ein gewisses Misstrauen aufnimmt. Er ist sich nicht sicher, ob es sich nicht um eine weitere List des Vaters handeln könnte. Letztlich vergibt er aber dem Vater, betet für seine vollständige Bekehrung und nimmt ihn, sinnbildlich gesprochen, wieder bei sich auf. Auf die das intergenerationelle Gefälle umkehrende Parallele zum Gleichnis vom verlo-

diesem Wandel und der Versöhnung von Vater und Sohn kann nun auch endlich im ganzen Königreich das Christentum seinen Einzug halten.¹⁶⁸⁷ Seine letzten Jahre verbringt er zur Buße in Gebet und Askese. Land, Macht und Besitz übergibt er vollständig an seinen Sohn, mit dem er sich zuvor versöhnt hat, verstirbt vier Jahre später und wird *mit himelvreuden grôz / brâht in Abrahâmes schôz* (BJ, vv. 14331f.). Mit dem Tod des Vaters sieht Josaphat jene von Barlaam angekündigte *rehte[] zît* (BJ, v. 6578) gekommen, um dem *meister* in die Wüsteneinsamkeit zu folgen. Es ist durchaus bemerkenswert, dass der Sohn bis zum Tod des *fleischlichen* Vaters mit seinem Rückzug aus der Welt wartet. Brackert spricht vom »frühesten nur möglichen Zeitpunkt«¹⁶⁸⁸, an dem Josaphat seine Herrschaft niederlege, ohne aber weiter zu begründen, warum der Heilige nach der Bekehrung von Vater (und Volk) noch vier Jahre bis zu dessen Tod warten sollte, bevor er seinen Rückzug aus der Welt antritt. Auch der Text liefert dafür keine explizite Erklärung,¹⁶⁸⁹ es scheint aber, als verbrächte Josaphat diese Jahre vor allem mit väterlicher Seelsorge. Von der Reue über die begangenen Sünden geplagt, verlässt Avenier häufig sein Gefolge, um den Sohn, seinen *vater [...] in gote* (BJ, vv. 14159f.), aufzusuchen, zu beichten und ihm *sine riuwe* (BJ, v. 14205) kundzutun. Besonders in den letzten Stunden seines Lebens benötigt er noch einmal den Beistand Josaphats:

im tet vil wirs, danne der tôt,
diu vorhte, die sîn sünde im bôt.
mit vorhten er niht anders schrê
wan »owê mir armen! Wê
mîner grozen misstat! [...]«
(BJ, vv. 14233–14237)

Josaphat, der den Vater in der Gefahr schweben sieht, *an gotes gnaden [zu] verzagen* (BJ, v. 14250), also der *desperatio*¹⁶⁹⁰ anheim zu fallen, und damit eine »den Verlust des Heils unbedingt mit sich bringende«¹⁶⁹¹ Sünde zu begehen, tröstet ihn:

renen Sohn hat bereits Constanza Cordoni hingewiesen (Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 185).

1687 Auf die typologische Komponente des Vater-Sohn-Konflikts hat Roy Wisbey hingewiesen; der tugendhafte, aber streitbare Heidenfürst wird abgelöst von seinem »alles Heidnische überwindende[n], christliche[n] Sohn« (Zum Barlaam und Josaphat, 1955, S. 289f.; ebenso Lambertus, Der Weg aus der Welt, 2011, S. 73).

1688 Brackert, Rudolf von Ems, 1968, S. 217.

1689 Vgl. dazu Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 186.

1690 Zur mittelalterlichen Diskussion um die theologische Verzweiflung siehe den entsprechenden Abschnitt im Kapitel zur *Vorauer Novelle*.

1691 Kretzenbacher, Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen, 1975, S. 300; zur Bedeutung der mittelhochdeutschen Begriffe *verzagen* und *zwîvel* im Kontext der *desperatio* siehe ebd., S. 299–310; vgl. auch Ohly, Desperatio und Praesumptio, 1976, S. 499–556: »Gott verläßt den

»nieman sô grôze missetât
 in dirre welte hie begât,
 der gotes genâden si doch mêr.
 dû solt dîn zwîvelliches sêr
 ûz dînem herzen gar verjagen, [...]«¹⁶⁹²
 (BJ, vv. 14245–14249)

Die Szene erinnert an *den guote[n] sündære* Gregorius, wenn er seine über die Schuld des zweiten Inzests verzweifelte Mutter mit dem Hinweis auf die Kraft von Reue und Buße tröstet:

»niht verzwîvelt an gote:
 ir sult harte wol genesen.
 [...]
 iuwer sêle ist nie sô ungesund,
 wirt iu daz ouge ze einer stunt
 von herzelicher riuwe naz,
 ir sit genesen, geloubet daz.«
 (Gr, vv. 2698–2706)

Auch hier belehrt also das Kind ein Elternteil, deutlich in der Ansprache der Frau in ihrer Rolle als Gregorius' *muoter* (Gr, v. 2695) und nicht als *sîn wîp*, und bewahrt sie damit vor dem Verlust ihres Seelenheils. Wenn sie sich Jahre später wieder treffen – Gregorius ist inzwischen zum Papsttum aufgestiegen – ist er *herzenliche[] vrô* (Gr, v. 3870), dass er für sie als alte Frau sorgen (vgl. Gr, vv. 3873f.) und ihr *geistlichen rat* (Gr, v. 3875) geben kann. Auf ähnliche Weise scheint Josaphats Verpflichtung gegenüber seinem Vater über die reine Bekehrung hinauszugehen. Mit seinem Beistand am Totenbett, der Avenier ein gutes Sterben ermöglicht, und intensivem Gebet an dessen Grab stellt er sicher, dass es der reuige Sünder auch wirklich ins Himmelreich schafft. So fungiert er doch noch gegen alle Erwartungen des Vaters, aber ganz im Sinne des intergenerationalen Vertrags, als dessen *alters stap* (BJ, v. 8188), wenn auch auf andere Weise als ursprünglich von Avenier geplant.

Schuldigen, der sich von ihm verlassen glaubt, und den, der in Vermessenheit seiner Gnade sich bemächtigt. *Desperatio* und *praesumptio* sind keine Stimmungen, sondern Endsünden des Sünders. Überkommt ihn so der Tod, ist er verloren« (ebd., S. 499 [Hervorhebung im Original]).

- 1692 Um die unermessliche Kraft der *rechte[n] rew*, neben dem festen Gottvertrauen die einzige Möglichkeit, in der Stunde des Todes der Gefahr der Verzweiflung entgegenzuwirken, weiß auch Heinrich der Teichner: *nu wurd der teuffel ein heilig man / moecht er ein rechteu rew han* (Die Gedichte Heinrichs des Teichners. Hg. v. Heinrich Niewöhner. Bd. 1. Berlin 1953. [=Deutsche Texte des Mittelalters. 44.] vv. 279,39f. Dagegen zeigt die *Vorauer Novelle* in drastischer Weise die Konsequenzen der *desperatio* am Lebensende am Beispiel eines Klosterflüchtlings.

Der Vergleich mit zeitgenössischen Legendentexten hat gezeigt, dass der mit dem Vereinzelungsbestreben des Heiligen einhergehende familiäre Konflikt erzählerisch in das Heiligkeitskonzept der Texte integriert wurde, indem die Autoren ihn als Teil des Martyriums inszenieren. Die Konzeption des *Barlaam* scheint mir in eine ähnliche Richtung zu weisen, wobei der Generationenkonflikt nicht im Sinne eines Martyriums gestaltet wird.¹⁶⁹³ Heinz Rupp und Rüdiger Schnell haben sicher zurecht darauf hingewiesen, dass Rudolfs Josaphat im Gegensatz zur Josaphat-Figur des *Laubacher Barlaam*¹⁶⁹⁴ ausdrücklich für die Bekehrung des Vaters die ihm in einer Traumvision von Engeln überbrachte Himmelskrone verliehen bekommt¹⁶⁹⁵ – »*dir sol einiu [Krone] ze lône / diu hât den liehtesten schîn / umb den vil lieben vater dîn / daz du den bekêrtest [...]*« (BJ, vv. 15710–15713) – und nur zweitrangig für sein entbehrungsreiches Asketendasein.¹⁶⁹⁶ Ob in dieser Hierarchisierung aber tatsächlich eine Kritik des Autors an Josaphats »egoistischer Weltabkehr«¹⁶⁹⁷ zum Ausdruck kommen soll, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden.¹⁶⁹⁸ Auch Rupps Hinweis auf die Worte des Kirchenvaters Augustinus an einen Anachoreten, die seiner Meinung nach Beleg für Rudolfs Bewertung der Weltflucht als eines egoistischen Akts sind¹⁶⁹⁹ – »Du verläßt die menschlichen Dinge und sonderst Dich ab; wem wirst Du zum Nutzen sein? Wärest Du zu diesem Handel gekommen, wenn Dir niemand geholfen hätte?«¹⁷⁰⁰ –, kann in Hinblick auf Josaphat nur schwer gelten, der doch mit der Bekehrung des Vaters und des gesamten indischen Volkes eben jenen Nutzen und die Hilfe geleistet hat, die der Kirchenvater hier einfordert und für die er, wie gezeigt wurde, göttlich prädestiniert war. So sind weder inneres Martyrium noch Askese die ausschlaggebenden Faktoren des im *Barlaam* vorliegenden Heiligkeitskonzepts, sondern das in der Bekehrung des heidnischen Vaters gipfelnde,

1693 Mit der Rolle des Martyriums in der *Barlaam*-Legende beschäftigt sich Cordoni, Körperkonzeptionen, 2010, S. 310–314.

1694 »*Diu eine krône diu ist dîn / durch daz reine herze dîn / und durch die sêle manicvalt / die von dir sint got gezalt. / Sie sol gezieret werden baz / und wirt noch schoener umbe daz / durch des lebens minne / dâ dû dich üebest inne / in der einoele alle zît / ob dû volendest wol den strît*« (LB, vv. 16319–16328).

1695 Vgl. Rupp, Rudolfs von Ems »*Barlaam und Josaphat*«, 1959, S. 19; Schnell, Rudolf von Ems, 1969, S. 90.

1696 Josaphat wird von den Engeln als Lohn für sein Leben in der *einoele einekeit* (BJ, v. 15725) allerdings ein *himelische[s] lant* (BJ, v. 15722) verheißen. Das übersieht Rüdiger Schnell, wenn er argumentiert, Rudolf habe bewusst auf eine »Belohnung des asketischen, weltfernen Josaphats« verzichtet (Rudolf von Ems, 1969, S. 94).

1697 Ebd., S. 90.

1698 Zuletzt in diesem Sinne Herweg, Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche, 2019, S. 25–27.

1699 Vgl. Rupp, Rudolfs von Ems »*Barlaam und Josaphat*«, 1959, S. 19f.

1700 Augustinus, Commentarii in Psalmos 99,9 (zitiert nach Fichtenau, Askese und Laster, 1948, S. 31).

nur oberflächlich als Vater-Sohn-Konflikt zu verstehende Ringen Josaphats um die Seele Aveniers.

So erfüllt sich jene Hoffnung Barlaams, die er mit der Erzählung des Apologs ›Der König, der Minister und das arme Ehepaar‹ zum Ausdruck gebracht hatte. Josaphat gelingt alles: vor allem aber als tätiger Sohn Gottes zu wirken und Indien zum wahren Glauben zu führen.¹⁷⁰¹

Sein letzlicher Sieg impliziert dabei den Triumph des gotterwählten Sohnes über den Teufel, dessen Wirken im Text die Götzenanbetung im Allgemeinen (vgl. BJ, vv. 3861–3888; 12764; 13121) und die Halsstarrigkeit des ansonsten so vorbildlich dargestellten Avenier angesichts der christlichen Heilslehre im Besonderen motiviert.¹⁷⁰² *Durch des tiuvels spot* (BJ, v. 5516) verehrt er die falschen Götter und ist durch *des tiuvels stric* (BJ, v. 11286) dem Heidentum verfallen: *des tiuvels rât behabete in / an sich sô gar, daz er den sin / ze gote niender kêrte* (BJ, vv. 8861 ff.). Die *genâde* Gottes und die *lêre* des Sohnes sind es, die letztendlich *des tiuvels kraft* überwinden und Avenier *vor der helle rôste* (BJ, vv. 14071–14087) bewahren.

Aus Sicht der pädagogischen Generationentheorie liegt mit dem im *Barlaam* geschilderten Erziehungsgeschehen nicht allein ein Szenario konkurrierender, konfligierender, das Wirklichkeitsmodell umstrukturierender Erziehereinwirkungen auf ein Subjekt der Aneignung vor, dargestellt wird ebenfalls die Umkehrung des als natürlich vorgestellten Vermittlungsgefälles zwischen älterer und jüngerer Generation. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die erfolgreiche Umkehr des Vermittlungsprozesses aufgrund des Status der involvierten Subjekte nicht nur eine Anpassung der »nicht-genetischen Tätigkeitsdispositionen«¹⁷⁰³ eines Individuums zur Folge hat, sondern der kulturellen Formation einer ganzen Gesellschaft. Aus generationentheoretischer Perspektive kann der *Barlaam* entsprechend gelesen werden: nicht (nur) als die Erzählung der Instandsetzung eines Individuums zur sozialen Funktionsfähigkeit innerhalb des ihm zukommenden gesellschaftlichen Rahmens, sondern als die Modifikation dieses Rahmens auf Basis des spezifischen Sets an »Kenntnissen, Fertigkeiten und Motiven«¹⁷⁰⁴ des Individuums. Im letzten Abschnitts der Betrachtungen zu Rudolfs *Barlaam* soll der Blick nun noch einmal auf die narrative Inszenierung der dem geschilderten Vorgang zugrunde liegenden, ihn tatsächlich erst ermöglichenden pädagogischen Dreieckskonstellation gerichtet werden, die verblüffende Kongruenzen mit einer der meist diskutierten Erzählschemata mittelalterlicher Dreiecksverhältnisse aufweist.

1701 Cordonì, *Es geschieht in den besten Familien*, 2014, S. 188.

1702 Vgl. Lambertus, *Der Weg aus der Welt*, 2011, S. 51 f.

1703 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 43.

1704 Ebd.

4.1.3. *ich vorhte dînes vaters drô*: Konkurrierende Elternschaft als gefährliche Brautwerbung

In der bisherigen Textanalyse wurde bereits deutlich, dass die verwandtschaftlichen Bezüge im *Barlaam* eine Flexibilität aufweisen, die, wie gezeigt, innerhalb der verwandtschaftlichen Paradigmen legendarischen Erzählens nicht ungewöhnlich sind: Nach legendarischer Erzähllogik kann geistige Verwandtschaft als Resultat der Vermittlung von *lêre* ›fleischliche‹ Verwandtschaft ablösen, überschreiben und dabei auch generationelle Verhältnisse umkehren.¹⁷⁰⁵ Bei näherer Betrachtung der diversen Dreiecksverhältnisse, die den Personenkonstellationen im *Barlaam* zugrunde liegen, fällt auf, dass Rudolf bei dem Spiel mit sich überblendenden und changierenden Rollenverhältnissen aber noch deutlich weiter geht. Wie in den Ausführungen zum Generationenkonflikt in Rudolfs Dichtung bereits dargelegt, wird die Figur des Josaphat dreifach als Sohn perspektiviert. Er ist nicht nur das fleischliche Kind des Königs von Indien, aufgrund seiner erfolgreichen Katechese gewinnt auch der Einsiedler Barlaam ihn zu seinem geistigen Sohn und in der Taufe wird Josaphat außerdem *ze kinde gote erkorn* (BJ, v. 3216). Die beiden konkurrierenden Vaterinstanzen dabei bilden Avenier und der christliche Gott, als dessen Bote und Stellvertreter der Lehrer Barlaam fungiert. Diese basale Figurenkonstellation, wie sie nicht nur Rudolfs *Barlaam* ausbildet, sondern als Grundgerüst der christlich geprägten Bekehrerlegende insgesamt zugrunde liegt,¹⁷⁰⁶ korrespondiert dabei in auffälliger Art und Weise mit einem die mittelalterliche Erzählliteratur zentral prägenden Erzählschema, das in der germanistischen Mediävistik als ›Gefährliche Brautwerbung‹ bezeichnet wird. Sein typischer Handlungsverlauf konstituiert sich dabei nach Armin Schulz und Gert Hübner wie folgt: Ein junger König,

der meist Waise ist[, braucht,] [u]m seine Herrschaft und die seines Geschlechts auch für die Zukunft zu sichern, [...] eine adäquate Ehefrau. Die ist aber im näheren Umkreis nicht zu finden. Kundige raten ihm zur einzig angemessenen Frau, die weit weg, jenseits des Meeres wohnt, in der Obhut eines mächtigen Vaters, der sie aber nicht hergeben will. Schon vom Hörensagen verliebt er sich in sie. Er oder ein von ihm beauftragter [Bote] macht sich mit bewaffnetem Gefolge auf, sie zu ihm heimzuholen. Im Land der Braut angekommen, verbergen die Werber ihre wahre Identität und ihren Vorsatz, um ungehindert Zutritt zum Hof des Brautvaters zu erhalten. Einem von ihnen gelingt es, das

1705 Verwiesen sei in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Ausführungen zu Virginität und Vergesellschaftungsformen von Johannes Traulsen in Weitbrecht [u. a.], *Legendarisches Erzählen*, 2019, S. 137–158, außerdem seine Ausführungen zur Euphrosina-Legende in *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 2017, S. 203f.

1706 Der indische Ausgangsstoff, der nicht den Bekehrungs-, sondern den Religionsgründungsgedanken zentral setzt, kennt im Gegensatz zur »arabischen« oder »abendländischen« Stofftradition keineswegs immer eine entsprechende Lehrfigur (Cordoni, *Es geschieht in den besten Familien*, 2014, S. 168).

Mädchen unbeobachtet zu sprechen (meist in einer Kemenate) und die Werbung vorzutragen. Das Mädchen willigt ein. Man beschließt eine heimliche Flucht, die dann auch durchgeführt wird. Der wütende Brautvater verfolgt die Werber und seine Tochter und stellt sie in einer Schlacht. Er wird besiegt, gibt dann seinen Segen zu der Verbindung; die Braut wird ins Land des Werbers geführt und heiratet ihn.¹⁷⁰⁷

Die Elemente, zu denen sich schon in der lateinischen *Barlaam*-Vulgata, auf der Rudolfs *Barlaam* beruht, Parallelen finden lassen, beziehen sich vor allem auf die Kontaktaufnahme von Braut und Werbungsboten, in der Legende übertragen vorzustellen als Kontaktaufnahme zwischen Barlaam und Josaphat im ersten Teil der Rahmenhandlung. Korrespondenzen lassen sich ausmachen in Barlaams Reise übers Meer, die Bedrohung seines Lebens durch den mächtigen Vater, die Verkleidung als Kaufmann und die List, um sich heimlich Zutritt zu den Gemächern des königlichen Nachwuchses zu verschaffen. Die Motivationen hinter den gefährlichen Werbungsfahrten in Schema und Legendenstoff scheinen auf den ersten Blick allerdings vollkommen unterschiedlich – nicht dynastische, sondern religiöse Gründe stehen hinter der Sendung Barlaams in das für ihn so gefährliche Indien – und die Parallelen entsprechend zufällig und belanglos. Bevor darauf zurückzukommen ist, seien noch ein paar knappe Erläuterungen zum Erzählschema ›Gefährliche Brautwerbung‹ angemerkt, das, wie Schulz und Hübner ausführen, »quer« zu den etablierten Gattungen steht¹⁷⁰⁸, sich also in heroischer, höfischer und legendarischer Epik finden lässt, und »in seiner reinsten Form«¹⁷⁰⁹ wohl im *König Rother* (Mitte 12. Jahrhundert) vorliegt.

Der Idealtyp scheint eine Art ›Staatsroman‹ zu sein: Die Brautwerbung wird als Gemeinschaftshandeln des herrscherlichen Personenverbands vollzogen, wobei die Wahl der Braut allein auf dem kollektiven Wissen über ihre Schönheit und Tugend beruht.¹⁷¹⁰

Ziel und Thema der Brautwerbung ist dabei »die Sicherung weltlicher Herrschaft«¹⁷¹¹ und die »exogame, höfisch-öffentlich beschlossene, gemeinsam erreichte, eheliche Arterhaltung«¹⁷¹². Nichts davon trifft auf den ersten Blick auf Rudolfs *Barlaam* zu – im Gegenteil, wird ja gerade vom Ende eines Geschlechts und der Aufgabe weltlicher Herrschaft erzählt.

Ein etwas anderes Licht fällt auf diese Einschätzung, wenn man Stephan Müllers Betrachtungen zu »Brautwerbungsgeschichten zwischen Herrschaft und Heiligkeit«¹⁷¹³ in die Überlegungen miteinbezieht, wie er sie in seiner 2010 pu-

1707 Schulz/Hübner, *Geschichte der erzählenden Literatur – Mittelalter*, 2011, S. 188.

1708 Ebd.

1709 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 183.

1710 Schulz/Hübner, *Geschichte der erzählenden Literatur – Mittelalter*, 2011, S. 188.

1711 Schulz, *Morolfs Ende*, 2002, S. 234.

1712 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 184.

1713 Ebd., S. 181.

blizierten Stellungnahme zu Jan-Dirk Müllers *Höfischen Kompromissen* dargelegt hat und in die er Texte wie den *Münchner Oswald*, *Salman und Morolf* oder *Orendel* einbezieht, die sich als merkwürdige Mischformen darstellen, wenn man Herrschafts- und Arterhaltung als das »übergeordnete[] Ziel«¹⁷¹⁴ der Brautwerbungsepen annimmt. Die von Stephan Müller besprochenen Texte weichen alle mehr oder weniger stark vom Schema ab, gemeinsam ist ihnen aber, dass sie alle den »Endzweck des Schemas«¹⁷¹⁵ torpedieren, also trotz erfolgreicher Werbung die Erfüllung des Ziels nicht einlösen – stattdessen wird von keuschen Ehen, Weltflucht, »Prokreationsverzicht«¹⁷¹⁶ erzählt. Stephan Müller bezieht sich dabei auf die von Jan-Dirk Müller postulierte historische Problemkonstellation der »antagonistischen Lebensformen« und dessen Vorschlag, den *Münchner Oswald* als einen Versuch zu lesen, »in ein und demselben narrativen Zusammenhang«¹⁷¹⁷ die beiden polaren Lebensmodelle »heilige Virginität« und »dynastische Prokreation«, hier in Form einer gefährlichen Brautwerbung ausgeführt, zu verbinden. Hier scheint plötzlich nichts mehr richtig zu passen: Nicht der Herrschaftsverband ist es, der auf eine Ehe drängt, Oswald selbst macht sich Gedanken über eine potentielle Heiratskandidatin, Gott lässt durch einen Engel einen Vorschlag ausrichten und durch einen Pilger explizieren.

Das Schema demonstriert also nicht mehr das ideale Zusammenwirken von Herrscher und Herrschaftsverband, sondern ersetzt es durch das Zusammenwirken des Herrschers mit Gott.¹⁷¹⁸

Die Auserwählte ist eine heidnische Königstochter, die den christlichen Glauben zwar gerne annehmen und ausleben würde, das aber aufgrund des heidnischen Umfelds nicht kann. Das »religiöse Muster« beginnt nach und nach »das Brautwerbungsmuster auf[zusaugen]«¹⁷¹⁹, bis es zuletzt in der Josephsehe von Oswald und seiner Braut aufgehoben wird. Jan-Dirk Müller kommt zu dem Schluss:

Der »Münchner 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 [...].¹⁷²⁰

Stephan Müller stimmt dieser Deutung zwar grundsätzlich zu, kritisiert aber in Anbetracht der vielen und nicht nur legendarisch anmutenden Texte – er ver-

1714 Ebd., S. 187.

1715 Ebd., S. 186.

1716 Ebd.

1717 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 125.

1718 Ebd., S. 127.

1719 Ebd., S. 129.

1720 Ebd.

weist unter anderem auf *Tristan* und *Ortnit* – , die »ohne die Zeugung eines Nachkommen auskommen«¹⁷²¹, von einem »Normalfall einer Werbung«¹⁷²² auszugehen und dem Brautwerbungsschema »das zwingende Telos der Produktion eines Nachkommen« zu unterstellen, und wehrt sich dagegen, Texten wie dem *Münchener Oswald*, die die Zielvorgabe nicht einlösen, Brüchigkeit oder Hybridität zu unterstellen. Er will das Erzählschema stattdessen begriffen wissen als ein Strukturmodell, das das kulturelle Wissen – »genealogisch legitimierte Herrschaft kann nur durch Werbung zum Zwecke der Reproduktion erhalten werden« – nicht bestätigt, sondern den Möglichkeitsrahmen bietet, »innerhalb dessen dieses Wissen [...] transgrediert und dauerhaft problematisiert«¹⁷²³ werden kann. Gerade in dieser Möglichkeit liege das große narrative Potential des Schemas und die Grundlage für seine Produktivität:

Die Erzählkerne, die das Brautwerbungsschema prägen, korrespondieren jeweils mit den Grundbedürfnissen feudaler genealogischer Reproduktion, also mit einem für die mittelalterliche Adelskultur zentralen Kulturmuster. Das Erzählschema als Ganzes dagegen lässt die Geschichte immer schon in eine andere Richtung laufen. Genau darin sehe ich die wesentliche Leistung des Schemas und man sollte keine Harmonisierung der beiden Ebenen annehmen und suchen.¹⁷²⁴

Vor dem Hintergrund der Ausführungen Stephan Müllers scheint es mir nicht gänzlich abwegig zu sein, dass Rudolf das sich durch die aufgezeigten Parallelen zwischen Strukturmodell und lateinischer Vorlage hinsichtlich der Kontaktaufnahme Werbungshelfer/Braut – Barlaam/Josaphat eröffnende Angebot aufgreift und die konfligierende Dreieckskonstellaton »Vater – Lehrer – Sohn« unter den Vorzeichen einer gefährlichen Brautwerbung inszeniert. Das scheint umso plausibler, als eben auch der *Barlaam*, wie die von Stephan Müller besprochenen Texte, das Spannungsverhältnis von Lebensformen zwischen »Herrschaft und Heiligkeit«¹⁷²⁵ problematisiert. Im *Münchener Oswald*, so wurde festgestellt, ist das Ziel der Werbung nicht »Herrschaftssicherung[, sondern] Mehrung des christlichen Glaubens«¹⁷²⁶ – die klassischen Handlungsrollen »Nenner der Braut«, »Helfer«, »Bote« werden dementsprechend umbesetzt und immer steht Gott als treibende Kraft hinter den erzählten Vorgängen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage: Wenn Gott als Werbungshelfer fungieren kann, kann er dann auch in der Position des Werbers auftreten?

1721 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 188.

1722 Ebd., S. 186.

1723 Ebd., S. 192.

1724 Ebd., S. 195.

1725 Ebd., S. 181.

1726 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 127.

Liest man den *Barlaam* unter der Prämisse der Korrespondenz der Figurenkonstellationen des Brautwerbungsschemas und des Legendenstoffes,¹⁷²⁷ so sind in Rudolfs *Barlaam* die Rollen folgendermaßen besetzt: Josaphat ist die zu umwerbende Braut, die, abgeschottet durch den gefährlichen Brautvater Avenir, für den Werber – Gott – scheinbar nicht ohne weiteres zu erreichen ist.¹⁷²⁸ Ziel der Werbung ist in diesem Fall nicht das Sakrament der Ehe, sondern das der Taufe. Gott schickt also Barlaam, die Werbung vorzutragen. Das wird in Rudolfs Version explizit so erzählt – nachdem Josaphat, mit seiner Sterblichkeit konfrontiert, verzweifelt um Lebensorientierung ringt, sendet Gott Barlaam als seinen Boten aus:

Diz begunde erbarmen
den got, der uns vil armen
geschuof unde werden hiez.
diz süeze herze er nicht verstiez
[...]
dem sante er sinen **boten** så [...].¹⁷²⁹
(BJ, vv. 1379–1388)

Im Auftrag seines Herren¹⁷³⁰ verlässt Barlaam also den ihm angestammten Bereich – die Wüsteneinsamkeit der *insel Sennââr*¹⁷³¹ (BJ, vv. 1411 f.), die als Ort des Rückzugs von der lasterhaften Welt und ihren Versuchungen, »an dem man Gott als einzigem Herren dient«¹⁷³², einen heiligen Raum markiert, der Gott, also dem Werber, zugeordnet werden kann¹⁷³³ –, um Josaphat, der im Schloss des heidnischen Vaters gefangen, einem durch und durch weltlichen Bereich zugehört, die Werbungsbotschaft zu überbringen und (in letzter Konsequenz) in den eigenen Raum zu überführen. Damit ist in der Erzählung die »feste Raumstruktur«¹⁷³⁴ der Brautwerbungsgeschichten umgesetzt, die klar zwischen dem »Re-

1727 Unter dem Blickwinkel einer homoerotischen Liebesgeschichte dagegen liest die Barlaam-Legende Jouanno, Barlaam et Joasaph, 2000, p. 61–76.

1728 Zum Zusammenspiel von göttlicher Inspiration und Katechese bei der Bekehrung siehe die entsprechenden Ausführungen zum Erziehungskonzept des Textes.

1729 Gegenüber Josaphat wird Barlaam später wiederholen: »*Mîn herre, der mich hât gesant / mit sinem krâme in ditze lant, des wort sol ich dir künden [...]*« (BJ, vv. 1585–1587).

1730 Weniger deutlich ausgeprägt ist die göttliche Sendung im *Laubacher Barlaam*; dort lautet die entsprechende Stelle: *Dem selben gotes holden, / als ez mîn trehtin wôlde, / dem wart rehte goffenôt / alliu Josaphâtes nôt. / Niht langer er enbeite, / ze varne er sich bereite* (LB, vv. 1630–1635).

1731 Dass im Zusammenhang mit Wüste auch von Wäldern und Inseln gesprochen wird, weist laut Constanza Cordoni darauf hin, dass sich die europäischen Dichter wohl unter einer Wüste nichts weiter vorstellen konnten (vgl. Barlaam und Josaphat, 2014, S. 274f.).

1732 Cordoni, Körperkonzeptionen, 2010, S. 314.

1733 Zur Wüste »not only as a natural space, but as the space where it is possible to be close to God« vgl. Cordoni, *The Desert as locus Dei*, 2009, p. 390.

1734 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 182.

sidenzbereich des Werbers«¹⁷³⁵ und dem »Residenzbereich des Brautvaters«¹⁷³⁶ unterscheidet, die durch einen »Zwischenraum, in der Regel das Meer«¹⁷³⁷, getrennt sind. Barlaam, der in diesem Zusammenhang als *gotes wígant* (BJ, v. 1424) bezeichnet wird, besteigt also ein Schiff,

darinne vuor er sâ zehant
hin in Avenieres lant
und sagete dâ ze maere,
daz er ein koufman waere
und trüege sînes herren krâm.
(BJ, vv. 1437–1441)

Später wird er gegenüber Josaphat zugeben, die Kleidung eines Kaufmannes angelegt zu haben, weil er sich vor der Bedrohung schützen wollte, die von Aveniers christenfeindlichem Verhalten ausgeht:

»ich vorhte dînes vaters drô.
mich dûhte bezzet, daz ich mich
den liuten unerkanntlich
machte, ê daz mîn gewant
mich dînem vater taete erkant. [...]«
(BJ, vv. 6404–6408)

Die Gestalt des Kaufmanns ist dabei eine der typischen Verkleidungen der Werbungshelfer – sie findet sich zum Beispiel bei *Salmann und Morolf*, in der *Kudrun* und im *Tristan* Eilhards von Oberge.¹⁷³⁸ »Sie biete[t] sich [überall da] an, wo Mobilität und Landfremde gefragt sind«¹⁷³⁹. Zur Kontaktaufnahme mit dem Subjekt der Werbung kommt es mithilfe einer List. Barlaam gibt gegenüber dem Lieblingslehrer des Prinzen vor, er hätte einen wunderkräftigen Stein feilzubieten, der aber nur von jenen gesehen werden könne, die rein und keusch seien – alle anderen würden bei seinem Anblick erblinden. Die Deutung des Steins als »Allegorie christlichen Heils«¹⁷⁴⁰ gelingt dem heidnischen *meister* nicht,¹⁷⁴¹ Josaphat aber mit etwas Unterstützung durchaus, und so schafft Barlaam es, unerkant bei dem Königssohn vorgelassen zu werden.¹⁷⁴² Wie oben bereits

1735 Ebd.

1736 Ebd.

1737 Ebd.

1738 Eine umfassende Zusammenstellung verschiedener Verkleidungsstrategien bieten Kartschoke/Kartschoke, Rollenspiele, 2002, S. 315f.

1739 Kartschoke/Kartschoke, Rollenspiele, 2002, S. 315.

1740 Traulsen, Diesseitige und jenseitige *richheit*, 2015, S. 56.

1741 Vgl. zu der Stelle auch Geisthardt, Nichts als Worte, 2015, S. 113.

1742 Constanza Cordoni hat darauf hingewiesen, wie sich die *huote*-Maßnahmen Aveniers in diesem Moment plötzlich gegen ihn wenden: »Die Isolierung, in der Josaphat bis jetzt gelebt hat, ursprünglich als Schutzmaßnahme intendiert, erweist sich als bester Rahmen für das

ausführlich besprochen, wird Josaphat im Moment des ersten Ansichtigwerdens von Barlaam von großer Liebe zu Gott ergriffen. Liest man die Anbahnung der Unterweisung Josaphats durch Barlaam unter dem Blickwinkel des Brautwerbungsschemas, erscheint der als hoch affektiver Vorgang beschriebene erste Schritt von Josaphats Bekehrung, das plötzliche Entflammen der Gottesliebe, doch zumindest als bemerkenswert – besonders vor dem Hintergrund, dass der *Laubacher Barlaam* keine entsprechende Stelle enthält.

als in [Barlaam] Josaphat ersach
unde gruozes im verjach,
des heiligen geistes lère
begreif in alsô sêre,
daz er begunde brinnen
vil sêre in gotes minnen.
(BJ, vv. 1557–1562)

Die »Kemenate der Braut [als] ein Raum der Konsensfindung«¹⁷⁴³ ist hier also in einer ähnlichen Form umgesetzt, wie aus dem Schema bekannt. Die Werbung in Form einer Katechese ist erfolgreich, Josaphat stimmt einer Taufe zu und möchte sich dem Werbungshelfer anschließen.

Ab diesem Punkt werden die Bezüge zum Schema deutlich loser und ihre Abfolge teilweise umgeschichtet. Die gemeinsame heimliche Flucht wird vom Boten unterbunden – der Bote flieht allein und lässt als Unterpfand der Einigung auf eine spätere Wiedervereinigung nur sein Büsserhemd zurück. Josaphat selbst muss erst eine Umwandlung »des nichtchristlichen Herrschaftsbereiches in einen christlichen«¹⁷⁴⁴ vollziehen.¹⁷⁴⁵ Vorrangiges Ziel ist es hier also nicht, das Subjekt der Werbung in den Residenzbereich des Werbers zu überführen, sondern den Herkunftsraum des Umworbenen in den Herrschaftsraum des Werbers zu inkorporieren. Entdeckung und Verfolgung durch den wütenden Brautvater findet nur insofern statt, als Avenier, nachdem er von der Bekehrung des Sohnes erfährt, nach Barlaam suchen lässt. Der kann aber dank göttlichen Schutzes nicht aufgespürt werden – stattdessen werden die Brüder seiner Wüstengemeinschaft gefangengenommen und hingerichtet.¹⁷⁴⁶ Das Einverständnis zur Werbung wird

Lehrgespräch, das zu einer Väter-Rochade führen wird« (Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 173).

1743 Müller, *Das Ende der Werbung*, 2010, S. 182.

1744 Ebd., S. 184.

1745 Johannes Traulsen hat allerdings zurecht darauf aufmerksam gemacht, dass Josaphats Askeseleistung bereits zu diesem Zeitpunkt beginnt: »[S]eine religiöse Übung und Bemühung besteht nicht aus dem Verzicht auf sein königliches Leben, sondern entfaltet sich in dessen Mitte. Inmitten königlichen Luxus fastet der Prinz und widmet sich täglich dem Gebet [...]« (Diesseitige und jenseitige *richheit*, 2015, S. 60); hierin erinnert er stark an Alexius, der im Haus des Vaters schlechter als die eigene Dienerschaft lebt.

1746 Zu dieser Episode ausführlich Cordoni, *Körperkonzeptionen*, 2010, S. 311 f.

in Form der väterlichen Bekehrung nachgeholt – Avenier sieht ein, dass Josaphat von Anfang an für Gott bestimmt war –, was wiederum in seinem Nachgang die vollständige Christianisierung Indiens bewirkt. Das Werbungsziel ist damit erreicht und wird im *moniage* Josaphats noch zusätzlich überboten. Wollte man die Analogie noch weitertreiben, ließe sich auch die Verkehrung der verwandtschaftlichen Verhältnisse – Josaphat als Vater seines eigenen Vaters – unter der Perspektive des Brautwerbungsschemas lesen. Insofern geht ja tatsächlich ein Kind aus der Verbindung von Gott und Josaphat hervor, wenn auch auf diese Weise natürlich nicht die genealogische Linie fortgeführt wird.

Man mag diesen Versuch einer Parallelisierung des Handlungsgerüsts der Josaphat-Legende mit dem Schema der ›Gefährlichen Brautwerbung‹ schlüssig finden oder nicht, es ist festzustellen, dass mit den dargelegten Korrespondenzen weitere Bearbeitungsmaßnahmen einhergehen, die als Reflexe einer am Strukturmuster der Brautwerbung orientierten Erzählweise Rudolfs gedeutet werden können. Besonders sticht dabei die Tendenz zur Feminisierung der Josaphat-Figur ins Auge. Erinnert sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die Gestaltung der Geburtsszene, die Josaphat als *der kommenden rösen blüete* (BJ, v. 760) und als Rose bezeichnet, die aus Dornen entspringt (vgl. BJ, v. 747). Beide Bilder gemahnen stark an mittelalterliche Marienmetaphorik. Sucht man in der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank nach Wendungen, die die Lemmata *rôse* und *dorn* beinhalten,¹⁷⁴⁷ erhält man neben der erwähnten Stelle bei Rudolf 29 weitere Treffer aus Epik und Lieddichtung, darunter Texte von Bruder Wernher, Eberhard von Sax und Walther von der Vogelweide. In einer Predigt des Priester Konrad beispielsweise heißt es über Maria als Himmelskönigin:

1747 Suchanfrage auf Basis einer Suche nach Wörtern im Kontext (Suchoperator ›+<): *rôse*, *dorn* [<http://www.mhdbdb.sbg.ac.at/> (30. 04. 2023)]; Suchergebnis: *Barlaam und Josaphat* (v. 747); Bruder Wernher (Parallelüberlieferung 1, Stanza 62, v. 12); *Diu Crone* (v. 20415); Der Jenaer Meißner (Lied 19, Stanza 2, v. 5); Der Junge Meißner (Lied 2, Absatz 1, Stanza 16, v. 15); Der Junge Meißner (Lied 2, Absatz 1, Stanza 57, v. 17); Frauenlob (Teil I, Lied 5, Absatz 71, v. 15); Frauenlob (Teil II, Lied 2, Stanza 8, v. 5); Frauenlob (Teil III, Parallelüberlieferung 1, Lied 8, Absatz 212, Stanza 3, v. 45); Friedrich von Sonnenburg (Stanza 8, v. 11); Goesli von Ehenhein (Lied 2, Stanza 2, v. 3); *Der Renner* (v. 20303); *Der Jüngere Titurel* (Stanza 976, v. 4); *Die Minneburg* (Teil 3, v. 101); *Die Minneburg* (Teil 3, v. 4010); Der Marner (Teil II, Parallelüberlieferung 1, Lied 6, Stanza 9, v. 3); Der Marner (Teil II, Parallelüberlieferung 1, Lied 7, Stanza 8, v. 2); Der Marner (Teil II, Parallelüberlieferung 2, Lied 6, Stanza 9, v. 3); Priester Konrad (S. 206, Kapitel 89, v. 32); *Rennewart* (v. 14312); Reimar von Brenneberg (Lied 4, Stanza 2, v. 3); Eberhard von Sax (Lied 1, Stanza 7, v. 8); *Tristan und Isold* (v. 12271); *Tristan* (v. 6631); *Der Trojanische Krieg* (v. 1689); Leich (W.v.V.) (Seite 7, v. 23); *Willehalm* (U.v.T.) (Absatz 75, v. 14); Walther, Lieder und Sangsprüche (Tonvariation 1, Kapitel 1, Lied 9, Stanza 2, v. 9); Walther, Lieder und Sangsprüche (Tonvariation 1, Kapitel 1, Lied 72, Stanza 1, v. 7); *Wilhelm von Wenden* (v. Zeile 3088).

si ist ain ere alles manchunnes unde ist ain froude aller himilischen herscefte unde ist ain heriu kuniginne beidiu des himils unde der erde. diu ist ouch erwelt uzer aller dirre werlt
sam diu rose uz den dornen, wan si ist unde haizet **ain rose ane dorne**.¹⁷⁴⁸

Konrad bemüht also in Bezug auf Maria dasselbe Bild wie Rudolf hinsichtlich Josaphat, und ergänzt es um die Wendung von der *rôse ane dorn*, die in Bezug auf die Gottesmutter häufig Verwendung findet.¹⁷⁴⁹ So spricht beispielsweise auch der Junge Meißner von einer *rose sonder dorn*:

Got hat sie selber üß erkorn;
 wir müsten alle sin verlorn,
 wer nit geboren
 ane zorn
Maria, rose sonder dorn.¹⁷⁵⁰

Eberhard von Sax wiederum bezeichnet Maria als *aller tugent ein blüende ouwe, / rôsegarte dornes ân*.¹⁷⁵¹ Die Wendung wird teilweise auch auf andere Frauenfiguren angewendet, dann aber wohl immer in Anspielung auf Maria, oder wenn ausgesagt werden soll, der oder die Bezeichnete sei eben gerade keine *rôse âne dorn*.¹⁷⁵² Auch andere auf Josaphat angewendete Bezeichnungen, Josaphat als *honic* (BJ, v. 749), *honeges süeze* (BJ, v. 761), *sunnenglast* (BJ, v. 753), *kristen bluome* (BJ, v. 851) und vor allem als *gottes trût*¹⁷⁵³ (BJ, v. 15039) finden sich in Anselm Salzers Monographie, in der er die »Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur«¹⁷⁵⁴ zusammengetragen hat. Eine beabsichtigte Marien-Konnotation des jungen Heiligen scheint mir hier also plausibel argumentierbar, vor allem da Rudolf im *Barlaam* selbst von Maria als einer *süezen[n] bluome* (BJ, v. 2534) und blühenden *ruote* Aarons (BJ, v. 2555) spricht – Maria und Josaphat werden also im Text im Kontext derselben floralen Wachstumsmetaphorik perspektiviert.

1748 Priester Konrad: Altdeutsche Predigten. Hg. v. Anton E. Schönbach. 3. Bd. Texte. Graz 1891, S. 206.

1749 Vgl. auch Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens, 1967, S. 14, 69, 183.

1750 Der Junge Meißner: Sangsprüche, Minnelieder, Meisterlieder. Hg. v. Günter Peperkorn. München [u. a.] 1982, Stanza 57, vv. 13–17.

1751 Minnesinger. Deutsche Liederdichter des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, aus allen bekannten Handschriften und früheren Drucken gesammelt und berichtet, mit den Lesarten derselben, Geschichte des Lebens der Dichter und ihrer Werke, Sangweisen der Lieder, Reimverzeichnis der Anfänge, und Abbildungen sämtlicher Handschriften, von Friedrich Heinrich von der Hagen. Erster Theil. Leipzig 1838, S. 69 (Stanza 7, vv. 7f.).

1752 Vgl. beispielsweise Heinrich von dem Türlin: Diu Crône. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen. Hg. v. Gudrun Felder. Berlin, Boston 2012, v. 20415.

1753 Allerdings wird auch Barlaam zweifach als *gottes trût* (BJ, v. 6473, 15390) bezeichnet.

1754 Vgl. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens, 1967, S. 69f., 78, 97, 488, 145–150.

Neben den Bezügen zu Maria fallen weitere Feminisierungsstrategien der Erzählung auf: Mehrfach wird in Rudolfs Bearbeitung die väterliche *huote* (BJ, v. 875, 953, 7206) betont, der sich Josaphat ausgesetzt sieht – als *huote*-bedürftig werden in mittelhochdeutschen Texten zumeist aber nur Ehefrauen, manchmal auch Töchter, angesehen.¹⁷⁵⁵ Josaphat scheint also nicht nur in seiner Beziehung zu Gott ein genderfluider Status zuzukommen, auch in der Behandlung durch den fleischlichen Vater. Das zeigt sich nicht zuletzt im Erziehungsprogramm der heidnischen Meister in der ersten Sozialisationsphase des Königssohns. Josaphat erhält zwar eine höfische Erziehung, erwirbt dabei aber keinerlei Kampf- oder Kriegstechniken – anders als seinem Vater Avenier, der sich selbst als Kämpfer und Ritter charakterisiert, wenn er behauptet, *mîn hant mit ritterlicher tât / vil manegen man betwungen hât* (BJ, vv. 8627f.), bleibt Rudolfs Josaphat dieser Bereich der Männerwelt vollständig verschlossen. Der Josaphat des *Laubacher Barlaam* trägt immerhin *harte ritterlich gewant* (LB, v. 1397), wenn er zum ersten Mal die vom Vater zugewiesene Wohnstatt verlassen darf.

Vor dem Hintergrund der dargelegten Erwägungen erscheint die Figur des Josaphat bei Rudolf unter zwei sich überlagernden Blickwinkeln perspektiviert – zum einen als Gottes Braut, um die zu werben ist, und einmal als Gottes Sohn, der nach der Taufe in die Familie der Christenheit aufgenommen wird. Diese Zuweisungen mögen zunächst widersprüchlich wirken, mit einem Blick auf die Heilige Familie¹⁷⁵⁶ zeigen sich überlagernde verwandtschaftliche Rollen im Kontext göttlicher Provenienz aber als nicht ungewöhnlich – auch Maria ist schließlich gleichzeitig Mutter, Tochter wie auch Braut Gottes,¹⁷⁵⁷ während Jesus sich in ähnlicher Weise wie Josaphat in einer Dreieckskonstellation aus »menschliche[r]« und »transzendente[r] Vaterschaft«¹⁷⁵⁸ befindet. Im Text verteilen sich die Perspektivierungen dabei relativ eindeutig in eine Phase vor der Taufe (Josaphat als Subjekt göttlicher Werbung), eine Phase nach der Taufe (Josaphat als Kind Gottes) und die abschließende Phase der Weltflucht und Askese (Josaphat als *gottes trût* [BJ, v. 15039]).

Es lässt sich abschließend feststellen, dass sich die transformierende Kraft von Erziehung in Rudolfs *Barlaam* vor allem in der Vielzahl sich wandelnder verwandtschaftlicher Zuschreibungen zeigt, die sich im Zuge des Vermittlungsprozesses geradezu kaleidoskopartig mit- und gegeneinander verschieben und so

1755 Vgl. Art. »huote«, in: Sachwörterbuch der Mediävistik, 1992, S. 373; Weddige, *Mittelhochdeutsch*, 2004, S. 110f.

1756 Zu den vertrackten Beziehungsverhältnissen der Heiligen Familie in extenso vgl. Koschorke, *Die Heilige Familie*, 2001.

1757 Zum »Changieren Marias zwischen den Rollen von Mutter, Tochter, Geliebter und Braut« in der mittelhochdeutschen Dichtung vgl. Bennewitz, »Familien-Idyll«, 2004, 49–55, hier S. 53.

1758 Koschorke, *Die Heilige Familie*, 2001, S. 21.

zu multiperspektivischen Überblendungserscheinungen führen. Dieser Effekt verstärkt sich dadurch, dass Josaphat nicht nur im Zentrum einer, sondern zweier teilweise überlappender Dreieckskonstellationen steht, die sich im Laufe der Erzählung dynamisieren. Josaphat sieht sich dabei gleich mit drei Vaterfiguren konfrontiert, denen gegenüber er sich im Zuge seines Erziehungsprozesses emanzipiert. Am Ende seines Weges angekommen, ist er zwar immer noch das Kind aller dieser Väter, aber er ist auch zum geistigen Vater des fleischlichen, zum *bruoder* (vgl. BJ, v. 15521) des geistlichen und zum Gemahl (BJ, v. 15039) des transzendenten Vaters geworden. Diese Perspektivierungen der Figur deuten jeweils eine Angleichung der Position Josaphats innerhalb des generationellen Verhältnisses (Bruder, Gemahl), im Falle Aveniers sogar eine Verkehrung des generationellen Gefälles (Vater) an, und können entsprechend als Ausdruck der verschiedenen erfolgreich von ihm ausgefüllten Rollen als christlicher Herrscher, Bekehrer von Vater und Volk, vorbildlicher Asket in der Gemeinschaft der Wüstenbrüder und Christusnachfolger gesehen werden. »Josaphat gelingt alles«¹⁷⁵⁹, resümiert schon Constanza Cordoni in ihrem Beitrag zum Vater-Sohn-Konflikt in der Barlaam-Legende, und das Ergebnis der gelungenen sozialen ›Instandsetzung‹ der Figur zeigt sich auch in Rudolfs Dichtung nicht zuletzt auf der Ebene ihrer generationellen Verortung. Erziehung erweist sich damit auch im *Barlaam* nicht als ein Projekt mit offenem Ausgang – Josaphat entpuppt sich als die Einlösung der Versprechen, die der Sterndeuter seinem Vater schon bei seiner Geburt gemacht hat –, doch schon allein durch das Zulassen der Möglichkeit von konkurrierenden, antagonistischen Erziehungsintentionen, die an sich beide valide sind, eröffnet sich im Text quasi ›durch die Hintertür‹ die Idee der abgewiesenen Alternative – die leise Ahnung zumindest, dass differente erzieherische Vorbedingungen zu veränderten Resultaten führen könnten.

1759 Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 188.

5. Delegieren, kontrollieren, korrigieren: Literarische Entwürfe von Erziehungsarbeit als Gemeinschaftsprojekt

»Min vrouwe und dis gesinde
Und ouch der fürste riche
Hant mich ze zartliche
Erzogen und gar ze wol,
Das ich niht langer dulden sol;
(WvO, vv. 2866–2870)

Standen in den vorhergehenden Analysekapiteln jeweils Texte im Zentrum der Aufmerksamkeit, die mit abwesenden Vätern (und Müttern) oder konkurrierenden Elternfiguren mit jeweils divergierenden Erziehungszielen Spezialfälle von Erziehungskonstellationen verhandeln, sollen im letzten Abschnitt dieser Arbeit Texte im Fokus stehen, die wohl am ehesten den »Normalfall« mittelalterlicher Erziehung abbilden, in dem sie von an externe Personen delegierter, aber unter der Kontrolle der, in Absprache mit den oder zumindest im Sinne der Eltern stattfindender Erziehung erzählen. In diesem Zusammenhang sei in aller Kürze an die entsprechenden Ausführungen zur höfischen Erziehung erinnert, wie sie im Abschnitt zur historischen Vorstellung von Erziehung und Erziehbarkeit im Mittelalter im Rahmen der methodischen Vorüberlegungen bereits dargelegt wurden.¹⁷⁶⁰ Das Aufwachsen adeliger Kinder in den ersten sieben Lebensjahren verlief ohne Trennung der Geschlechter unter vor allem weiblicher Aufsicht in den Frauen zugewiesenen Wohnbereichen.¹⁷⁶¹ Mit dem Ende der *infantia* und dem Beginn der *pueritia*, mit dem die »eigentliche Kindheit [...] als abgeschlossen«¹⁷⁶² galt, wurde ein Kind nicht nur geschlechtsspezifischen Erziehungsverläufen zugewiesen, sondern oft auch über die Übereignung in eine klerikale oder laikale Lebensform entschieden. Damit einher ging häufig das Verlassen der Sphäre der eigenen Familie, die Übereignung an einen »freundschaftlich oder verwandtschaftlich verbundenen Haushalt«¹⁷⁶³ oder an eine klerikale Institution zur Vorbereitung des Kindes auf seine zukünftige Laufbahn.¹⁷⁶⁴

1760 Grundlegend zur mittelalterlichen Adelserziehung vgl. Paravicini, Zur Einführung, Stuttgart 2002, S. 11–18.

1761 Vgl. Müsegades, Fürstliche Erziehung, 2014, S. 49–66; zum Frauenzimmer als Ort der geschlechterunabhängigen Erziehung vgl. auch Buchhester, Gelehrtes Frauenzimmer, 2012, S. 142.

1762 Wenzel, Kindes zuht, 1991, S. 153f.; vgl. auch Arnold, Die Einstellung zum Kind im Mittelalter, 1986, S. 57.

1763 Schlotheuber, Die Bewertung von Kindheit, 2008, S. 48.

1764 Grundlegend zur weltlichen und geistlichen Erziehungspraxis Westeuropas im Mittelalter vgl. Art. »Erziehungs- und Bildungswesen«, in: LexMa, Bd. 3, 1986, Sp. 2196–2203.

Männliche Adelige, die auf das Ritterhandwerk vorbereitet wurden, erhielten vor allem eine körperliche Schulung in Form von »sportliche[n] Übungen« und erlernten die »ritterliche[] Reit- und Waffentechnik«¹⁷⁶⁵. Dazu, sowie für die Aneignung »höfischer Umgangsformen«¹⁷⁶⁶, wurden sie nach »der kindlichen E[rziehungs]-Phase durch Eltern und Privatlehrer« an fremde Höfe geschickt, wo sie zunächst »als Page[n], dann als Knappe[n]« dienten, »bis mit der Schwertleite die »korporative Mündigkeit«¹⁷⁶⁷ abgeschlossen wurde. In den historischen Quellen erscheint dabei immer wieder der Vater als die lenkende Autorität und Entscheidungsmacht im Hintergrund der Beschreibung männlicher Erziehungsverläufe.¹⁷⁶⁸ So heißt es in der Vita Hugonis des Hildebert von Lavardin über die Erziehung des Abtes Hugo von Cluny:

Der Vater, in Sorge um einen Erben seiner vergänglichen Besitztümer, bestimmte den Sohn zur weltlichen Ritterschaft. Als dieser noch im Kindesalter war, trieb er ihn daher an, zusammen mit gleichaltrigen Jungen zu reiten, das Pferd im Kreis zu bewegen, die Lanze zu schwingen, mühelos den Schild zu führen [...].¹⁷⁶⁹

Über Graf Balduin V. von Hennegau wiederum ist belegt, dass er seinen Sohn an den Hof des deutschen Kaisers schickte, »damit er dort die deutsche Sprache und die Hofsitten«¹⁷⁷⁰ erlerne. Und noch im Jahre 1529 schickte Georg I. von Pommern »seinen einzigen Sohn Phillip zur Erziehung an den [...] Hof«¹⁷⁷¹ seines Schwagers, des Pfalzgrafen Ludwig, in Heidelberg. Dieses Bild, dass die Väter zwar weniger direkt in die Erziehung ihrer Söhne involviert sind, aber als zentrale Entscheidungsträger hinsichtlich des angestrebten Erziehungsziels und Kontrollinstanzen des Erziehungsverlaufs der Söhne fungieren, legen nicht nur die historischen Quellen nahe,¹⁷⁷² sondern bestätigt sich immer und immer wieder in jenen literarischen Erziehungsentwürfen, die die Position der Vaterstelle besetzen.¹⁷⁷³ Im *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems lässt König Avenier den Sohn ab seinem siebten Lebensjahr von einer handverlesenen und mit spezifischen

1765 Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 433.

1766 Ebd., S. 434.

1767 Art. »Erziehungs- und Bildungswesen«, in: *LexMa*, Bd. 3, 1986, Sp. 2200.

1768 Vgl. bspw. die Quellenauswahl bei Müsegades, *Fürstliche Erziehung*, 2014, S. 66f., 71–75.

1769 Hildebert von Lavardin, *Vita Hugonis*, Sp. 860, zitiert in der Übersetzung von Joachim Bumke; vgl. *Höfische Kultur*, 2005, S. 433.

1770 Ebd., S. 434.

1771 Buchhester, *Gelehrtes Frauenzimmer*, 2012, S. 139.

1772 Noch für das 16. Jahrhundert bestätigt sich die Fürstenerziehung als dem entworfenen Schema entsprechend: »Mit der traditionell an den Lebensalterstapen orientierten Fürstenerziehung erfolgte ab dem siebten Lebensjahr für die Prinzen der Übergang [vom Frauenzimmer] in die väterlich geleitete Hofmeister- bzw. Präzeptorenerziehung« (ebd., S. 142).

1773 Häufig handelt es sich dabei um den leiblichen Vater, es treten aber nicht selten auch Zieh- und Adoptivväter in Erscheinung.

Instruktionen ausgestatteten Auswahl von Lehrern unterweisen, die ihm mehrfach vom erstaunlichen Lernfortschritt des Sohnes berichten. Tristans Ziehvater Rual li Foitenant vertraut die intensive Ausbildung des Ziehkinds einem *wisen man* (T, v. 2061) an, mit dem er ihn in *vremediū lant* (T, v. 2063) sendet, um unter anderem diverse Fremdsprachenkenntnisse zu erwerben, und der sich als lebenslanger Begleiter und Berater Tristans erweisen wird. Im anonym überlieferten Schwank *Aristoteles und Phyllis* wiederum engagiert Phillip von Makedonien Aristoteles als Lehrer für seinen Sohn, den späteren Eroberer Alexander den Großen, und erteilt ihm ganz konkret den Erziehungsauftrag:

der künic sprach: ›meister, sît gemant
êren unde tugende,
und macht in sîner jugende
daz kint wîse und lêret ez.¹⁷⁷⁴

Im *Alexius F* ist es die Mutter, die den Anstoß gibt, dem siebenjährigen Sohn eine gelehrte Bildung zukommen zu lassen, sie muss aber zunächst erst die Bedenken des Vaters ausräumen und ihn von der Sinnhaftigkeit dieses Unterfanges überzeugen. Nur mit seiner Zustimmung kann Alexius in die Verantwortung *wise[r] meister* (AF, v. 143) übergeben werden. Ebenfalls als eine gemeinsame Entscheidung beider Elternteile wird die Einschulung der Söhne Wilbald und Fridbert im *Knabenspiegel*-Roman Georg Wickrams gezeichnet. Zwar ist es der Vater, der die formale Ausbildung der Kinder initiiert und ihnen zusätzlich zur schulischen Unterweisung noch einen eigenen Hauslehrer zur Betreuung organisiert, offensichtlich ist es aber zentral, dass ein Konsens zwischen den Eheleuten besteht, was die weitere Erziehung der Söhne betrifft:

Als nun die kinder in groß lieb von dem Ritter und seinem gemahel auff erzogen wurden / gantz suber und zertlich mit gleicher kleidung und anderem versehen / Fridbert der jüngling was jetzund sibē jar alt / und Wilbald des Ritters son sechs jaerig / also das Gotfriden dem Ritter gefallen thet / die kinder zuo der schuolen und andren freyen künsten zuo ziehen / des er dann früntlich mit seinem weib sich underredt / wurden also glych miteinander beschliessen im also nach zuokommen (KSR, S. 13, Z. 22-S. 14, Z. 1).

Wenn der Vater also auch hier die konkrete Vermittlungsleistung an externes Erziehungspersonal delegiert, so bleibt doch er die Instanz letztgültiger Autorität im Erziehungsprozess der beiden Jungen. Er setzt den Ausbildungsprozess in Gang, er wählt den Hauslehrer aus und instruiert ihn in seinem Sinne, ihm gegenüber ist das externe Erziehungspersonal Rechenschaft schuldig und er versucht auch, den Kreis der Mitzöglinge zu kontrollieren, mit denen sich die

1774 Kleine mittelhochdeutsche Verserzählungen. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Ausgew., übers. u. komm. v. Jürgen Schulz-Grobert. Stuttgart 2006. (=Reclams Universal-Bibliothek. 18431.) vv. 44–47.

Söhne umgeben. Im *Knabenspiegel*, darauf wird noch im Detail zurückzukommen sein, spielt die Vergesellschaftung der Kinder mit Gleichaltrigen nämlich eine bedeutende Rolle für das Gelingen oder Misslingen der Erziehung. In Rudolfs *Wilhelm von Orlens* wird der Einfluss der Peergroup zwar nicht so ausführlich verhandelt wie im *Knabenspiegel*, dass der adäquaten Vergesellschaftung eines Kindes aber doch einige Bedeutung zukommt, wird dadurch gekennzeichnet, dass Jofrit von Brabant, der Ziehvater des kleinen Wilhelm, persönlich den Auftrag gibt, zwölf Kinder auszuwählen, mit denen der fünfjährige Sohn umgeben wird.

Der fürste hiez gewinnen
 Zwelf wol gebornú kindelin,
 Dú bi im [Wilhelm] soltent sin
 Und dú glich im waren
 An alter und an jaren;
 Dú clait man im geliche.
 (WvO, vv. 2748–2753)

Wenn Wilhelm wenige Jahre später den Hof des Ziehvaters verlässt, um am Hof des englischen Königs seine höfische Erziehung fortzusetzen, wird er wiederum aufgrund seines tadellosen und wohlgezogenen Verhaltens von seinem Gastgeber ausgewählt, der Spielgefährte von dessen Tochter zu sein (vgl. ebd., vv. 3752–3769). Die letzten Beispiele zeigen, dass in vielen Texten eine so klare Geschlechtertrennung bei der Kindererziehung, wie immer wieder angenommen,¹⁷⁷⁵ gar nicht vorliegt. Väter involvieren sich in die Erziehung der Töchter und Mütter in die Erziehung der Söhne – immer wieder werden Entscheidungen auch in gemeinsamer Absprache getroffen –, ohne dass ein solches Vorgehen unbedingt problematisiert wird. Zentral scheint zu sein, dass ein gleichgeschlechtliches Elternteil vorhanden ist, um eine geschlechts- und statusadäquate Erziehung sicherzustellen. So sind auch bei der Erziehung Sifrits im *Nibelungenlied* Vater, Mutter und weise Männer, *den êre was bekannt*,¹⁷⁷⁶ beteiligt, ohne dass dabei der Lehrplan des jungen Helden genauer ausgeführt würde. Die väterliche Instanz spielt aber auch hier eine zentrale Rolle für das Aufwachsen des Sohnes, so ist es nämlich Sigemunt, der über den Zeitpunkt des Endes von Sifrits Erziehung und Kindheit bestimmt, indem er die Organisation der prächtigen Feierlichkeiten rund um die Schwertleite seines Sohnes in Gang setzt.

Um die Reihe der Beispiele, die sich noch lange fortführen ließe, an diesem Punkt abzuschließen, sei noch einmal auf die in diesem Kapitel zu untersuchende Erziehungskonstellation zurückzukommen. Einer genaueren Betrachtung un-

1775 Vgl. beispielsweise zuletzt Toepfer, *Kinderlosigkeit*, 2020, S. 260.

1776 Das *Nibelungenlied* nach der Handschrift C. Hg. v. Ursula Hennig. Tübingen 1977. (=Altdeutsche Textbibliothek. 83.) v. 24,3.

terzogen werden Texte, die von einer Multiplikation der diversen Erziehungsinstanzen erzählen, die simultan und mit einem gleichgeschalteten Erziehungsziel, meist unter der Leitung und Kontrolle des Vaters, auf den Zögling (oder die Zöglinge) einwirken. Anders als beispielsweise im *Parzival*, in dem der junge Held ebenfalls mit einer Vielzahl von Erziehungsinstanzen konfrontiert wird, die aber unabhängig voneinander, zu verschiedenen Zeitpunkten und ungesteuert auf den Zögling einwirken, tritt in diesem Setting das vielfältige Erziehungspersonal gleichzeitig, im gegenseitigen Wissen voneinander und von denselben Einwirkungsabsichten ausgehend auf. Eine Konkurrenzsituation der Erziehungsinstanzen, wie sie im vorhergehenden Kapitel untersucht wurde, ist dementsprechend ausgeschlossen. Die Vermutung liegt nahe, dass diese letzte zu behandelnde Erziehungskonstellation vor allem unproblematische, harmonisch verlaufende Erziehungsverläufe hervorbringt, die eher am Rande thematisiert werden und wenig Konsequenz für den weiteren Handlungsverlauf aufweisen. Tatsächlich trifft das auch nicht selten zu – so ist das bereits erwähnte, in wenigen Strophen abgehandelte und unter der Aufsicht von Vater, Mutter und weisen Lehrern stattfindende Aufwachsen Sifrits wohl vor allem als schmückendes Beiwerk zur Einführung des Helden zu lesen, die frühe Ausbildung seiner Virilität und kämpferischen Begabung Vorausdeutung späterer heldischer Exorbitanz. Von Problemen oder Konflikten bei der Erziehung wird dementsprechend nichts erzählt. Das ist aber keineswegs immer der Fall. Auch bei simultanem Auftreten und gleichgeschaltetem Einwirken mehrerer Erziehungsinstanzen auf den Zögling kann es, wie zu zeigen sein wird, durchaus zu Konflikten, Reibungsstellen und Störungen im Prozess der intergenerationellen Weitergabe kommen. Zum einen stellt sich extern hinzutretendes, »professionelles« Erziehungspersonal häufig als nicht so vollkommen kontrollierbar, die Auswirkungen der Aneignung diverser Erziehungsgegenstände als nicht vollständig vorhersehbar heraus, was potentiell zu Störungen im Erziehungsgeschehen und Abweichungen von den eigentlich vorgesehenen Erziehungszielen führt. Zum anderen gibt es verschiedenste Gründe, warum der Zögling sich der Einflussnahme seiner Erzieher verweigert und den Anweisungen seiner Eltern und Lehrer entgegengesetzt handelt, was Konflikte sowohl zwischen einzelnen Instanzen des Erzieherkreises als auch zwischen Erziehungspersonal und Zögling auslösen kann. So gibt, wie oben beschrieben, im *Alexius F* die Mutter den Anstoß dazu, dem bereits in jüngsten Jahren als außergewöhnlich begabt erscheinenden Sohn eine gelehrte Erziehung zukommen zu lassen.

herre unser sun alexius
het die vernufft dz duncket mich
das ich rate sicherlich das wir in söllent leren
die geschrift noch gottes eren
(AF, vv. 99–102)

Nicht nur zeigt die Verwendung der 1. Person Plural (*wir sölent leren*) die Erziehung des Sohnes als ein Gemeinschaftsprojekt der Eltern, sie zeugt auch von der Vorstellung der Oberhoheit der Eltern über die Erziehung der Nachkommen. Denn natürlich sind es nicht die Eltern selbst, die Alexius die *geschrift* lehren, sondern von ihnen zu diesem Zweck angeheuerte Lehrer, *die besten meister* (AF, v. 139) nämlich, die sich weit und breit finden lassen. Entgegen der Befürchtungen des Vaters, die übermäßige geistige Anstrengung in so jungen Jahren könne seinem Sohn schaden – *lere krencket kintheit* (AF, v. 125) –, studiert Alexius *one alle pin* (AF, v. 149), wobei es sich, wie der Erzähler betont, dabei um einen göttlichen Gnadenakt handelt (vgl. AF, vv. 148f.). Schon bald ist der junge Edelknabe so gebildet, dass er selbstständig die Schrift rezipieren und sich immer weiter in gelehrte Studien vertiefen kann. So gelangt er auch zu der Einsicht, dass Gott sexuelle Enthaltsamkeit und Reinheit eines Menschen besonders wohlgefällig sind, und trifft den Entschluss, sein Leben in Keuschheit und Armut zu verbringen. Mit dieser Entscheidung hat Alexius' Erziehung die der elterlichen Intention genau entgegengesetzte Wirkung. Der Sohn sollte zwar dazu befähigt werden, ein gottgefälliges Leben zu führen, aber in seiner Funktion als zukünftiger Herrscher der *lute vnde lant* (AF, v. 108) der Eltern. Der Prozess der Wissensaneignung hat sich verselbstständigt, entzieht sich der elterlichen Einflussnahme und führt zu einem mit den Erziehungszielen der Eltern konfligierenden Ergebnis, deren Hoffnungen in die Weiterführung der eigenen genealogischen Linie und die Übernahme der Landesherrschaft durch den einzigen leiblichen Sohn gesetzt war. Wissensvermittlung, selbst wo sie geplant und gesteuert verläuft, birgt also immer die Gefahr, abweichendes kindliches Verhalten zu induzieren. Ähnliches lässt sich auch in Rudolfs *Barlaam* beobachten, wenn die Ausgangssituation auch eine deutlich andere ist. Bekanntlich versucht Avenier, König von Indien und Vater Josaphats, durch verschiedene Strategien der Isolierung des Sohnes zu verhindern, dass sich die Weissagung eines Sterndeuters bewahrheitet, sein einziger Nachkomme werde zu dem ihm verhassten Christentum konvertieren und die Thronfolge sowie sein Erbe ablehnen. Um diese genealogische Katastrophe abzuwenden, wird der siebenjährige Josaphat von seinem Vater in einem eigens zu diesem Zweck erbauten *palas* isoliert, der bei Androhung von Todesstrafe ausschließlich von jenen Personen betreten werden darf, denen *ez bevolhen was* (BJ, v. 886). Das Erziehungspersonal Josaphats, das Zugang zum jungen Königssohn erhält, wird dabei vom Vater handverlesen (*die schoensten liute, die man vant / gewahsen über al sin lant* [BJ, v. 879f.]) und erhält das Verbot, das Christentum auch nur zu erwähnen. In seinen Isolierungsbestrebungen geht Avenier sogar so weit, dass er gebietet, alles menschliche Elend (Krankheit, Alter, Tod) vor seinem Sohn verborgen zu halten. Wird eine der mit der Erziehung des Sohnes beauftragten Personen krank, ist diese sofort vom Wohnsitz des Prinzen wegzuweisen und Ersatz zu beschaffen. Um auch wirklich

auf Nummer sicher zu gehen, dass keine Nachricht über den christlichen Glauben zu seinem Kind durchdringen kann, lässt Avenier außerdem alle praktizierenden Christen Indiens verfolgen und jene verbrennen, die sich weigern, sein Königreich zu verlassen. Josaphat wächst derweil von allem Leid und Kummer abgeschirmt auf und entpuppt sich schnell als ausgesprochen talentierter, wissbegieriger und lerneifriger Schüler. Tatsächlich künden seine Reden bald von solcher Meisterschaft und Weisheit, dass seine Lehrer voller Staunen und Freude dem König davon berichten. Avenier empfindet die Weisheit des Sohnes wohl als zweischneidiges Schwert, denn die Nachricht über Josaphats überbordende Begabung ist ihm *liep unde leit* (BJ, v. 969) gleichermaßen. Jedenfalls veranlasst er die Lehrer seines Sohnes auf diese Nachricht hin, das Kind nicht zusätzlich durch negative Erziehungsmaßnahmen zu belasten, woran diese sich auch halten. Die Lehrer und Erzieher handeln also im Auftrag und im Sinne des Vaters, erstatten ihm über die Lernfortschritte des Sohnes Bericht und geben Avenier so die Möglichkeit, die Einwirkungsweisen im Zuge des Erziehungsprozesses zu steuern und gegebenenfalls zu korrigieren. Problematisch wird Aveniers Erziehungskonzept der Isolation erst, als Josaphat unter den installierten Kontrollmechanismen zu leiden beginnt. Dabei stellt er nicht das väterliche Wohlwollen und seine Autorität infrage, sondern reflektiert explizit, *swaz mir tuot der vater mîn, / daz tuot er niht wan durch guot* (BJ, v. 984f.).¹⁷⁷⁷ Außerdem fürchtet er, das Gemüt des Vaters durch ein Nachfragen nach den Gründen für seine Isolation zu beschweren. Als ihn aber mehr und mehr existentielle Fragen zu bedrängen beginnen, die seine Lehrer nicht beantworten können, beschließt er, den ihm am nächsten stehenden Meister zu fragen, was die Gründe für die Isolierung durch den Vater seien. Rudolf lässt den Leser den Reflexionsprozess des Lehrers, der ob der Frage sehr erschrickt (vgl. BJ, v. 1027) und sich in einer Zwickmühle zwischen den Anweisungen des Vaters und dem Verantwortungsgefühl gegenüber seinem Schützling empfindet, in extenso nachvollziehen:

»diz kint hât sô grôze tugent,
ez ist in wahsender jugent:
tragich im heinlichen muot,
daz ist mir iemer mêre guot.
ouch ist der vater im sô holt,
swer sîne vriuntschaft verscholt,
der tuot sinen willen wol:
dar umbe ich im ez sagen sol.

1777 Vgl. zu dieser Stelle auch Cordoni, Es geschieht in den besten Familien, 2014, S. 171–173.

beginnet er mir heinlich sin,
 daz vrunt mir an den saelden mîn.«
 (BJ, vv. 1029–1038)

Der Lehrer argumentiert seinen Verstoß gegen das Schweigegebot des Vaters also mit dem Erhalt und weiteren Ausbau des Vertrauens zwischen sich und seinem tugendhaften Schüler und sieht sein Vorgehen zusätzlich durch die große Zuneigung des Vaters gegenüber Josaphat gerechtfertigt. De facto steht er vor einem Problem divergierender Loyalitäten, die ihn sowohl seinem Schüler als auch seinem Auftraggeber gegenüber verpflichten. Über die Konsequenzen seines Handelns reflektiert er allerdings nicht und für ihn scheint es auch keine zu geben – seine Vorgehensweise trägt aber insofern Früchte, als er tatsächlich eine zentrale Vertrauensperson für seinen Schützling wird, der ihn immer in Fragen zu Rate zieht, die er sonst niemandem zu stellen wagt (vgl. BJ, vv. 1341–1363). Mit seinem Verstoß gegen das Schweigegebot des Vaters legt der Lehrer aber natürlich andererseits den Grundstein für Josaphats spätere Weltflucht – durch dessen Kenntnis des Christentums scheint Gott nämlich zumindest so viel Zugriff auf Josaphat zu erlangen, dass er ihm *des heiligen geistes güete* (BJ, v. 1077) in sein Herz schicken und ihn damit zur Keuschheit inspirieren kann. Außerdem scheint der junge Königssohn durch das Wissen über die Weissagung und die Reaktion des Königs auf sie zu der Einschätzung zu gelangen, sein Vater handle eben doch nicht ausschließlich *durch guot* (BJ, v. 985) ihm gegenüber. Jedenfalls gibt er seine Zurückhaltung auf und spricht Avenier bei ihrer nächsten Begegnung auf die leidvollen Auswirkungen seiner Isolation an und erklärt ihm, dass seine *strengiu huote* ihm *leide zallen stunden* bereite (BJ, v. 1098f.). Seiner Bitte, den *palas* verlassen und ausreiten zu dürfen, gibt Avenier, der den Sohn nicht leiden sehen will, schließlich statt und Josaphat durchlebt bei seinem Ausritt in Konfrontation mit Armut, Alter und Krankheit jenes Schlüsselereignis, das ihn endgültig für die Lehren des Christentums öffnen wird. Anders als im *Alexius F* liegt es im *Barlaam* also nicht an einer nicht zu kontrollierenden Wissensaneignung, die dem Erziehungsziel der Eltern entgegengesetzt wirkt, sondern eine in divergierende Loyalitäten verstrickte Erziehungsinstanz gibt eigentlich der väterlichen Restriktion unterworfenen Wissen freiwillig preis. Selbst wo keine abweichenden Erziehungsintentionen zwischen den verschiedenen Subjekten der Vermittlung auftreten, können komplexe Beziehungsgeflechte zwischen den einzelnen Positionen im Erziehungsfeld bestehen und die unterschiedlichen zugewiesenen Verpflichtungen das eigentlich klare Autoritätsgefälle zwischen Vater, Lehrer und Zögling überlagern.

Der Blick in andere Texte, auch ganz andere Textsorten, zeigt, wie bestimmte Muster sich immer wieder wiederholen – so beispielsweise der Vater als letztgültige Autorität, den die in seinem Auftrag handelnden Lehrer über den Stand

des Erziehungsfortschritts informieren, an den sie sich aber auch bei Problemen mit dem Zögling wenden. Wenn der jugendliche, der Minnekrankheit verfallene Alexander in dem Schwank *Aristoteles und Phyllis* durch seinen Lehrer nicht von seinen Liebesabenteuern mit der Hofdame Fillis abzuhalten ist, die all seine Motivation zu lernen vollständig untergraben, wendet sich Aristoteles an seinen Auftraggeber, König Phillip von Makedonien, und berichtet ihm vom unziemlichen Treiben des Liebespaares, offenbar in der Annahme, der Vater verfüge über größere Autorität hinsichtlich der Einwirkung auf das Verhalten des Zöglings. Brisanterweise greift Phillip nicht ein, indem er seinen Sohn zur Rechenschaft zieht, sondern indem er Fillis bestraft und ihr mit dem Ausschluss aus der Hofgesellschaft droht. Für Alexander hat sein Verhalten keine weiteren Konsequenzen, davon abgesehen, dass er Fillis nicht mehr ungestört treffen kann. Diese wiederum rächt sich bekanntermaßen an Aristoteles, indem sie ihn öffentlich demütigt und so vom makedonischen Hof vertreibt. Damit ist *Aristoteles und Phyllis* aber auch ein interessantes Beispiel hinsichtlich der Wirkmacht, die Mitzöglinge auf den Prozess der intergenerationellen Weitergabe eines Zöglings entfalten können. Im vorliegenden Fall ist es eine Minnebeziehung zwischen dem noch jugendlichen Königssohn und einem gleichaltrigen Mädchen, die den Konflikt zwischen Schüler und Lehrer auslöst und zur vollkommenen Missachtung der Autorität des weisen alten Mannes durch Alexander führt. Im *Wilhelm von Orlens* wird die intergenerationelle Harmonie zwischen Zieheltern und Ziehsohn durch einen jungen *wapen knappe[n]* (WvO, v. 2823) gestört, der Wilhelm das offensichtlich bis dahin verheimlichte Faktum seiner Adoption durch den Mörder seines Vaters offenbart (vgl. WvO, vv. 2822–2859). Das neu erworbene Wissen über seine Herkunft und elterliche Vorgeschichte führt zwar nicht zum Bruch zwischen Wilhelm und seinen Eltern, der Edelknabe beginnt allerdings die Erziehungsmethoden und -inhalte, denen er bis zu diesem Zeitpunkt »ausgesetzt« war, infrage zu stellen. Gerade acht Jahre alt besitzt er zwar bereits tadellose höfische Umgangsformen, kann er nicht nur Lesen und Schreiben, sondern beherrscht auch Latein, und hat nicht zuletzt seine körperliche Ritterausbildung bereits begonnen,¹⁷⁷⁸ doch ist seine größte Sorge, als er von seinem Status als Adoptivkind erfährt, bisher zu *lieplichen gezogen* (WvO, v. 2864) worden zu sein:

Der knabe wainen do began,
 Von jamer wart sin herze unvro,
 Trureclichen sprach er do
 ›Wie bin ich danne sus betrogen!
 Ich bin ze lieplichen gezogen
 Ze ainem froemden kinde;

1778 Zu Wilhelms Erziehungsprogramm vgl. auch Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 435f.

Min vrouwe und dis gesinde
 Und ouch der fürste riche
 Hant mich ze zartliche
 Erzogen und gar ze wol,
 Das ich niht langer dulden sol; [...].
 (WvO, vv. 2860–2870)

Von seinem Mitzöglings verlangt er zu erfahren, wo er eine ihm adäquate Erziehung erhalten könne, bekommt den König von England als zentrale Referenz genannt und konfrontiert im darauffolgenden Abschnitt seinen Vater mit seiner Entscheidung, den brabantischen Hof verlassen zu wollen. Zwar kommt es zur Aussöhnung zwischen Vater und Sohn und Wilhelm zieht im vollen Einverständnis seiner Eltern und mit einer prächtigen Ausstattung versehen nach England, doch ist es zumindest bemerkenswert, dass in diesem Falle der Impuls zur Anbahnung einer standesgemäßen Erziehung an einem fremden Hof nicht von den Eltern, sondern vom Zögling selbst erfolgt. Natürlich geht es hier auch um die Darstellung des insgesamt mustergültigen Protagonisten im Lichte des *puer senex*-Topos, nichtsdestotrotz kann nicht von der Hand gewiesen werden, dass die Inszenierung der Geheimnislüftung durch einen älteren, zwar mit einem deutlichen Wissensvorsprung versehenen, aber doch derselben Kohorte angehörenden Mitzöglings und die anschließende Auseinandersetzung mit dem Ziehvater, die auch einen Kniefall des Herzogs vor seinem Sohn beinhaltet, eine Störung im intergenerationellen Beziehungsgeflecht offenlegt. Dass Wilhelm seinen Adoptiveltern ausgerechnet eine inadäquate Erziehung vorwirft – ob er ihnen dabei böser Absicht unterstellt oder nicht, bleibt offen –, erhält mit Blick auf die pädagogische Generationentheorie doch einige Brisanz – bedeutet eine unzureichende Erziehung doch späteres Unvermögen bei der Einnahme der »jeweiligen sozialen Stellung«¹⁷⁷⁹ im Erwachsenenalter. Welche katastrophalen Auswirkungen ein *zertliche, weiche und unstraffbare* (KSR, S. 13, Z. 14f.) Erziehung auf das Vermögen sozialer Eingliederung im Erwachsenenalter haben kann, führt der *Knabenspiegel*-Roman in aller Deutlichkeit vor. Vielleicht ist vor diesem Hintergrund Wilhelms Misstrauen, der sich im Moment der Enthüllung der gewalttätigen Vorgeschichte seiner Geburt der Absichten seiner Zieheltern tatsächlich nicht sicher sein kann, gar nicht so abwegig.

Es lässt sich jedenfalls mit Sicherheit feststellen, dass Abweichungen vom einführend gezeichneten Schema typischer Erziehungsverläufe immer einen gewissen Hinweischarakter besitzen. So auch im *Alexanderlied* des Pfaffen Lamprecht,¹⁷⁸⁰ in dem sich der siebenjährige Königssohn selbst als für seine

1779 Kintzinger, Wissen wird Macht, 2003, S. 32.

1780 Zitiert nach Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht (Straßburger Alexander). Text, Nacherzählung, Worterklärungen. Hg. v. Irene Ruttman. Darmstadt 1974. Sigle: AL.

Erziehung zuständig auszeichnet. Nicht der Vater engagiert die verschiedenen Lehrer, unter denen Aristoteles nur einer von vielen ist und die Alexanders Erziehung übernehmen, sondern er selbst.¹⁷⁸¹

Nû hôret, wî er [Alexander] sih fure nam:
 swâ ein frumich riter zî ime quam,
 den bôt er lî unde gût
 unde ne karte neheinen sînen mût
 an neheinen tumben man;
 vil harte wol im daz gezam.
 ime was sîn gebære,
 al er ein furste wære
 ubir alliz ertrîche.
 ich sage û wêrlîche:
 die meistere, di er dô gwan,
 di wâren cunstige man.
 (AL, vv. 181–192)

Dementsprechend wird auch von keinerlei Interaktion zwischen Phillip von Makedonien und den Erziehern seines Sohnes berichtet. Alexander handelt autonom, er ist die treibende Kraft hinter seiner Ausbildung und beweist so schon in jungen Jahren »ein sicheres Gespür für ›weisheit‹«¹⁷⁸². Die Fächer, die Alexander für sich zusammenstellt, beinhalten dabei sowohl klerikale als auch laikale Elemente,¹⁷⁸³ verbinden mit »Grammatik, Musik, Arithmetik (oder Geometrie), Astronomie«¹⁷⁸⁴ einerseits, Reit- und Kampftechniken sowie Rechtsprechung andererseits, Inhalte der *Septem Artes Liberales* mit traditionellen Herrscherfähigkeiten.¹⁷⁸⁵ Das Ausbildungsprogramm dient also dazu, Alexander auf seine spätere Aufgabe als König vorzubereiten. Seine Autonomie, Weitsicht und Weisheit schon in jüngsten Jahren weisen auf den exorbitanten Heerführer und Eroberer voraus, inkorporieren in Kombination mit seiner tiermenschlichen Erscheinung (vgl. AL, vv. 139–166)¹⁷⁸⁶ aber auch schon das Element von anmaßender Transgressivität, die ihn im Erwachsenenalter als »Hybrisfigur«¹⁷⁸⁷ aus-

1781 Allerdings legt Lamprecht großen Wert darauf, zu betonen, dass niemand anderes als Phillip von Makedonien Alexanders leiblicher Vater sei, und nennt zur weiteren Absicherung der genealogischen Linie auch den Großvater väterlicherseits und einen Onkel mütterlicherseits (vgl. AL, vv. 83–114); die Erzähltradition, nach der Alexander Phillip nur untergeschoben worden und eigentlich der Sohn eines Zauberers sei, weist er explizit zurück (vgl. auch Toepfer, *Kinderlosigkeit*, 2020, S. 223).

1782 Baier, *Die Bildung der Helden*, 2006, S. 184.

1783 Vgl. Schänzer, *Die Erziehung und Bildung*, 1996, S. 83, auch S. 125.

1784 Baier, *Die Bildung der Helden*, 2006, S. 186.

1785 Vgl. auch Plotke, *Gebildete Helden?*, 2016, S. 42–46.

1786 Zur animalischen Codierung Alexanders als mythischer Heros vgl. Friedrich, *Menschen-tier*, 2009, S. 304–312.

1787 Ebd., S. 304.

zeichnet.¹⁷⁸⁸ Der Vater tritt in seiner Funktion als Hoheitsträger der Erziehung des Sohnes erst auf, wenn Alexander im Alter von fünfzehn Jahren seine Konsolidierung als Erwachsener wünscht und Phillip, nachdem er sich von der Virilität und Stärke seines Sohnes überzeugt hat, seiner Schwertleite zustimmt.

Ein ähnlich umfängliches Programm verschiedenster Erziehungsgegenstände, wie es sich der junge Königssohn im *Alexanderlied* selbst verordnet, absolviert auch der Protagonist in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*.¹⁷⁸⁹ Bekanntlich erweist sich auch dieser junge Held, nachdem er siebenjährig das Frauenzimmer seiner Ziehmutter verlässt und vom Ziehvater einem Privatlehrer als Schüler überantwortet wird, als über die Maßen begabt in allen seinen Unterrichtsfächern. Er erlernt in kürzester Zeit diverse Fremdsprachen und Musikinstrumente, erwirbt Schreib- und Lesekenntnisse, höfische Umgangsformen und natürlich alle Facetten des Ritterhandwerks. Anders als bei seinen kindlichen Heldenkollegen Alexander, Willhelm oder Alexius fordert sein intensives Erziehungsprogramm aber durchaus seinen Tribut, lernt Tristan nicht *one alle pin* (AF, v. 149). *der buoche lère und ir getwanc* sind im Gegenteil *siner sorgen anevanc* (T, vv. 2085 f.). Die Strapazen der Wissensaneignung, die kontinuierliche Plackerei, die Tristan sich zumutet, beschweren sein Gemüt, halten ihn dabei aber nicht von seinen Bemühungen ab.¹⁷⁹⁰ Im Gegenteil scheint es gerade der Aspekt des Leidens zu sein, der ihn anspornt – wie anders soll Gottfrieds Beschreibung des sich stetig abrackernden, zu immer größeren Höhen der Gelehrsam- und Kunstfertigkeit sich aufschwingende Protagonisten als *arbeitsaelic* (T, v. 2130) sonst verstanden werden. Tristan zeigt sich als »durch Mühe beglückt«¹⁷⁹¹. Die für ein Heldenkind so ungewöhnliche Lernmelancholie¹⁷⁹², die den jungen Protagonisten fest im Griff hat, behindert also den Erziehungsvorgang nicht, scheint ihn im Gegenteil sogar noch zu beflügeln. Leidensfähigkeit und -wille erscheinen so schon im Heldenkind als integraler Bestandteil der Identität der Figur,¹⁷⁹³ was sich im

1788 Diese Ambivalenz des Charakters zeigt sich beispielsweise in einer von Lamprecht nur kurz erwähnten Episode von Alexanders Kindheitsgeschichte, in der er einem seiner Lehrer, der ihn fälschlicherweise einer Lüge bezichtigt, das Genick bricht (vgl. AL, vv. 255–284).

1789 Zur Tristans Bildungsprogramm vgl. zuletzt Plotke, *Gebildete Helden?*, 2016, S. 48–53.

1790 Henning Herman stellt fest, Tristan gehe »vollständig in seinem höfischen Erziehungsprogramm auf« (Identität und Persönlichkeit, 2006, S. 120).

1791 Art. »arbeitsaelic«, in: Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, 1872 [<https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer> (Stand 30.04.2023)].

1792 Zum Phänomen der Lernmelancholie siehe den Abschnitt »Destruktiver Wissenstransfer I« im Kapitel zur *Vorauer Novelle*.

1793 Zur Diskussion des Identitätsbegriffs und seiner Anwendung auf Gottfrieds *Tristan* vgl. zuletzt Dillig, *Identität und Maske*, 2019, S. 112–188; für einen umfassenden Forschungsüberblick vgl. ebd., S. 120–123.

beharrlichen Festhalten an der unerfüllbaren Liebe zu Isolde in extenso bestätigen wird.¹⁷⁹⁴

Die schlaglichtartigen Betrachtungen von Erziehungsgeschichten auf Basis der zu analysierenden Erziehungskonstellation haben gezeigt, wie vielfältig die Ursachen für Störungen und Konflikte im Prozess der intergenerationellen Weitergabe ausfallen können, selbst dort, wo sie unter der Anleitung und Orchestrierung väterlicher Autorität stattfindet. Auch mittelalterliche Entwürfe literarischer (Helden-)Kindheiten, deren vorwiegendes Ziel bekanntlich die Legitimierung und Vorwegnahme heldischer oder heiliger Exorbitanz ist und dementsprechend wenig an der realistischen Darstellung einer angeleiteten Entwicklung von Individuen liegt, beweisen doch immer wieder ein großes Gespür für die Diffizilität von Erziehungsvorgängen, ihre diversen potentiellen Fallstricke und die divergierenden Interessen und Anliegen der an ihnen beteiligten Personen. Die Protagonisten dieser Erzählungen scheitern, selbst wo Störungen und Konflikte auftreten, nicht, sie alle nehmen die ihnen zugedachten Plätze innerhalb (oder auch außerhalb) der Gesellschaft ein. Das bedeutet, wie wir gesehen haben, aber nicht, dass mittelalterliche Erzählungen von Erziehung ohne Problematisierungen und Spannungsmomente auskommen – gerade auch dort, wo sie in ihren Voraussetzungen den Erziehungspraktiken der Zeit entsprechend und also ideal erscheinen. Das gilt auch für den Text, der nachfolgend im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen stehen soll und dessen Analyse vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen ganz eigene Konturen gewinnt, gerade weil er sich durch seine Entstehungszeit Mitte des 16. Jahrhunderts aus einiger zeitlicher Entfernung und unter veränderten Voraussetzungen an den skizzierten Themen und Problemstellungen abarbeitet. Auch in Georg Wickrams *Knabenspiegel*-Roman sind die Instanzen der Erziehung vervielfältigt, rekurren sich sowohl aus Angehörigen der vermittelnden und der aneignenden Generation, stehen dabei aber unter der Aufsicht und Anleitung des Vaters. Verhandelt wird das disruptive Potential der Einwirkungen Gleichaltriger, die Gefahren und Folgen von Lernmelancholie, die gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen des Erziehungspersonals, die katastrophalen Auswirkungen fehlgeleiteter Erziehungsvorstellungen auf den Zögling. Sind die durchgespielten Probleme also an sich nicht neu, so sind es doch einige der Wickrams Erzählen zugrunde liegenden Logiken, Figurenkonstellationen und Verfahren fiktionaler Konturierung. Otto Brunken spricht, stilistisch gesehen, vom *Kna-*

1794 Ähnlich Plotke, *Gebildete Helden?*, 2016, S. 49; Tristans Kindheitsgeschichte hinsichtlich der »Frage nach der Relation von Trauer und Identität« betrachtet Koch, *Trauer und Identität*, 2006, S. 205–281, hier S. 205.

benspiegel als einem »Dokument des Umbruchs«¹⁷⁹⁵, ein Urteil, das Udo Friedrich auf Wickrams gesamtes Erzählwerk ausweitete:

Die Prosaromane Jörg Wickrams markieren sozialgeschichtlich den Übergang von der mittelalterlichen zur frühneuzeitlichen Gesellschaft. Nicht nur das Arsenal seiner Figuren, das Adelige und Bürger gleichermaßen umfasst, sondern auch seine Erzählmuster lassen sich auf der Epochengrenze verorten. Wickrams didaktisch ausgerichtetes Erzählen rekurriert auf mittelalterliche Aventiureromane ebenso wie auf biblische Erzählmuster, er schreibt ihnen aber auch schon bürgerliche Karrieregeschichten im Rahmen von Verwaltungsaristokratie, Handwerk und Handel ein.¹⁷⁹⁶

Dieses Spiel mit und die Arbeit an überkommenen Erzählmustern prägt den *Knabenspiegel*-Roman deutlich, der – ähnlich der *Vorauer Novelle* – die Erziehungsverläufe zweier Knaben, eines Bauern- und eines Ritterssohns, parallelisiert, dabei aber Talent und Befähigung als von Abstammung und Stand unabhängig zeichnet. Erziehung kommt vor diesem Hintergrund eine deutlich veränderte Bedeutung zu, wird zum Triebmittel sozialer Mobilität – ihr Vorliegen oder Fehlen kann sozialen Auf- oder Abstieg bedeuten. Der *Knabenspiegel* erzählt mit deutlich didaktischem Impetus von den Faktoren des Scheiterns von Erziehungsvorgängen, von den Konsequenzen des Versagens des Erziehungspersonals für den Zögling einerseits, für die Eltern andererseits, und vom mühsamen Nachholen versäumter Erziehungschancen. Wie bereits angedeutet wurde, spielt die Vervielfachung der Erziehungsinstanzen dabei eine zentrale Rolle. Ritter Gottlieb, zunächst Mundschenk, dann Hofmeister am Hof des preußischen Hochmeisters, wird auf Vorschlag seines Herren mit der reichen Witwe seines Amtsvorgängers verheiratet und die beiden bekommen nach mehrjähriger Wartezeit, die sie mit der Aufnahme des Kindes ihrer armen Pächter überbrücken, einen leiblichen Sohn. Fridbert, der Bauernjunge, und Wilbald, das Kind Gottliebs und Concordias, wachsen gemeinsam und bei gleicher Behandlung auf (vgl. KSR, S. 13, Z. 22–24). Während die ersten Kindheitsjahre der Brüder aus der Erzählung ausgespart bleiben, wird ihre Erziehungssituation ab dem Verlassen der mütterlich dominierten Erziehungssphäre detailliert dargestellt. Wie bereits geschildert, engagiert sich der Vater ab diesem Zeitpunkt bezüglich der Ausbildung seiner beiden Kinder. Er agiert, so Jan-Dirk Müller, dabei als Vertreter der »gesellschaftliche[n] Norm«. Sein väterlicher Machtanspruch über die Söhne »ist durch Fürsorge legitimiert und dadurch, daß der Vater »weiß, was am besten für das Kind ist.«¹⁷⁹⁷. Ein Großteil der Vermitt-

1795 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 853.

1796 Friedrich, Wahrnehmung – Experiment – Erinnerung, 2012, S. 90; allgemein zur Frühen Neuzeit als geistesgeschichtliche Umbruchsphase siehe ebd., S. 75ff.

1797 Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 35 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1279.

lungsarbeit wird dabei aber auf externe Instanzen ausgelagert. Nicht nur schickt Gottlieb die Söhne in die Schule,¹⁷⁹⁸ er nimmt mit dem ebenfalls einem bäuerlichen Milieu entstammenden Felix auch einen Hauslehrer in seinen Haushalt auf, dessen Ausbildung selbst noch nicht abgeschlossen ist, und der sich entsprechend auch im schulischen Kontext um die Betreuung der Brüder kümmern kann.¹⁷⁹⁹ Jan-Dirk Müller sieht im *Knabenspiegel* eine ganze »Galerie der Väter«¹⁸⁰⁰ aufmarschieren. Der angenommene Sohn Fridbert hat einen leiblichen und einen Ziehvater, außerdem übernimmt der Hauslehrer Felix im Auftrag seines Herren dezidiert väterliche Aufgaben. So werden dessen Einwirkungsversuche auf Wilbert als *Vaetterliche straff und zuchtigung* (KSR, S. 68, Z. 8) bezeichnet. Nicht zuletzt agiert der preußische Hochmeister als »Landesvater«¹⁸⁰¹ aller seiner Subjekte, arrangiert Ehen, involviert sich in Erziehungs- und Ausbildungsfragen, »dosiert pädagogische Maßnahmen«¹⁸⁰² – »selbst die Väter haben sich [also] Vaterfiguren unterzuordnen«¹⁸⁰³. Das Verhältnis der in Vaterfunktion agierenden Figuren zueinander ist dabei hierarchisch, es kommt zu keinen Konkurrenzkämpfen um die Söhne. Konflikte treten aber dann auf, wenn der delegierte Erziehungsauftrag nicht den Anweisungen entsprechend durchgeführt wird. So zeigt sich beispielsweise Gottlieb erschüttert über Felix' nachlässige Haltung den Verfehlungen seines Zöglings Wilbald gegenüber, selbst

1798 »Seit dem Hochmittelalter wird [...] mit wachsender Funktionsdifferenzierung zuerst in der Stadt ein Teil [der] Erziehungsaufgaben zunehmend vom ›Haus‹ an übergeordnete Sozialgebilde abgegeben, d. h. vor allem an die Schule«. Die Selbstverständlichkeit, mit der Wickram den Nachwuchs des »mittelständischen Stadtbürgertum[s]«, selbst der Handwerkerschaft, am Unterricht »einer deutschen Schule (im Unterschied zur Lateinschule)« (Müller, Frühbürgerliche Privatheit, 1980, S. 5f.) teilnehmen lässt, entspricht dabei aber wohl eher seiner Idealvorstellung breitflächiger institutionalisierter Erziehung als der historischen Realität. Auch muss betont werden, dass im *Knabenspiegel*-Roman Schule und Schulunterricht zwar erwähnt, nicht aber tatsächlich dargestellt und entsprechend auch nicht problematisiert werden. Die noch relativ neue Institution Schule als Bildungsort soll offenbar von Vorbehalten unbelastet bleiben. Konfliktherd ist, das wird zu zeigen sein, die Familie, der Haushalt, die verschiedenen Einwirkungsabsichten des Erziehungspersonals.

1799 Die Praxis, zusätzlich zum Schulunterricht auch eigens Hauslehrer und Pädagogen für die Erziehung des Nachwuchses zu engagieren, kann ab dem 15. Jahrhundert nachgewiesen werden: »Immer beliebter wurde in gutgestellten Bürgerhäusern die zeitweise Anstellung eines Hauslehrers (›pädagogus‹, meist eines Vaganten), der entweder den ganzen Unterricht übernahm oder die ihm anvertrauten Buben und Mädchen außerschulisch betreute und auch während der Schulstunden als Helfer anwesend war« (Wühr, Das abendländische Bildungswesen, 1950, S. 152); vgl. auch Christ, Literarischer Text, 1974, S. 27.

1800 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 252.

1801 Ebd., S. 249.

1802 Ebd.

1803 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 248; vgl. auch Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1279.

nachdem er ihn mehrfach aufgefordert hatte, mit der *ruoten nit milt* zu sein und sie *nach aller noturfft [zu] gebrauchen* (KSR, S. 24, Z. 32 f.):

»Felix mein vertrauen und hertz ist anders zuo dir gestanden / het wol vermeynt du hettest mir meinen Son in groesser unnd soerglicher achtung gehabt [...] einem Pedagogen gebürt fleissiger auffsehens auff seine Discipel zuo haben« (KSR, S. 24, Z. 19–24)

In diesem Zusammenhang ist mit der Figur der Mutter eine weitere Erziehungsinstanz zu berücksichtigen, die sich intensiv in das Erziehungsgeschehen zumindest des leiblichen Sohnes involviert, deren Einwirkungen den väterlichen Erziehungsabsichten zum Teil entgegenstehen und entsprechend Störungen im Weitergabeprozess verursachen. Zudem wechseln auch immer wieder Mitzöglinge in die Erzieherrolle, allen voran Lothar, der Sohn des Metzgers und Kumpan Wilbalds, und nehmen so, meist in disruptiver Wirkung, Einfluss auf das Erziehungsgeschehen. Ausgehend von dieser ersten Skizze des vielschichtigen Erziehungsfelds, das der frühneuzeitliche Autor um die beiden Ziehbrüder Fridbert und Wilbald konstruiert, soll im Folgenden nach einigen allgemeinen Bemerkungen zu Wickram und seinem *Knabenspiegel*-Roman das didaktische Konzept der Exempelerzählung näher beleuchtet werden, bevor eine detaillierte Analyse der Erziehungskonstellationen des *Knabenspiegels* erfolgt und in einem letzten Schritt mit dem Abgleich mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Erzählens von Erziehung vor dem Hintergrund genealogischer Erzähllogiken der Analyseteil dieser Arbeit ihren Abschluss findet.

5.1. Erzählend erziehen – Wickrams *Knabenspiegel* als Erziehungsroman

1554 in Straßburg in der Offizin Jakob Frölichs¹⁸⁰⁴ das erste Mal gedruckt, erscheint der *Knabenspiegel* als zweiter Prosaroman¹⁸⁰⁵ des Autors Georg Wickram,¹⁸⁰⁶ unehelicher Sohn des Colmarer Patriziers Conrad Wickram und lange Zeit Colmarer Ratsdiener, später Stadtschreiber in Burkheim bei Breisach.¹⁸⁰⁷

1804 Zu Frölich als Drucker vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1262f.

1805 Einführend zur Gattung Prosaroman vgl. Art. »Prosaroman«, in: RLW, Bd. 3, 2003, S. 174–177; Müller, Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert, 1985, S. 1–128; Bertelsmeier-Kierst, Erzählen in Prosa, 2014, S. 141–165.

1806 Die vier Romane *Gabriotto und Reinhart* (1551), *Der jungen Knaben Spiegel* (1554), *Von guten und bösen Nachbauern* (1556) und *Der Goldtfaden* (1557) können Wickram eindeutig zugeordnet werden. Die Verfasserschaft des anonym überlieferten, in der Forschung lange Zeit aber ebenfalls Wickram zugeschriebenen *Ritter Galmy* (1539) wird heute angezweifelt (vgl. Kartschoke, *Ritter Galmy vß Schottenland*, 2002, S. 469–489).

1807 Grundlegend zu Wickram und seinem Werk vgl. Art. »Wickram, Georg«, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 517–538; Art. »Wickram, Georg«, in: Killy Lexikon Literatur, 2011, S. 369–371;

Wickram ist uns als Maler und Buchhändler, Bearbeiter von Ovid-Übersetzungen, Spielleiter, Organisator einer Singschule in Colmar, Besitzer der Colmarer Liederhandschrift und natürlich als Verfasser dramatischer und epischer Texte belegt. Nach eigenen Angaben dürfte er nur eine »rudimentäre«¹⁸⁰⁸ Schulbildung genossen haben, so erklärt er beispielsweise in seiner Übersetzung der *Metamorphosen*, daß *Lateins gar unkundig*¹⁸⁰⁹ zu sein. Allerdings zeugt sein schriftstellerisches Schaffen von einer umfassenden Kenntnis der volkssprachigen, aber auch humanistischer und römischer Literatur, wo diese in Übersetzungen greifbar war.¹⁸¹⁰ Sein eigenes Prosawerk ist von literarhistorischer Relevanz vor allem, da es sich bei seinen Romanen um »die ältesten namentlich von einem Autor verantworteten« Prosatexte handelt, »die nicht auf eine bestimmte Vorlage zurückgehen«¹⁸¹¹. Besondere Aufmerksamkeit hat in diesem Zusammenhang Wickrams *Dialog von einem ungerathnen Sohn* erfahren,¹⁸¹² in dem der Autor auf Basis des *Knabenspiegel*-Romans sein Verständnis von »dichterische[r] Fiktion«¹⁸¹³, die »Entstehungsbedingungen von Literatur«¹⁸¹⁴ reflektiert und »in nuce« auch eine »Romanpoetik« vorlegt. Wickram, so Jan-Dirk Müller, sei es nicht mehr um »Abbildrealismus« gelegen, er legitimiere den Wahrheitsanspruch seines Textes mit der »Wahrscheinlichkeit« des Dargestellten »als Bedingung [seiner] Lehrhaftigkeit«¹⁸¹⁵. Diese Konzeption von Fiktion zeigt sich für den *Knabenspiegel* schon in seiner einführenden Bezeichnung als *Buochlein* (KSR, S. 3) und nicht, wie für Prosaromane allgemein üblich,¹⁸¹⁶ als *Historie*.¹⁸¹⁷ Ob der *Dialog* allerdings wirklich als Reaktion auf eine angenommene Kritik des Publikums am Erzählkonzept des *Knabenspiegel*-Romans entstanden ist, wie vor allem in der älteren Forschung mehrfach vermutet wurde,¹⁸¹⁸ kann weder bestätigt noch ausgeschlossen werden. Angesichts der Vielzahl an Auflagen des

einführend zum *Knabenspiegel*-Roman vgl. den Kommentar zur Edition in *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, 1990, S. 1261–1318.

1808 Art. »Wickram, Georg«, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 518.

1809 Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 13,1. *Ovids Metamorphosen*. Berlin, New York 1990. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] S. 5, Z. 24.

1810 Vgl. *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, 1990, S. 1268.

1811 Art. »Wickram, Georg«, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 522; vgl. außerdem Kartschoke, Bald bracht Phebus seinen Wagen, 1982, S. 717–741.

1812 Vgl. (in Auswahl) Kartschoke, Jörg Wickrams *Dialog*, 1978, S. 377–401; *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, 1990, S. 1281–1284; Pfau, *Wundert dich dis meins buechclins?*, 2001, S. 235–250; Bamberger, *Poetologie im Prosaroman*, 2018, S. 154–179.

1813 Pfau, *Wundert dich dis meins buechclins?*, 2001, S. 240.

1814 Bamberger, *Poetologie im Prosaroman*, 2018, S. 156.

1815 Art. »Wickram, Georg«, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 528.

1816 Dazu Bertelsmeier-Kierst, *Erzählen in Prosa*, 2014, S. 145.

1817 Vgl. Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 847.

1818 Vgl. u. a. Fauth, Jörg Wickrams *Romane*, 1916; Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman*, 1994, S. 130ff.

Knabenspiegel noch im 16. Jahrhundert,¹⁸¹⁹ sei aber, so Gudrun Bamberger, »die Annahme [...] einer teilweise ablehnenden Reaktion auf den Roman wenig wahrscheinlich«¹⁸²⁰. Von Wickram speziell *für die jungen kinder gemacht* (vgl. KSR, S. 6, Z. 13f.) und den Unterricht in Deutschschulen bestimmt (vgl. KSR, S. 120, Z. 26), ist doch von einem deutlich breiteren, auch erwachsenen Publikum des *Knabenspiegel* auszugehen. Dieses lässt sich allerdings nur schwer fassen. Jan-Dirk Müller geht davon aus, dass Wickrams Publikum »nicht ständisch begrenzt« war.

Zwar schlossen die Einkommens- und Bildungsverhältnisse die Mittel- und Unterschichten mit deutlichem Gefälle zwischen Stadt und Land meist aus. Doch kann das Publikum sonst nicht näher eingegrenzt werden, etwa als ›bürgerlich‹ im Gegensatz zu ›höfisch‹ oder ›landadelig‹, wenn auch die Verbreitung in der südwestdeutschen Städtelandschaft wohl am intensivsten war.¹⁸²¹

Das im *Knabenspiegel* entworfene, nicht von ungefähr auch als »utopisch«¹⁸²² bezeichnete Bild einer ständisch durchlässigen Gesellschaft, die tugendhaftes Verhalten, Gehorsam und Mühe belohnt, Laster und Müßiggang aber bestraft, richtete sich in seiner »bis ins einzelne Aufbau und Verlauf der Erzählung« prägenden »lehrhafte[n]«¹⁸²³ Absicht sicher an ein möglichst umfängliches Publikum, das zur Tugend erzogen und vom Laster abgehalten werden sollte. Dabei basiert Wickrams mit 31 Holzschnitten versehener Roman grundlegend auf dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn des Lukasevangeliums (vgl. Luk. 15,11–32), in dem sich ein Sohn von seinem Vater lossagt, sein Erbe verprasst und zuletzt, auf der untersten Sprosse der gesellschaftlichen Leiter als Viehhirte angekommen, sein Handeln bereut und Wiederaufnahme im väterlichen Haus findet.¹⁸²⁴ Dieser Erzählverlauf findet sich grob so auch im *Knabenspiegel*, allerdings angepasst an Erzählintention und -kontext des frühneuzeitlichen Autors, der, wie schon die Bezeichnung des Texts als »Spiegel«¹⁸²⁵ nahelegt, einen auf didaktische Unterweisung des Publikums abzielenden Roman vorlegt. Während das biblische

1819 Allein zu Wickrams Lebzeiten wird der *Knabenspiegel* drei Mal gedruckt (vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1262).

1820 Bamberger, Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 158; vgl. auch Kartschoke, Jörg Wickrams *Dialog*, 1978, S. 379.

1821 Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 27.

1822 Pfau, *Wundert dich dis meins buechclins?*, 2001, S. 238.

1823 Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1273.

1824 Zur Deutung des Gleichnisses und seinen frühneuzeitlichen Bearbeitungen als »eine[m] der beliebtesten bibl[ischen] Stoffe des 16. J[ahrhunderts]« (Art. ›Wickram, Georg, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 520) vgl. Washof, Die Bibel auf der Bühne, 2007, S. 191–214, der sich besonders mit dem Prodigusdrama beschäftigt.

1825 »Im Spiegel soll man das Bild erkennen, dem man sich anzugleichen hat (Fürstenspiegel), die Fehler, die man meiden soll (Narrenspiegel) [...]« (Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1285).

Gleichnis die göttliche Gnade zentralsetzt und von »der nach keinem eigenen Verdienst fragenden Wiederaufnahme des reuigen Sünders kraft der Machtvollkommenheit des göttlichen Vaters«¹⁸²⁶ erzählt,¹⁸²⁷ stellt Wickram die Bedeutung von auf Basis von Erziehung stattfindender individueller Bewährung innerhalb der »durch die väterliche Autorität garantierte Ordnung«¹⁸²⁸ in den Mittelpunkt seines Textes: »Nicht *sola fide/sola gratia* erfolgt die Erhöhung Wilbalds, sondern durch eigene Leistung und in Taten bewährte gesellschaftliche Nützlichkeit.«¹⁸²⁹ Die parallel erzählten Lebensläufe der Ziehbrüder Wilbald und Fridbert sind als werkumfassende Exempel¹⁸³⁰ zu verstehen, an denen die Auswirkungen ge Glücklicher und fehlgeschlagener Erziehung exemplarisch vorgeführt werden.¹⁸³¹ Die Verfasserintentionen werden dabei schon im ausführlichen Titel des Romans mitgeteilt:

Ein schön Kurtzwyliges Buochlein / von zweyen Jungen Knaben / Einer eines Ritters / Der ander eines Bawren Son / Würt in disen beiden fürgebildet / was grossen Nutz das Studieren / Gehorsamkeit gegen Vatter und muoter / Schuol und Lehrmeister bringet / Hergegen auch was grosser Geferlichkeit auss dem Widerspyl erwachsen / Die Jugent darin zuo lernen /und zuo einer Warnung für zuo spieglen. (KSR, S. 3)¹⁸³²

1826 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 248; vgl. auch Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 858.

1827 »Da ist zunächst der verlorene Sohn, der von seinem Vater sein Erbteil verlangt, es in der Fremde mit Huren verschwendet, in völliger Verarmung als Sauhirte Hunger leidet und dann reuevoll heimkehrt [...]. Er bedeutet den Sünder, den von Gott abgefallenen Menschen. Der Vater dann, der ihn freudevoll und gnädig wieder als Sohn aufnimmt [...], steht für Gott in seiner Güte und Verzeihung. Der ältere Sohn schließlich versinnbildlicht durch seinen Gehorsam gegenüber dem Vater und seinen Ärger über das unverdiente Belohntwerden des Bruders [...] den zwar äußerlich gottgehorsamen, aber hartherzigen Menschen« (Washof, Die Bibel auf der Bühne, 2007, S. 191).

1828 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 248.

1829 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 858. [Hervorhebung im Original]

1830 Hier im Sinne von Burghart Wachingers funktional angelegter Exempel-Definition: »Exempel, Beispiel, *bilde* kann so gut wie alles sein [...]. Nicht was berichtet wird macht ein Exempel aus. Und auch über [...] die Darstellungsweise lässt sich der Exempelbegriff nicht präzisieren. [...] Exempel ist, was als Exempel für etwas anderes dient. Erst die Funktion im Kontext macht das Exempel zum Exempel« (Wachinger, *pietas vel misericordia*, 1998, S. 229f.).

1831 Zum Exempelstatus des *Knabenspiegels* als Autorisierungsstrategie vgl. Schmitt, Historische Situierung, 2006, S. 8–17.

1832 Hans-Gert Roloff hat darauf hingewiesen, wie stark Wickrams Literaturkonzept dem gut siebzig Jahre später veröffentlichten Leitgedanken Martin Opitz' zum Zweck von Literatur entspricht (vgl. Zur Funktion der Romane Georg Wickrams, 2003, S. 70), dass Poesie »die dinge nicht so sehr beschreibe wie sie sein / als wie sie etwan sein koendten oder sollten [...] Dienet also dieses alles zue **vberredung** vnd vntrricht auch **ergetzung** der Leute; welches der Poeterey vornemster zweck ist« (Martin Opitz: Buch von der Deutschen Poeterey. Nach der Edition von Wilhelm Braune. Neu hg. v. Richard Alewyn. Tübingen 1963. [=Neudrucke deutscher Literaturwerke. NF. 8.] S. 11 f.).

Dabei belehrt Wickram, wie bereits angesprochen, »den Leser nicht durch ›praecepta‹, sondern – einem »Kernstück humanistischer Pädagogik« folgend – »durch ›exempla‹, genauer, indem er ihm die Lernprozesse von seinesgleichen erzählt«¹⁸³³. Diese Erzählmaxime gilt für das gesamte Oeuvre Wickramscher Dichtung, in dem die Bedeutung von richtiger und die Konsequenzen von falscher Erziehung eine wiederkehrende Rolle spielt. So liegen allein drei verschiedene, gattungsvariierende Bearbeitungen des *Knabenspiegels* als Roman, Dialog und Spiel vor. Bei einem Vergleich der Texte hat Michael Mecklenburg gezeigt, dass den Autor das »Thema der Eltern-Kind-Beziehung«, die er für das Gelingen oder Misslingen der sozialen Integration der heranwachsenden Generation zentral setze, »fortdauernd [beschäftigt], als versuche er beständig, die darin enthaltenen Probleme und Chancen in immer neuen Konstellationen und Facetten auszuleuchten«¹⁸³⁴. Wickram lässt dazu sowohl textintern unterschiedlich gelagerte Figuren auftreten, als auch textübergreifend dieselbe Ausgangslage aus verschiedenen Blickwinkeln und in unterschiedliche literarische Formen gegossen immer wieder neu durchspielen. Im *Knabenspiegel*-Roman ist die Figur Wilbald, der verlorene und zurückkehrende Sohn, Zentrum der Handlung und »eigentliche[s] Demonstrationsobjekt [des] Erziehungsprogramms«¹⁸³⁵. Von ihm ausgehend werden die verschiedenen inter- als auch intragenerationellen Beziehungen gezeichnet, die das Erziehungsfeld prägen. Die ambivalente Figur Wilbald, sein Fehlverhalten, Abstieg und seine Rehabilitation ist das ausdrückliche *bispyl* (KSR, S. 98, Z. 30), das sich das junge Publikum nehmen soll, sei es nun abschreckend oder zur Umkehr motivierend.

Fiktionale Negativexempel in der Didaxe sind dabei natürlich keineswegs eine Erfindung Wickrams, in der deutschen Literatur des Mittelalters kennen wir dieses Unterweisungsmittel beispielsweise von den Lektüreempfehlungen für junge Adelige des *Welschen Gastes* Thomasins von Zerklare,¹⁸³⁶ der etwa Mädchen davor warnt, dem schlechten Vorbild Helenas von Troja zu folgen, und Key als Negativbeispiel für junge Männer anführt. Weitere Beispiele für diese Vorgehensweise finden sich zum Beispiel in Heinrich Wittenwilers *Ring* oder den Fastnachtspielen des Hans Sachs, unter anderem in *Der los man mit dem muncketen jungen weib*, das dem *Knabenspiegel* sowohl zeitlich als auch thematisch nahesteht. Allerdings verteilt Wickram die Rollen neu, lässt den fleißigen und zielstrebigem Bauernsohn Fridbert zu hohen Ämtern und Ehren aufsteigen, während der eigentlich durch seine Abkunft zum Erfolg prädestinierte Wilbald zum Schweinehirten absinkt.

1833 Müller, Frühbürgerliche Privatheit, 1980, S. 8.

1834 Mecklenburg, Mildernde Umstände?, 2007, S. 68.

1835 Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1276.

1836 Vgl. Düwel, Lesestoff für junge Adelige, 1991, S. 67–93.

An Menschen niederer Herkunft wird hier beispielhaft aufgezeigt, was Intelligenz und zielstrebige Durchhaltekraft zu erreichen vermögen. Die im ›Knaben Spiegel‹ aufsteigenden Jünglinge – Fridbert und Felix – stehen stellvertretend für jenen Teil der Bevölkerung, dem sich im ausgehenden Mittelalter dank eines Universitätsstudiums völlig neue Aufstiegsmöglichkeiten boten; denn mit der wachsenden Unabhängigkeit der deutschen Territorialfürsten waren die bildungsmäßigen Voraussetzungen für verantwortungsvolle Verwaltungspositionen im Staat derartig gestiegen, daß die Vertreter des Adels, die vor einer akademischen Ausbildung meist zurückscheuten, den neuen Ansprüchen oft nicht gewachsen waren.¹⁸³⁷

Vor diesem sozialgeschichtlichen Hintergrund entfaltet Wickram also seinen Entwurf einer durchlässigen Gesellschaft, in der »der Adel nicht abgeschafft wird, sondern [...] der Zugang zu ihm offen und von Leistung bestimmt sein soll«¹⁸³⁸. Fundament und Vorbedingung dieser Leistung ist, wie bereits festgestellt, Erziehung, die unter väterlicher Anleitung in Kindheit und Jugend erworben werden muss. Dass »[d]as Moment der Erziehung« im Roman die Erzählung »vom sozialen Auf- und Abstieg«¹⁸³⁹ des Personals bestimmt, ist schon lange Allgemeinplatz in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem *Knabenspiegel*, nichtsdestotrotz setzen umfassendere Untersuchungen von Wickrams pädagogischem und metapädagogischem Konzept (mit wenigen Ausnahmen) erst in der jüngeren und jüngsten Auseinandersetzung mit dem Text ein. Im Folgenden sollen in einem knappen Überblick jene Forschungsbeiträge zusammengestellt werden, die speziell den Aspekt der Erziehung im *Knabenspiegel*-Roman fokussieren, indem sie ihm den Status eines Erziehungsromans zuweisen, sein didaktisches Programm untersuchen oder sich mit den dargestellten Dynamiken inter- und intragenerationeller Beziehungen innerhalb des Erziehungsprozesses auseinandersetzen.

In der älteren Forschung, deren umfänglichere Beschäftigung mit Wickrams Werk mit Wilhelm Scherers kurzer Monographie »Die Anfänge des deutschen Prosaromans und Jörg Wickram aus Colmar« beginnt¹⁸⁴⁰ und die sich ausgesprochen kritisch gegenüber Wickrams Erzählstil äußert,¹⁸⁴¹ steht vor allem der Wert seiner Texte im Mittelpunkt der Überlegungen – ein Erbe, das die For-

1837 Maché, Soziale Mobilität, 1983, S. 192.

1838 Roloff, Typologie der epischen Figuren, 2007, S. 289.

1839 Art. ›Wickram, Gerorg‹, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 523.

1840 Davor existieren vor allem vereinzelte wertende Äußerungen zu Wickrams Schaffen, beispielsweise von Jakob Grimm, der 1808 an Georg Friedrich Benecke schreibt, er überzeuge sich »immer mehr, daß dieser Wickram, über den man in Literaturbüchern vergebens nachschlägt, einer der vorzüglichsten und fruchtbarsten Schriftsteller des 16. Jahrhunderts ist, mit ungewöhnlichem Sprachreichtum und dem unschuldigsten Stil« (Briefe der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm an Georg Friedrich Benecke aus den Jahren 1808 bis 1829. Hg. v. Wilhelm Müller. Göttingen 1889, S. 4).

1841 Vgl. Scherer, Die Anfänge des deutschen Prosaromans, 1877.

schungsdiskussion um Wickram lange geprägt hat. Noch in ihrem Forschungsbericht aus dem Jahre 1995 erklärt Elisabeth Wåghäll »Textaufbau und die literarische Qualität des Wickram'schen Schaffens«¹⁸⁴² zu den zwei zentralen Themen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem frühneuzeitlichen Autor. Einzeluntersuchungen zum *Knabenspiegel*-Roman liegen dementsprechend in der älteren Forschung kaum vor – meist wurde er im Kontext einer das gesamte Erzählwerk des Autors betreffenden Fragestellung betrachtet.¹⁸⁴³ Das gilt auch für Getrud Naumanns 1942 erschienene Dissertationsschrift, die sich als erste eingehend mit »Erziehung und Lehre in den Romanen Jörg Wickrams«¹⁸⁴⁴ beschäftigt und dabei vor allem der didaktischen Dimension seiner Texte nachgeht. Angeregt durch die Überlegungen Clemens Lugowskis zu Wickrams Erzählwerk nimmt Naumann sich vor, »die lehrhaften Tendenzen Wickrams einmal genauer zu untersuchen«¹⁸⁴⁵ und beschäftigt sich dabei vorwiegend mit *Goldtfaden* sowie *Knabenspiegel*- und *Nachbarn*-Roman. Sie attestiert Wickrams Schreiben, durch und durch von der Motivation durchdrungen zu sein, »bessernd und erziehend auf [seine] Mitmenschen ein[zu]wirken«¹⁸⁴⁶. Das versucht sie zu belegen, indem sie zunächst die enge Beziehung des Autors zu seinem Publikum postuliert, und dazu die bürgerliche Darstellungswelt der Romane und ihr Personal als Reflex von Wickrams didaktischem Wirkungsinteresse auf seine direkte Umwelt versteht. Im Zuge einer tiefergehenden Analyse der Figurenzeichnung kommt Naumann zu dem Schluss, dass es sich bei den zentralen Charakteren der Romane um reines Exempelpersonal handle: Wilbald beispielsweise werde »gar nicht um seiner selbst willen dargestellt [...], viel mehr ist für Wickram das äußere Ergehen dieser Figur das Entscheidende«; die »Darstellung eines Menschen« sei bei Wickram entsprechend »nicht Selbstzweck, sondern in erster Linie Mittel zum Zweck [...], um seine Erziehungstendenzen zu veranschaulichen«¹⁸⁴⁷.

1842 Wåghäll, Georg Wickram, 1995, S. 491.

1843 Vgl. beispielsweise Hermann Tiedge, der versucht, eine »allmähliche Emanzipation« des Wickram'schen Erzählwerks »von dem Einflusse der Volksbücher« (Jörg Wickram und die Volksbücher, 1904, S. 2) zu belegen, während es Gertrud Fauth darum gelegen ist, die stufenweise Entwicklung »der Erfindungsfähigkeit« Wickrams nachzuzeichnen, als deren (chronologischen) Höhepunkt sie den *Knabenspiegel*-Roman ansieht, während der *Nachbarn*-Roman aufgrund der, wie sie vermutet, Widerstände des Publikums im Grad seiner realistischen Darstellungsweise wieder abnehme (Jörg Wickrams Romane, 1916, S. 1); einen umfassenden Überblick über die ältere Wickram-Forschung bietet Christ, Literarischer Text, 1974, S. 9–17; vgl. außerdem den Forschungsbericht in Wåghäll, Georg Wickram, 1995, S. 491–540, der allerdings nur Arbeiten aus dem 20. Jahrhundert in den Blick nimmt und dabei vor allem die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts fokussiert.

1844 Naumann, Erziehung und Lehre, 1942.

1845 Ebd., S. VII.

1846 Ebd., S. 2.

1847 Ebd., S. 41.

Für den *Knabenspiegel* sei das die auf die »Kinderformel«¹⁸⁴⁸ reduzierbare Lehre, wer Gutes tue, werde belohnt, wer Böses tue, bestraft. In einem letzten Schritt geht sie den verschiedenen Interessensfeldern nach, die Wickrams literarisch-didaktisches Wirken im Besonderen bestimmen. In diesem Zusammenhang verweist sie auf Wickrams wiederkehrende Problematisierung von Stand und ständischer Mobilität sowie seine Vorstellungen eines guten Zusammenlebens in Familie, Freundesverband und Gesellschaft. Die zentrale Dimension des *Knabenspiegel*-Romans als eine Erziehung zu richtiger Erziehung entgeht ihr dabei völlig, wobei davon abgesehen anzumerken ist, dass nicht wenige ihrer Beobachtungen für ein Verständnis des Textes bis heute grundlegend sind.

Hans Jürgen Geerds gut zehn Jahre später erschienene Untersuchung des Wickramischen Prosawerks, nähert sich dem Autor aus marxistischer Perspektive und will die Romane Wickrams als Ausdruck eines aufkeimenden »bürgerlichen Klassenbewußtseins«¹⁸⁴⁹ und den *Knabenspiegel* als einen »Erziehungsroman« verstehen, in dessen Zentrum es um die Verhandlung »pädagogische[r] Probleme«, beispielsweise der problematischen »Untertänigkeit« des Hauslehrers gegenüber seinem höhergestellten »Brotgeber«¹⁸⁵⁰ gehe. Wie noch zu zeigen sein wird, wird die Stellung des Hauslehrers im Haushalt seines Dienstherrn im Roman tatsächlich problematisiert, jedoch sicher nicht, wie Geerds es andeutet, im Sinne einer Kritik des Autors am fehlenden Klassenbewusstsein und Klassenkampfgeist der dem bürgerlichen Milieu entstammenden Figur – erklärt Wickram, bei entsprechender Begabung, doch gerade Gehorsam und die Einordnung in die gesellschaftliche Strukturen zu einem zuverlässigen Motor eines potentiellen sozialen Aufstiegs.¹⁸⁵¹

Hannelore Christs Versuch einer ideologiekritischen Lesung des Prosaromans des 16. Jahrhunderts als Ausdruck einer Umbruchs- und Übergangszeit, dem Beginn der frühkapitalistischen und »frühbürgerlichen Sozialordnung«¹⁸⁵², interpretiert den *Knabenspiegel* ebenfalls als einen »Erziehungsroman« und macht diese Klassifikation an der Bezeichnung des Textes als »Spiegel«, seiner deutlich »pädagogisch-didaktische[n]«¹⁸⁵³ Funktionalisierung durch den Autor und der vollständigen Durchdringung mit dem Leitthema »Erziehung« fest. Es ergebe »sich []so eine Doppelung der Ebenen [...]: Die Ebene der Erziehung durch den Roman [...] und die Darstellung von Erziehung im Roman selbst«¹⁸⁵⁴. Intratex-

1848 Ebd.

1849 Geerds, Das Erwachen des bürgerlichen Klassenbewusstseins, 1953, S. 117.

1850 Ebd., S. 121.

1851 Gegen eine marxistische Lesung des Wickramischen Oeuvres vgl. auch Sautter, Jörg Wickrams Rollwagenbüchlein, 1961, S. 73–78.

1852 Christ, Literarischer Text, 1974, S. 20.

1853 Ebd., S. 23.

1854 Ebd., S. 25.

tuell werde einerseits das Potential von Erziehung propagiert, für das Individuum ständische Hierarchien einzuebnen, das Konzept des Leistungsadels dem des Geburtsadels gleichzustellen, andererseits der gesamtgesellschaftliche Gewinn herausgearbeitet, der sich ergibt, wo Stellung das Ergebnis von Erziehung und Leistung und nicht (allein) von Herkunft ist. Dabei gehe es Wickram nicht um die Auflösung der Ständegesellschaft insgesamt, sein Konzept fordere aber die »Beteiligung an den Privilegien und der sozialen Stellung des Adels für die Individuen, die durch besondere Fähigkeiten dazu in der Lage«¹⁸⁵⁵ seien. Christ sieht hier einen »Fortschritt« in Wickrams Überlegungen gegenüber dem »statischen Standesdenken« des Mittelalters, wenn befähigten Individuen die Möglichkeit zuteilwerde, »aus eigenem Antrieb und eigener Anstrengung«¹⁸⁵⁶ in Machtpositionen zu gelangen. Worauf Christ dabei nicht näher eingeht, ist, dass Wickram nicht von systemischen Veränderungen erzählt, die befähigten Individuen voraussetzungslos gesellschaftlichen Aufstieg ermöglichen, denn ohne die Patronage der adeligen Figuren wäre sowohl für Fridbert als auch für Felix jedwede soziale Mobilität blockiert; ein Umstand, den der Text mehrfach herausstreicht, wenn beispielsweise der Hochmeister Wilbald als den Urgrund der Förderungen und des Erfolgs der beiden angibt (vgl. KSR, S. 104, Z. 4–15). Christ argumentiert an dieser Tatsache vorbei, wenn sie dem Roman eine hintergründige Paradoxie attestiert, weil er scheinbar eine liberale »Aufstiegsideologie«¹⁸⁵⁷ an die Erziehung zur totalen Unterwerfung unter die Autorität der geltenden Machtstrukturen kopple. Ihr Versuch, Wickrams Erziehungskonzept als Ausdruck eines Emanzipationskampfes der frühkapitalistischen Handelsbourgeois gegen den Adel zu lesen,¹⁸⁵⁸ wirkt vor dem Hintergrund, dass der *Knabenspiegel* die Utopie nicht nur ständischer Durchlässigkeit, sondern auch der selbsttätigen Machtverteilung der Entscheidungsträger unabhängig von Herkunft und Geburt erzählt, einigermassen gezwungen.¹⁸⁵⁹

In seinem 1980 veröffentlichten Beitrag zur Rolle der Vater-Sohn-Beziehung in Wickrams diversen Bearbeitungen der biblischen Parabel vom Verlorenen Sohn (*Spil von dem verlornen Son*, *Knabenspiegel*-Roman, *Knabenspiegel*-Spiel,

1855 Ebd., S. 35.

1856 Ebd., S. 38.

1857 Ebd., S. 43.

1858 Vgl. ebd., S. 42–45.

1859 Hinzukommt die philologisch unsaubere Gleichsetzung von frnhd. *scham*, einem der Grundpfeiler des Wickramschen Erziehungskonzepts, mit »Sexualmoral/sexuell züchtigem Verhalten«, die Christ als weitere Elemente der autoritären Erziehung identifizieren zu können meint, da Sexualunterdrückung zur »Bereitschaft zur Verinnerlichung von Ideologie« und das wiederum zur Akzeptanz der »Moral der Herrschenden« disponiere (Christ, *Literarischer Text*, 1974, S. 45); eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit Christs ahistorischem Ansatz findet sich bei Knopf, *Frühzeit des Bürgers*, 1978, S. 33ff., 134ff.; vgl. außerdem Müller, *Frühbürgerliche Privatheit*, 1980, S. 3, Anm. 8.

Dialog von einem ungerathnen Sohn), die alle in der einen oder anderen Form von der Notwendigkeit der Einordnung und Unterwerfung des Individuums unter die gesellschaftlich konsentierten Normen und Strukturen erzählen, macht Jan-Dirk Müller auf die Tendenz Wickrams aufmerksam, »die Besetzung der Vaterrolle zu variieren, die väterliche Autorität zu vervielfältigen, in verschiedene Figuren aufzuspalten«, teilweise auch »den leiblichen Vater zu verdrängen«¹⁸⁶⁰. Dieses Vorgehen des Autors sieht er als ein Indiz dafür, dass Wickram die Rolle des Vaters vor allem bei der Erziehung des eigenen Sohnes als problematisch einzustufen beginne, dessen letztgültige Autorität nicht mehr unhinterfragt anerkenne. Wickram plädiere für Erziehung als eine gesellschaftlich zu tragende und überwachende Aufgabe, die in Teilen institutionalisiert zu erfolgen habe, wo die Eltern in Verdacht geraten, nicht in der Lage zu sein, das notwendige Maß an Disziplin von ihrem Nachwuchs einzufordern. Müller sieht hier Kritik an familiären Affekten geübt, die zwar nicht die väterliche Autorität an sich infrage stelle, durchaus aber, ob sie »vom leiblichen Vater am wirksamsten vertreten«¹⁸⁶¹ werden könne. Während Müllers Beobachtung einer gezielten Multiplikation der Erziehungsinstanzen sicher zuzustimmen ist, werden seine Schlussfolgerungen bezüglich der Fragwürdigkeit der elterlichen Erziehungsautorität zumindest für den *Knabenspiegel*-Roman vor dem Hintergrund zweifelhaft, dass sein Befund sich nicht bestätigt, sobald die erzählweltliche Ordnung mit der Reintegration des verlorenen Sohnes wiederhergestellt ist und Wickram von den idealen, harmonischen Erziehungsverläufen der Kinder Wilbalds, Fridberts und Felix' berichtet, die unter väterlicher und mütterlicher Aufsicht stattfinden und sehr wohl gelingen.

Wie schon Geerdts und Christ erkennt auch Hans-Gert Roloff im *Knabenspiegel* einen »Erziehungsroman«¹⁸⁶², der sich sowohl an die zu Erziehenden als auch an die Erziehenden selbst richte und dem es daran gelegen sei, ein Konzept intergenerationeller Beziehungsgestaltung vorzulegen, das den Erhalt des »sozialen Gesamtgefüges«¹⁸⁶³ in den Blick nehme und gleichzeitig die »Sozialutopie«¹⁸⁶⁴ einer standesunabhängigen Tugend- und Leistungsgesellschaft propagiere. »Dies Konzept will der Autor in einem ›spiegel‹ darstellen; er nennt es ›fürmalen‹ – vormalen, d.h. vor Augen stellen, im Sinne von: durch konkrete Erzählsituationen erfahrbar machen.«¹⁸⁶⁵ In diesem Zusammenhang sei die Bezeichnung des Texts als ›Spiegel‹ also so zu verstehen, dass sie über die reine Anzeige eines vorwiegend didaktisch orientierten Texts hinausweise auf seinen

1860 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 247.

1861 Ebd., S. 249.

1862 Roloff, Überredung, 2003, S. 58.

1863 Ebd.

1864 Ebd., S. 62.

1865 Ebd., S. 59.

Status als den Versuch eines visionären Entwurfs von Gesellschaft, der sich im Nachvollzug der konkreten Geschehnisse auf der Handlungsebene spiegle. »Der Textkosmos, den Wickram [...] konstruiert«, so Roloff, stehe dabei »einzig und allein im Dienste der ›Unterrichtung‹ über sein pädagogisches Konzept«¹⁸⁶⁶.

Manuel Braun beleuchtet die Kindheitsgeschichten des *Knabenspiegels* vor der Hintergrundfolie des mittelalterlichen Erzählschemas der Enfance der Chanson de geste-Tradition, in der von »Aufstieg und Bewährung des jungen Helden«¹⁸⁶⁷ erzählt und heldische Exorbitanz häufig durch das Aufwachsen in der Fremde präfiguriert wird. Als Vergleichsbeispiele zieht Braun die Texte *Herzog Herpin* und *Kaiser Octavianus* heran, die wie Fridberts Kindheit beide als Adoptionsgeschichten gestaltet sind. Vor dem Hintergrund der beiden Erzählungen untersucht er die Umformungen und Umbesetzungen innerhalb des Schemas, die Wickram in *Goldtfaden*- und *Knabenspiegel*-Roman vornimmt,¹⁸⁶⁸ und kommt zu dem Schluss, dass während »die Chanson-de-geste-Bearbeitungen das Prinzip der Anlage bzw. des Blutes vertreten«, die Texte Wickrams klar für die Wirkmacht von »Erziehung bzw. Gesellschaft«¹⁸⁶⁹ plädierten. Soziale Identitäten ergäben sich nicht mehr automatisch aus der Geburt einer Person, sie müssten prozesshaft hergestellt werden und lägen als solche in der Hand des jeweiligen Individuums. Die Lebenswege der Wickramischen Helden folgten entsprechend dem Muster moderner Karrieren, als deren zentrales Schmiermittel der Autor »Wissen und Moral«¹⁸⁷⁰ inszeniere, die beide innerhalb von Institutionen des Lernens (Schule, Universität) vermittelt und angeeignet werden können. Als eine Besonderheit sieht Braun dabei Wickrams Versuch, die sozialen Konsequenzen herauszuarbeiten, die der Erwerb oder die Verweigerung von Bildung nach sich ziehen. Brauns Analyse kann allerdings nur partiell überzeugen, da die seiner Definition von ›Karriere‹ zugrunde liegende Vorstellung kontingenter Lebensläufe für den *Knabenspiegel*-Roman, dem diverse Mechaniken der Prädestination keineswegs fremd sind, nicht wirklich zu entsprechen scheinen. Darauf wird im Kapitel zum genealogischen Erzählen in Wickrams Roman aber noch einmal genauer zurückzukommen sein.

1866 Ebd., S. 59f.

1867 Wolfzettel, Zur Stellung und Bedeutung der ›Enfances‹, 1973, S. 317.

1868 Dabei erschließt sich allerdings nicht ganz, wie Braun zu dem Urteil kommt, die Adoptionsgeschichte des *Knabenspiegel* sei »unter Rückgriff auf die Enfances der Chanson de geste entworfen« (Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 301), da ihr das zentrale Element von Entfremdung und Herkunftssuche vollkommen abgeht; Fridbert weiß um seine Herkunft, steht mit seinen leiblichen Eltern in Kontakt und hat auch, anders als die adeligen Ziehkinder, zu denen Braun eine Verbindung herstellt, keinerlei Probleme, sich in die seiner Herkunft nicht entsprechende ständische Umgebung zu integrieren.

1869 Ebd., S. 304f.

1870 Ebd., S. 310.

Ein Jahr nach dem Erscheinen von Manuel Brauns Beitrag nähert sich Michael Mecklenburg dem *Knabenspiegel*-Roman und dessen didaktischem Konzept einerseits über eine Analyse der Figurengestaltung, andererseits durch einen Abgleich mit dem sehr selten in die Betrachtungen zur epischen Bearbeitung einfließenden *Knabenspiegel*-Spiel. Seine Analyse des Romanpersonals kommt zu dem Ergebnis, dass weder Fridberts noch Lothars Geschichten vom Autor intensiver problematisiert würden. Während der erste »ohne Hindernisse und Widerstände« in der Welt aufsteige, sei der zweite als reiner »Funktionsträger«¹⁸⁷¹ der Korrumpierung Wilbalds gestaltet. Der *Knabenspiegel* sei entgegen der Angaben des Autors damit »weder, wie in der Widmungsvorrede behauptet, eine literarische Auseinandersetzung mit den *dreyerlei arten* von Jungen und den Erziehungsfehlern ihrer Eltern und Erzieher, noch eine abschreckende Erziehungsschrift« für junge Menschen, die durch die Verführung durch schlechte Gesellschaft einer ständigen Bedrohung ausgesetzt sind. »Denn nach Ausweis der Handlung sind die *ehrlichen gemueter und herrlichen ingenia*«, denen Mecklenburg ohne nähere Erklärung nur Fridbert und Felix gleichgesetzt sieht, »eben gerade nicht gefährdet, sondern nur die mittleren Charaktere«¹⁸⁷². Es spricht allerdings einiges dafür, darauf wird noch zurückzukommen sein, dass auch Wilbald zu Anfang ein solches ehrliches Gemüt und herrliches Ingenium besitzt. Es kann Mecklenburg dementsprechend nicht gefolgt werden, wenn er für den *Knabenspiegel*-Roman zu dem Schluss kommt, dass es sich weniger um ein didaktisches Werk handle, als um die Umsetzung der »Wunschvorstellung einer bedrohten und machtlosen Bürgerschaft angesichts eines virulenten Problems städtischen Zusammenlebens«¹⁸⁷³. Der Blick auf andere Texte Wickrams, die sich dem Gegenstand der Kindererziehung widmen, besonders das *Spil von dem verlorren Sun* und das *Knabenspiegel*-Spiel, offenbarten außerdem Wickrams nachhaltiges Interesse an und seine fortdauernde Beschäftigung mit dem »Thema der Eltern-Kind-Beziehung«¹⁸⁷⁴, die ihn immer wieder andere Konstellationen und Dynamiken fokussieren und durchspielen lasse. Während das *Spil von dem verlorren Sun* besonders die Figur des Vaters, seine »Fehlentscheidungen und seelischen Qualen« in den Mittelpunkt rücke, sei es im *Knabenspiegel*-Roman der verlorene Sohn, sein »Entwicklungsgang [...] vom wankelmütigen Jungen, zum verdorbenen Prasser, zum reuigen Sünder«¹⁸⁷⁵, dem besondere Aufmerksamkeit geschenkt werde, um zuletzt im *Knabenspiegel*-Spiel die Figur des Verführers zentral zu stellen und zu beleuchten.

1871 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 62.

1872 Ebd., S. 63.

1873 Ebd.

1874 Ebd., S. 68.

1875 Ebd.

Zuletzt sei noch kurz auf zwei jüngere neugermanistische Beiträge verwiesen, die den *Knabenspiegel*-Roman beide auf frühneuzeitliche Darstellungsformen widersetzlichen Nachwuchses hin in den Blick nehmen. So beschäftigt sich Dieter Martin in seinem 2008 erschienen Aufsatz mit dem Typus des ungezogenen Kindes in der Renaissance-Literatur und sieht den *Knabenspiegel*, was seine pädagogischen Leitlinien betreffe (Erziehung ab dem siebten Lebensjahr, Gefahr böser Gesellschaft, Schmerzpädagogik, die Mutter als Schwachstelle der Erziehungsarbeit etc.), als einen typischen Vertreter des didaktischen Schrifttums seiner Zeit, der aber doch ein ganz eigenes, »erzählerisch innovativ[es]«¹⁸⁷⁶ Werk darstelle, indem er »Wilbalds Fehlentwicklung ursächlich« mit »seiner sozialen Privilegierung«¹⁸⁷⁷ in Verbindung bringe und durch die geschickte Einsetzung »neuartiger Mittel der Sympathienlenkung« weniger eine moralisch-verurteilende, als eine »zum miterlebenden Nachvollzug«¹⁸⁷⁸ animierende Haltung zum dargestellten Gegenstand einnehme.

Dagegen liest Rüdiger Steinlein in seinem Beitrag von 2011 den *Knabenspiegel* unter dem Blickwinkel der Adoleszenzliteratur, die sich zwar in ihrer heutigen Form erst deutlich später ausprägte, bestimmte Charakteristika der Textsorte ließen sich aber bereits in Texten der Vormoderne, so auch bei Wickram, entdecken. Adoleszenz definiert Steinlein dabei als die Phase der Jugend, die, stärker sozial als biologisch geprägt, zwischen dem vierzehnten und 21. Lebensjahr anzusetzen und durch »Haltungen und Dispositionen« der »Weltneugier, Aufbruchsbereitschaft« und dem »Bedürfnis bzw. Streben nach (Selbst-)Erprobung in allen relevanten Existenzbereichen«¹⁸⁷⁹ gekennzeichnet ist. Mit dem *Knabenspiegel* liege zwar kein Adoleszenzroman im modernen Sinne vor, mit der starken Fokussierung auf die schulische Erziehung, der »Scholarisierung«¹⁸⁸⁰ der Kindheit und Jugend, trete aber ein wichtiges Element moderner Adoleszenzliteratur in den Mittelpunkt der Erzählung. (Dabei erwähnt Steinlein allerdings mit keinem Wort, dass nicht eine Episode des Romans im Kontext der Institution Schule oder im Schulunterricht selbst angesiedelt ist.) Außerdem könne, so Steinlein, Wilberts Unwille zum »Triebeaufschub«¹⁸⁸¹, der für schulisches Lernen notwendig sei, als klassisch adoleszentes Verhalten gelesen werden. Nichtsdestotrotz fehle vormodernen Thematisierungen von Jugend und Jugendlichkeit, also auch dem *Knabenspiegel*, der »literarästhetische[] Inszenierungsfaktor«¹⁸⁸² von Adoles-

1876 Martin, *Ungezogene Kinder*, 2008, S. 41.

1877 Ebd., S. 33.

1878 Ebd., S. 41.

1879 Steinlein, *Auf der Suche*, 2011, S. 167.

1880 Ebd., S. 182.

1881 Ebd., S. 182.

1882 Ebd., S. 185; zum Adoleszenzroman allgemein vgl. im selben Band Gansel, *Zwischenzeit, Grenzüberschreitung, Störung*, 2011, S. 15–48.

zenz, der vor allem dort entstehe, wo die Darstellung dieser Lebensphase zum Selbstzweck der Erzählung werde, was in Wickrams Roman, der als Exempeldichtung ganz andere Zwecke verfolge, natürlich nicht der Fall sei.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die Forschung zum *Knabenspiegel*-Roman darüber einig ist, der Text demonstriere in Form einer Exempelerzählung Erziehung als Grundbedingung individueller Integrationsfähigkeit in soziale Zusammenhänge und, unter bestimmten Voraussetzungen, auch ihr Potential als transformierende Kraft gesellschaftlicher Stellung. Uneinigkeit besteht allerdings darüber, worin Wickrams didaktisches Konzept konkret besteht, welche Formen der intergenerationellen Weitergabe er goutiert, welche Rolle außerdem intragenerationellen Beziehungen für das Gelingen oder Scheitern des Erziehungsvorgangs zukommt und in welchem Verhältnis die Kräfte von Anlage und Umwelt, Natur und Erziehung Wickrams Vorstellung zufolge wirken. Da eine eingehende Analyse dieser Faktoren noch aussteht, werden im Folgenden zunächst Wickrams allgemeine Aussagen zu seinen Vorstellungen von Kindheit und Erziehung, wie er sie im Vorspann und Nachwort des *Knabenspiegel*-Romans darlegt, einer tiefergehenden Betrachtung unterzogen, bevor in einem weiteren Schritt eine umfassende Analyse des im Zuge der Handlung des Romans entfalteten Erziehungsfelds vorgenommen wird. Dabei werden Wickrams andere Bearbeitungen der Parabel vom verlorenen Sohn, im Besonderen das *Knabenspiegel*-Spiel, immer wieder zum Vergleich herangezogen, um analoge Konzeptionen, aber auch Spezifika der Prosafassung besser erkennen zu können.

5.1.1. Erziehen lehren – Wickrams didaktisches Konzept der *forcht* und *scham*

Eine Besonderheit des *Knabenspiegel*-Romans gegenüber den anderen besprochenen Texten mit parallel strukturierten Erziehungskonstellationen ist seine über eine grundlegende didaktische Intention, der alle Dichtung unter dem seit der Antike geltenden Leitsatz des *prodesse et delectare* zu folgen hat,¹⁸⁸³ hinausgehende metapädagogische Orientierung – mit Wickrams *Knabenspiegel*-Bearbeitungen liegen Versuche einer Erziehung zu Erziehung vor, Reflexionen

1883 Vgl. Art. »Didaktische Literatur«, in: Sachwörterbuch Mediävistik, 1992, S. 176; auch die Literatur des 16. Jahrhunderts, und Wickrams Werk, wie Jutta Eming unterstreicht, bildet da keine Ausnahme, kennzeichnet ein hoher didaktischer Anspruch, der sich als ein reges Interesse an den »Grenzen zwischen einer sündhaften und einer vorbildlichen Lebensführung« äußert, sowie »in Versuchen einer umfassenden Normierung des Lebens« (Eming, *Die performativen Anfänge*, 2007, S. 43); vgl. auch Kartschoke, *Einübung in bürgerliche Alltagspraxis*, 2004, S. 446f.

über richtige und falsche Einwirkungsweisen, Darlegungen der Parameter erzieherischen Erfolges oder Scheiterns – eine »narrativ vermittelte, romanhaft überformte Erziehungslehre«¹⁸⁸⁴.

Grundlegende Vorbedingung für eine gedeihliche Entwicklung ist eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung – dieser Gedanke durchzieht leitmotivisch den gesamten Knaben Spiegel, mit dem Wickram nicht nur erzieherisch auf seine jungen Leser einwirken will, sondern in dem er auch positive wie negative Erziehungspraktiken beschreibt und Elemente einer Erziehungslehre entwickelt.¹⁸⁸⁵

Der metapädagogische Impetus des Textes und seine eindeutige Anlage als Erziehungsroman offenbaren sich nicht zuletzt in dem ausdifferenzierten Begriffsinventar aus dem frühneuhochdeutschen Wortfeld der Erziehung, das hier zur Anwendung gebracht wird. So finden die folgenden Termini¹⁸⁸⁶ für die verschiedenen Positionen in der triangulären Struktur der Erziehung, den Vorgang von Vermittlung und Aneignung, sowie die Institutionen und das Ergebnis von Erziehung Verwendung im Text:

- **Subjekt der Vermittlung:** *meister/meisterin* (auch: *schulmeister/lermeister/zuchtmeister*), *pädagoge*, *preceptor*, *ratgeber*
- **Subjekt der Aneignung:** *discipel*, *schüler*, *student*
- **Objekt der Vermittlung:** *kunst*, *lere*, *lernung*, *rat*, *zucht* (auch: *unzucht*), *gewonheit*
- **Vorgang der Vermittlung:** *abrichten*, *aufziehen*¹⁸⁸⁷ (auch: *auferziehung*), *lernen*, *lernen*¹⁸⁸⁸ (auch: *lernung*), *ermanen*, *meistern*, *raten*, *unterrichten* (auch: *unterricht*), *unterweisen* (auch: *unterweisung*), *züchtigen*

1884 Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 31.

1885 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 861.

1886 Die Schreibung folgt, wo möglich, der Lemmakonvention des Frühneuhochdeutschen Wörterbuchs (Online vgl. <https://fwb-online.de/> [Stand 22.04.2023]); bei Lemmata aus derzeit noch nicht bearbeiteten Alphabetstrecken greife ich auf Baufeld, Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch, 1996 zurück.

1887 Das Verb *aufziehen* wird dem Frühneuhochdeutschen Wörterbuch zufolge sowohl in der Bedeutung »jemanden großziehen, aufziehen« als auch »jemanden erziehen, ausbilden« verwendet (vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch online [http://fwb-online.de/go/aufziehen.s.3vu_1604934287] (Stand 22.04.2023))), wobei die Verwendungsweisen stark changieren und oft nicht eindeutig zugewiesen werden können. Bei der am Erziehungswortschatz orientierten Textoberflächenanalyse des *Knabenspiegel*-Romans wird *aufziehen* dementsprechend als Wissenstransfermarker zunächst miterfasst, muss aber bei der späteren Textinterpretation stärker im Kontext betrachtet werden.

1888 Das Verb *lernen* wird im Frühneuhochdeutschen sowohl für den Vorgang der Vermittlung als auch der Aneignung verwendet. Das Subjekt der Vermittlung kann also dem Subjekt der Vermittlung *etwas lernen* (»etwas beibringen«, »lehren«, »in etwas unterrichten« etc.), gleichermaßen kann aber auch das Subjekt der Vermittlung *lernen* (»etwas begreifen/verstehen«, »sich in Kenntnis setzen über«, »etwas in den eigenen Wissens- oder Erfahrungsschatz inkorporieren« etc.) (vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch online [http://fwb-online.de/go/lernen.s.3v_1604956680] (Stand 30.04.2023))).

- **Vorgang der Aneignung:** *doctorieren, lernen* (auch: *ablernen* ›verlernen‹, *erlernen*), *studieren* (auch: *verstudieren*), *üben*
- **Institutionen der Vermittlung und Aneignung:** *fakultät, hochschule, schule, universität*
- **Ergebnis von Vermittlung und Aneignung:** *gewitzigt* (part. Adj. zu *gewitzt*), *gewönt* (part. Adj. zu *gewenen*), *gezogen/ungezogen* (part. Adj. zu *geziehen*), *erzogen, züchtig/unzüchtig sein*

Es fällt außerdem auf, dass mit wenigen Ausnahmen¹⁸⁸⁹ kaum ein Kapitel des *Knabenspiegels* ohne Belege des angeführten pädagogischen Vokabulars auskommt, wenn tendenziell auch die Frequenz nach der Flucht Wilbalds und Lothars aus Posen abnimmt und dann nicht selten entweder in Rückblicken, Erzählerkommentaren oder Reminiszenzen Wilbalds Verwendung findet. Das tut dem Ergebnis der Oberflächenanalyse des Textes, die die Zentralstellung des Themas Erziehung für den *Knabenspiegel* bestätigt, aber keineswegs Abbruch. Tatsächlich wird die Figur des Wilbald bis zuletzt, und auch nachdem er schon seine gesellschaftliche Rehabilitierung durchlaufen hat, immer wieder aktiv als aneignendes Subjekt in Wissenstransferprozessen inszeniert. Mit jedem Statuswechsel (Viehhirte,¹⁸⁹⁰ Musikant,¹⁸⁹¹ Diener im Haus des Vaters,¹⁸⁹² Hofmeister,¹⁸⁹³ Ehemann und Vater¹⁸⁹⁴), den Wilbald nach der Trennung von Lothar durchläuft, sind Lernprozesse verbunden,¹⁸⁹⁵ die mehr oder weniger ausführlich dargestellt werden. Wilbald könnte man also geradezu als ein frühes Beispiel des Konzepts des lebenslangen Lernens bezeichnen. Für Fridbert und Felix zeigt die Analyse dagegen den Übergang von der aneignenden zur vermittelnden Gene-

1889 Das betrifft tatsächlich nur Kapitel 18 (*Von der Herrlichen Hochzeit / so zuo Boßna an des Hochmeisters hoff gehalten ward / den beiden junglingen zuo gefallen / auch wie sie so reüchlich von dem Hochmeister auß wurden gesteuert*) und Kapitel 22 (*Wie Fridbert und Felix Wilibaldum den sackpfeiffer bei nacht gen Boßna bringen / und mordniß etlich freündt / Herren / sampt dem alten Ritter zuo gast laden*).

1890 Vgl. KSR, S. 74, Z. 22–24: *Wilbaldus in seinem stat also an dem Hirten ampt gar wol und fleißig studiert / so das er seinem Meister nit meer umb gelt veil was.*

1891 Vgl. KSR, S. 74, Z. 26–30: *das [gemeint ist die Beherrschung des Dudelsacks] begert der guot Wilbaldus auch von seinem Meister zuo **leren** / das er in dann mit guotem willen **underricht**.*

1892 Vgl. KSR, S. 98, 15–19: *also ward das verloren kind zuo einem emsigen diener / sein thuon und lassen ward aller welt gefellig / **nam wider zuo an vernunftt unnd weißheit** / welche zuovor [...] gantz an im verlosschen waß.*

1893 Vgl. KSR, S. 108, Z. 16–20: *und wer auch das sein [des Hochmeisters] groest begeren / das Wilbaldus sunder seines Vatters **rhat** unnd wissen nicht vornemen solt / sunder zuo allen zeiten seines **rahtes** pflegen / damit er den brauch des gantzen hoffs / von tag zuo tag **underricht** würd.*

1894 Vgl. KSR, S. 116, Z. 22–S. 118, Z. 12: *Wie der alt Ritter Gottlieb von dieser welt schied / und was er seinem Son für guote **leren** vor seinem end geben hab.*

1895 Ausnahme bildet nur die Übernahme des Oberförsteramtes am Preußischen Hof. Dazu scheint Wilbald voraussetzungslos qualifiziert.

ration mit dem Ende des Hochschulstudiums und der Einsetzung in ihre Ämter als endgültig abgeschlossen an. Auf sie werden nach diesem Zeitpunkt keine pädagogischen Termini mehr angewendet. Anders als ihre auf Abwege geratenen Mitzöglinge stehen sie für den angestrebten, geregelten Vorgang der gesellschaftlichen Integration der heranwachsenden Generation, an dem sich die jungen Rezipienten orientieren sollen. Der Text zielt in seiner didaktischen Intention damit zuallererst auf die unmittelbar Betroffenen ab, also jenen Teil des intendierten Publikums, der sich gerade selbst im Prozess der Erziehung befindet, dessen normkonformes oder -abweichendes Verhalten also noch über sein späteres Vermögen zur Eingliederung in die Gesellschaft entscheiden wird. Seine positive Beeinflussung, so macht der Text schon in seinem Vorspann, in Titel wie Vorrede, die klar als »Rezeptionsvorgabe«¹⁸⁹⁶ zu verstehen sind, deutlich, ist oberste Priorität des Textes. Dem Leitgedanken des *delectare* folgend, spricht der Titel von einem *schoen kurtzwylige[n] Buechlein*, das, hier kommt das *prodesse* ins Spiel, der *jugent* am Beispiel der Vertreter zweier konträr verlaufender Lebensläufe vorführen soll, inwiefern aus intensiven Bemühungen beim Wissenserwerb und dem Gehorsam gegenüber den klassischen Erziehungsinstanzen (Väter, Mütter, Lehrer) großer persönlicher Nutzen gezogen werden kann,¹⁸⁹⁷ gleichzeitig aber auch, welchen Schaden eine Missachtung dieser Maximen mit sich bringt. Beigegeben ist dem Titelblatt ein Holzschnitt, dessen tieferer Sinn dem Rezipienten zu Beginn der Lektüre noch verschlossen ist. Er zeigt eine um eine Tafel versammelte Gesellschaft aus speisenden und in Unterhaltungen vertieften Männern, deren Mahlzeit von einem Dudelsackspieler musikalisch begleitet wird.¹⁸⁹⁸ Dieser Holzschnitt wird sich zu einem deutlich späteren Zeitpunkt im Text wiederholen, und zwar an einem der zentralen Wendepunkte der Handlung, wenn die am Tiefpunkt ihres Lebenswegs angekommene, zum fahrenden Musikanten herabgesunkene Exempelfigur Wilbald, ohne es zu wissen und nach Jahren der Trennung, mit den gesellschaftlich hoch erfolgreichen Gegenfiguren Fridbert und Felix konfrontiert und so für die Rezipienten das enorme Gefälle hinsichtlich ihres jeweiligen sozialen Status besonders hervorgehoben wird.¹⁸⁹⁹ Der Text, dessen metapädagogisches Programm sich anhand

1896 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 60.

1897 Mit der Forderung nach Gehorsam, vor allem gegenüber den Eltern, entspricht Wickram ganz dem frühneuzeitlichen Verständnis der Eltern-Kind-Beziehung als einer durchaus von Wohlwollen und Wertschätzung geprägten, aber stark autoritären, auf Disziplinierung ausgelegten Bindung. »Im patriarchalischen Haushalt unterstanden die Kinder, solange sie unverheiratet im Hause lebten, unabhängig von ihrem Alter der Autorität des Hausherrn; Jungen wie Mädchen waren ihren Eltern unbedingten Gehorsam schuldig« (Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 50).

1898 Ausführlicher zum Titelholzschnitt vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1262.

1899 Zur Gestaltung von Erzähltext, Paratext und Bild in der Form des Wechsellayouts in Wickrams Romanen vgl. Putzo, *Das implizite Buch*, 2012, S. 320–330; zu Wickrams illus-

dieser parallel geschalteten, exemplarischen Lebensläufe entfaltet, setzt an seinen Beginn also jenen Moment in der Handlung, der den Kontrast zwischen den Ergebnissen des jeweiligen Verhaltens des Exempelpersonals am augenscheinlichsten werden lässt. Damit treten aber nicht nur die Vertreter der heranwachsenden Generation ins Blickfeld der didaktischen Absichten des Romans, sondern auch die der vermittelnden. Ihnen die Konsequenzen ihres erzieherischen Verhaltens, die potentiell katastrophalen Folgen eines zu nachsichtigen oder gar verhätschelnden Erziehungsstils vor Augen zu führen – Wickram kontrastiert im Roman mehrfach harte gegenüber *zertlicher weicher und unstraffbarer ufferziehung* (KSR, S. 13, Z. 14f.) –, ¹⁹⁰⁰ ist ebenso zentral, wie die *Jungen von üblem und laster* (KSR, S. 5, Z. 7) abzubringen. So urteilt auch Hans-Gert Roloff: »Wir haben es [...] mit einem Erziehungsroman zu tun, als dessen Publikum nicht nur junge Leute, sondern auch die Kreise der Erzieher, vorab die Eltern angesprochen sind.« ¹⁹⁰¹ Zum selben Schluss kommt auch Otto Brunken, wenn er Wickram eine »explizit [...] pädagogische Intention« zuschreibt, die neben der Jugend auch auf »die Erzieher« abzielt, »die hinsichtlich richtiger Erziehungsmethoden belehrt werden sollen« ¹⁹⁰². Erziehung nämlich ist als eine Schlüsselkomponente des im Zuge der Romanhandlung von Wickram entwickelten Gesellschaftsentwurfs zu verstehen, ¹⁹⁰³ der soziale Integration, persönlichen Erfolg und gesellschaftliche

trierten Prosaromanen als intermediale Erzähltexte ausführlich Kuch, *Intermediales Erzählen*, 2014.

1900 Vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1286f.

1901 Roloff, *Überredung*, 2003, S. 58.

1902 Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 843; Brunken weist allerdings zurecht darauf hin, dass Wickram die Vertreter der vermittelnden Generation im *Knabenspiegel*-Roman nie explizit als sein Zielpublikum nennt. Im *Dialog von einem ungerathnen Sohn*, einer poetologischen Reflexion (auch) des *Knabenspiegels* (vgl. ausführlich zuletzt Bamberger, *Poetologie im Prosaroman*, 2018, S. 154–179; davor Pfau, »Wundert dich dis meins buechclins?«, 2001, S. 235–250), wird in der Schlusssentenz explizit auf die metapädagogische Komponente des *Dialog* und damit auch des Romans hingewiesen (vgl. Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 3. *Knaben Spiegel. Dialog vom ungerathnen Sohn*. Berlin, New York 1968. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] S. 140, Z. 15–S. 141, Z. 23; Sigle: WD); so auch Bamberger: »Die abschließenden Verse stellen vor allem den Eltern vor Augen, wie sie ein Maß an Erziehung gewährleisten, das zur rechten Zeit bei den Kindern richtiges Handeln und Verhalten hervorruft« (*Poetologie im Prosaroman*, 2018, S. 166).

1903 Dass es Wickram mit seiner Erzählung nicht darum geht, die historischen Verhältnisse seiner Zeit abzubilden, sondern eine aus seiner Sicht ideale Gesellschaftsform zu entwerfen, zeigt schon die Ansiedelung der Handlung *vor langen jaren* (KSR, S. 7, Z. 4) und am preußischen Hof – beides deutliche Marker von Distanz. Jan-Dirk Müller spricht von einem Erzählen »nicht mehr für den Hof, sondern vom Hof. Der Hof ist fern«, sowohl lokal gesehen als auch »als sozialer Raum aus der Sicht eines breiten Lesepublikums« (Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 30 [Hervorhebung im Original]). Er bietet sich dementsprechend als Projektionsfläche und Experimentierraum an. Hans-Gert Roloff

Stabilität als an individuelle Anstrengung und Bewährung, »Tugend, Selbstdisziplin, Pflichterfüllung«¹⁹⁰⁴, Triebunterdrückung und den Willen des Einzelnen zur Unterwerfung unter vorwiegend intergenerationell organisierte Machtgefüge knüpft.¹⁹⁰⁵ Vor diesem Hintergrund wird auch die zentrale Wichtigkeit der Einübung von Gehorsam schon von Kindesbeinen an verständlich, die auch im Erwachsenenalter als »notwendige Verhaltensweise« für die »Eingliederung in das Ordnungsgefüge«¹⁹⁰⁶ der Gesellschaft vorausgesetzt wird. Für Wickram gilt dabei nicht mehr »das Seelenheil als einzige[r] Richtmesser für die persönliche Lebenshaltung«, sondern er stellt »ein gutfunktionierendes, sinnerfülltes und christlich-sittlich organisiertes Gemeinschaftswesen«¹⁹⁰⁷ ins Zentrum seines Entwurfs. Ein gutes Leben findet innerhalb der und im Dienst um die Gemeinschaft statt,¹⁹⁰⁸ wird durch sozialen Aufstieg belohnt und wirkt somit wieder positiv auf die Gesellschaft zurück, da ihre Mitglieder ihrer Befähigung und ihrem Potential entsprechend in Einsatz gebracht werden.¹⁹⁰⁹ Als zentrale Voraussetzung für ein Funktionieren dieses System, wird, wie erwähnt, eine (jedenfalls in Grundzügen) an der individuellen Veranlagung einer Person orientierte,¹⁹¹⁰ nicht an Fragen des Standes geknüpfte,¹⁹¹¹ erfolgreiche Erziehung be-

spricht entsprechend vom »Laborraum« »Hof« (Roloff, Typologie der epischen Figuren, 2007, S. 282); vgl. außerdem Art. »Wickram, Georg«, in: VL FNZ, Bd. 6, 2017, Sp. 526f.

1904 Kartschoke, Einübung in bürgerliche Alltagspraxis, 2004, S. 461; Jan-Dirk Müller sieht ähnlich das »Gelingen sozialer Integration« im *Knabenspiegel* durch »die Disziplinierung des eigenen Willens [...] und der Sinnlichkeit« (Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1280) vorausgesetzt.

1905 Wickrams Beschäftigung mit der Wechselbeziehung von intergenerationaler Weitergabe und den vorherrschenden sozialen Verhältnissen lässt sich dabei bis in seine ersten Texte zurückverfolgen; so beschreiben beispielsweise die beiden frühen Spiele *Die Zehen alter der welt* und *Der Trew Eckart* den Automatismus der Übernahme vorgelebter Laster und destruktiver Verhaltensmuster der Eltern durch die Kinder und deren Folgen nicht nur für das Individuum sondern auch für die Gemeinschaft (zu den sogenannten »Kleinen Spielen« Wickrams vgl. Eming, Die performativen Anfänge, 2007, S. 41–55); Elisabeth Wåghäll sieht Wickrams Schriften insgesamt der Frage gewidmet, »wie man die Menschen und die Welt verbessern« (Die Reformation in der Prosa, 1993, S. 124) könne.

1906 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 861.

1907 Roloff, Überredung, 2003, S. 58; ähnlich auch Jan-Dirk Müllers Urteil, Wickrams Werk insgesamt betreffend (vgl. Frühbürgerliche Privatheit, 1980, S. 8).

1908 Vgl. Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 857.

1909 Vgl. ähnlich auch Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 312.

1910 So wird ganz am Ende der Romanhandlung der Idealfall von Erziehung anhand der Aufzucht von Wilbalds, also des verlorenen und wiedergekehrten Sohnes, Kindern vorgeführt, wobei betont wird, dass der Vater die Söhne ihren Interessen und Begabungen nach entweder eine höhere Schulbildung zukommen oder sie nach einer Grundausbildung aus der Schule nehmen und das Ritterhandwerk erlernen lässt (vgl. KSR, S. 119, Z. 20–28). Auch für die Töchter wird eine ausgeglichene Erziehung zwischen handwerklichen und geistigen Betätigungen gefordert. Das Diktum, ein jedes Kind *nach dem und es von Gott begnadet was / arbeiten* (KSR, S. 119, Z. 2f.) zu lehren, scheint sich auf Söhne wie Töchter zu erstrecken,

trachtet, deren theoretischen Unterbau Wickram in der Vorrede des Romans entfaltet.¹⁹¹² Darin erklärt er das Wirken der Affekte *forcht*¹⁹¹³ und *scham*¹⁹¹⁴ (KSR, S. 5, Z. 10) in einem Charakter zur Grundlage gelingender Erziehung, da sie als Triebkräfte allen tugendhaften Verhaltens, sowohl bei Heranwachsenden als auch bei Erwachsenen, zur Einhaltung gesellschaftlicher Normen bewegen (vgl. KSR, S. 5, Z. 10–12). Erlöschen sie, ist das Abgleiten in Laster und unsittliches Verhalten vorprogrammiert. Zwar sagt Wickram es an dieser Stelle nicht explizit, es wird aber aus der nachfolgenden Romanhandlung ersichtlich, dass es die Aufgabe des Erziehungspersonals ist, die Zöglinge durch Tadel, Bestrafung und körperliche Züchtigung in *forcht* und *scham* zu halten. Die zentrale didaktische Maxime des Romans, Gehorsamkeit gegenüber und Unterordnung der Jungen unter die Autorität und Führung des erzieherischen Personals, muss, wo sie nicht freiwillig erbracht wird, von den Erziehungsinstanzen eingefordert werden – wo notwendig durchaus mit Gewalt. Zum wirkungsvollen didaktischen Werkzeug der Erziehenden zählt Wickram außerdem noch das Lob, wo es aufgrund von vorbildlichem Verhalten angebracht erscheint, und die Betonung des guten

auch wenn bei der Darstellung der Erziehungsgegenständen der weiblichen Nachkommen nicht näher auf diesen Umstand eingegangen wird.

1911 Vgl. Maché, Soziale Mobilität, 1983, S. 193.

1912 Eine vergleichende Analyse der Vorreden in Wickrams Texten vor allem in Hinblick auf das darin offenbarte Selbstverständnis des Autors bietet Mecklenburg, »Dann es ist nit der gelerten buoch«, 2011, S. 245–259.

1913 Noch im Grimmschen Wörterbuch wird für *Furcht* »die auf pflicht und rücksicht sich kund gebende mit liebe gepaarte seelenregung des Kindes gegen die Eltern oder wie gegen die Eltern« als eine Nebenbedeutung zur Hauptbedeutung »die aus dem bewusstsein des geringerseins hervorgehende seelenregung der pflicht und rücksicht gegenüber einem höheren (erhabenen) wesen oder überhaupt höherem« angegeben (Art. »furcht«, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>] (Stand 30.04.2023)).

1914 Mit dem Verweis auf Scham als Voraussetzung und Ergebnis von Erziehung, als einem der zentralen Disziplinierungsaffecte des Menschen, ordnet sich Wickram in eine traditionsreiche didaktische Diskussion ein, die bis zu Platons *Protagoras* zurückreicht und auch in der volkssprachigen didaktischen Literatur des Mittelalters, die *schame* nicht einfach nur »als schiere[n] affektive[n] Reflex, sondern bewußte Haltung bezüglich einer Situation« betrachtet, zentral gesetzt wird (Krause, *Scham(e)*, *schande* und *êre*, 2006, besonders S. 66–74, hier S. 69). Dabei belegt »die häufige Erörterung der Scham in didaktischen Texten« ihre »entschieden auf die Pazifizierung/Disziplinierung des Handelns und Verhaltens ausgerichtete« (ebd., S. 71) Funktionalisierung in der Erziehung. »Für Albrecht von Scharffenberg bedeutet Scham »aller tugent maitzoginne«, [...] Freidank, schon an der Schwelle zu einer »bürgerlichen« Morallehre, gilt sie als »der êren besme« (Zuchtrute), der Hardegger nennt sie der »êren spiegel«; der umfassend gebildete Marnier qualifiziert sie als »diu hoehste tugent«, für Meister Singûf dient sie als »Schutzschild« (*schilde*); Walther von der Vogelweide versteht sie als »aller tugende ein spiegel«. Alles Handeln, das tugendgemäß zu sein beansprucht, ist für Walther Wirkung der *schame*« (ebd., S. 69f. [Hervorhebung im Original]).

Beispiels von Altersgenossen (vgl. KSR, S. 5, Z. 17–21).¹⁹¹⁵ Die Verantwortung, die im *Knabenspiegel*-Roman den Vertretern der vermittelnden Generation im Prozess der intergenerationellen Weitergabe zugeschrieben wird, kann dabei kaum überschätzt werden.

Kindererziehung ist ein gottgefälliges Werk, denn von ihr hängt nicht nur Zukunft des einzelnen, sondern die des sozialen Gesamtgefüges ab. [...] Pointiert formuliert: die Zukunft der menschlichen Gesellschaft hängt von der Erziehung der einen durch die andere Generation ab.¹⁹¹⁶

Was sich wie die Kurzzusammenfassung der Sünkelschen Generationentheorie liest, kann tatsächlich als Grundlogik von Wickrams Roman betrachtet werden. Wo die Mechanismen der intergenerationellen Weitergabe versagen, resultiert dies im Unvermögen der Subjekte zu Selbsterhaltung, in sozialer Ächtung, Armut, und, im Extremfall, vollständiger Auslöschung der Person. Umgekehrt zieht der Ausfall von Vertretern der heranwachsenden Generation Konsequenzen für die vermittelnde Generation auf makro- wie mikrosozialer Ebene nach sich, die ansatzweise schon im Vorspann des Romans angedeutet werden:

man find aber leyder vil / so weder umb beyspil / loben noch schelten / gar nichts geben / sunder auff ihrem guotdunckel also hinauß faren / geben weder umb Vatter / Muoter / leer und schuelmeister gar nicht / und so die jetzund vatter und muoter die groest und hoechst freud sein sollten / geben sie in das aller jaemerslichstes klagen und trauren. (KSR, S. 5, Z. 21–27)

Hier finden wir auf die bereits im Zusammenhang anderer Texte immer wieder verwiesene genealogische Logik vom (gehorsamen) Kind als größte Freude der Eltern angespielt, die wohl mit der Vorstellung der Einheit von Eltern und Nachkommen, »die das eigene »eigentliche« Leben nach dem Tode garantieren sollten«¹⁹¹⁷, in Zusammenhang steht. Logischerweise kann natürlich nur das im Willen und Einverständnis des Vaters handelnde Kind als seine »Wiederholung« betrachtet werden und dementsprechend groß ist der Grund für Kummer, wenn es sich der väterlichen (und damit auch gesellschaftlichen) Ordnung wider-

1915 Auch Wickrams erzieherischer Methodenkatalog erinnert dabei deutlich an die bereits in mittelalterlichen Didaktiken dargelegten, teilweise auch als Maßnahmen der Selbsterziehung tauglichen Erziehungsmethoden, wie Burkhardt Krause sie beispielsweise für den *Welschen Gast* zusammenfasst: »Erziehung (qua Gewöhnung und Übung) kann einerseits über die **Nachahmung** (*imitatio*) positiver Vorbilder (*virtutes*), ebenso durch die auf »Konditionierung« des Erstrebenswerten hin angelegte **Sanktionierung** falschen Handelns erfolgen, schließlich durch die korrekte Anwendung der Vernunft (**Belehrung**), die gut und böse, richtig und falsch, angemessen und unangemessen usf. zu erkennen und zu unterscheiden weiß [...]« (*Scham(e), schande und ère*, 2006, S. 70f. [Hervorhebung im Original]).

1916 Roloff, *Überredung*, 2003, S. 58.

1917 Wunder, *Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen*, 1991, S. 17.

setzt.¹⁹¹⁸ Sicher ist hier aber auch wieder an die ganz alltagspraktische Notwendigkeit von familialer Generationeneintracht in Hinblick auf die Altersvorsorge der Eltern zu denken.¹⁹¹⁹ So hätte auch der Wegfall des Sohnes, auf den der Ritter Gottlieb *all [s]ein hoffnung* (KSR, S. 43, Z. 15) gesetzt hatte, im *Knabenspiegel*-Roman lebensweltliche Konsequenzen für den alternden Vater, bestünde für ihn nicht die Möglichkeit, auf den Ersatz- und Ziehsohn zurückzugreifen und so mit zunehmendem Alter Aufgaben an ihn zu delegieren.

was aber die knecht betraff /sollichs versahe Fridbertus / der fieng jetz an ganz mannlich zuo werden / und eines klugen verstands / also macht sich Gottlieb aller ding zuo rho (KSR, S. 44, Z. 2–4)

Seinem Alter gemäß kann Gottlieb sich also dank Fridberts Unterstützung zunehmend von den Alltagsgeschäften des Haushaltsvorstands zurückziehen. Die Erfüllung des Generationenvertrags, von der naturgemäß beide beteiligten Seiten profitieren, ist Wickrams Konzept zufolge in erster Linie an die erfolgreiche, im Geiste der väterlichen Ordnung geprägte Erziehung gebunden. Es ist an dieser Stelle allerdings einschränkend festzuhalten, dass auch im *Knabenspiegel*-Roman nicht alle Mechanismen prädestinatorischer Logik ausgeschaltet sind, in der Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Umwelt nicht der Erziehung allein alles Recht eingeräumt wird, auch wenn Wickram weniger einer transzendenten Vorstellung von vorherbestimmter Errettung und Verdammnis einer jeden Person folgt – wobei, wie zu zeigen sein wird, auch dieser Gedanke quasi durch eine Hintertür in den Text hineinspielt –, sondern die Erziehbarkeit einer Person, und damit ihre spätere Integrationsfähigkeit in die Gesellschaft, als charakterliche Veranlagung vorgegeben ansieht. In seiner Vorrede nämlich spricht Wickram von *dreyerley arten*, – am ehesten zu verstehen wohl als ›drei Formen natürlicher Veranlagung‹¹⁹²⁰ –, nämlich charakterlich zum Guten ten-

1918 Dieses Prinzip heftiger Rückwirkung unterlassener Erziehungsleistung (hier vor allem im Sinne von unterlassener körperlicher Züchtigung) auf die Eltern findet sich auch im Kapitel *Von ler der kindt im Narrenschiff*: Wer synen kynden übersicht / Jrn muotwil / vnd sie stroffet nicht / Dem selb zuo letzt vil leydes geschicht (SBN, S. 127, Mottovers Kap. 6).

1919 Ingrid Bennewitz hat auf diesen Faktor des Generationenverhältnisses als schon für Wickrams *Gabriotto* und *Reinhart* bedeutsam hingewiesen (vgl. ›Du bist mir Apollo‹, 1991, S. 189).

1920 Das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch gibt als ein Bedeutungsspektrum von fnhd. *art* ›Eigenheit, Beschaffenheit, Wesen, Qualität, Art, Charakter, Natur, Naturanlage‹ an (vgl. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch online [http://fwb-online.de/go/art.s.1f_1604917517 (Stand 30.04.2023)]); Gudrun Bamberger spricht von »drei charakterliche[n] Ausprägungen« (Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 169), Otto Brunken und Hannelore Christ von dreierlei »Verhaltensweisen« (Art. ›Wickram‹, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 843; vgl. Christ, Literarischer Text, 1974, S. 24), Stefanie Schmitt von einer »inneren Disposition zu Tugenden und Lastern« (Historische Situierung, 2006, S. 12; ähnlich vgl. auch Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1286) und Hans-Gert Roloff von drei Arten »utopischer Lebenswege« (Roloff, Überredung, 2003, S. 59).

dierende, charakterlich zum Bösen tendierende und mittlere, also ausgewogene, durchaus mit *ehrlichen gemueter[n] und herrlichen ingenia* (KSR, S. 6, Z. 9f.) versehene, aber leicht beeinflussbare Kinder, die sich stark am Verhalten der Gruppe der Gleichaltrigen orientieren, in der sie sich befinden:

Der selbigen hab ich dreyerlei arten beschriben / Erstlich die so guoter sitten und geberden seind / sich selb zuo den Tugenden und von den lastren abziehen /zuom andren seind etlich jungen die das mittel halten / so sie ir beiwonung bey frummen gehorsamen kinder haben /geraten sie fast wol / aber under boeißen muotwilligen kinden ir gesellschaft laßt haben / werden sie beiwylen in grosse geferlichkeit verfuert. Zuom dritten fyndt man solch boeiße Martialische und Saturnische koepff / so am andren jungen nit sehen moegen das sie iren aelter gehorsammen / weisen sie auff alle bueberey / schand und laster (KSR, S. 5, Z. 27-S. 6, Z. 5)

Alle diese drei *arten* lässt Wickram in seinem Roman auftreten, miteinander interagieren und kollidieren, um unter geradezu laborartig erscheinenden Bedingungen zeigen zu können, *was aber deren jedem auß seinem fleiß erfolgt* (KSR, S. 6, Z. 7). Dabei fällt auf, welch große Bedeutung Wickram neben den intergenerationellen auch den intragenerationellen Beziehungen für das Gelingen oder Scheitern der Erziehung einer Person beimisst – ein Phänomen, das in der Form noch in keinem der bisher besprochenen Texte eine größere Rolle gespielt hätte. Ausgangspunkt sind dabei offensichtlich die mittleren, stark beeinflussbaren Charaktere, die den Großteil der Vertreter der aneignenden Generation auszumachen scheinen – Wickram spricht von *etlich jungen* –, und deren Entwicklung stark von der Gesellschaft der Mitzöglinge, der Peergroup abhängig ist. Wachsen sie in der Gemeinschaft von gehorsamen Gleichaltrigen auf, nehmen sie sich deren Verhalten zum Maßstab, umgekehrt scheinen die widersetzlichen Zeitgenossen aber eine noch deutlich höhere Anziehungskraft auf ihre »moralisch labil[en]«¹⁹²¹ Gemüter auszuüben (Wilbald jedenfalls lässt sich entgegen der Einwirkungsversuche seines gesamten Erziehungspersonals, darunter auch die seiner angepassten Mitzöglinge, vom bösen Metzgerjungen korrumpieren). Hinzukommt der scheinbar in das Charakterbild der *boeißen muotwilligen* Kinder inkorporierte Trieb zur Verführung der beeinflussbaren Altersgenossen zu lasterhaftem Verhalten, ihre Absicht, »andere ihrem verderblichen Einfluß«¹⁹²² zu unterziehen. Die Unterwerfung ihrer Altersgenossen unter die gesellschaftlich geforderten Vorgaben widerstrebt ihnen;¹⁹²³ sie wirken ihr aktiv und, wie sich an Lothar zeigen wird, unter großem persönlichen Auf-

1921 Roloff, Typologie der epischen Figuren, 2007, S. 290.

1922 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 843.

1923 Vgl. auch Christ, Literarischer Text, 1974, S. 24.

wand entgegen.¹⁹²⁴ Die potentielle Gefahr, die für das heranwachsende Kind von schlechter Gesellschaft ausgeht, und die ausdrückliche Warnung vor ihr finden sich bereits im Alten Testament und antiken Erziehungsschriften,¹⁹²⁵ gehören aber auch noch zu den zentralen Erziehungsmaximen der Frühen Neuzeit. So werden männliche Nachkommen beispielsweise auf einem Nürnberger Kupferstich aus dem 16. Jahrhundert aufgefordert:

Ein Sohn der aus den sieben Jaren /
Ist kommen / und soll weiter fahren.
Der soll dahin begeben sich /
Das er nachfolge fleissiglich /
Seines Vaters ehrlichen wandels /
Nem sich an des Gewerbs und handels,
Fürcht Gott und seines Vaters Wortt /
So segnet in Gott hie und dort.
Hüt sich vor böser Geselschafft /
Nimpt willig an / wenn man in strafft.¹⁹²⁶

Weniger allgemeingültig dagegen ist Wickrams Betonung der Bedeutung affirmativer intragenerationeller Bindungen, der untadeligen Vergesellschaftung des Subjekts der Aneignung und der Vorbildwirkung der Mitzöglinge für das Gelingen der intergenerationellen Weitergabe. Im Folgenden soll daher das Erziehungsfeld, wie Wickram es für den *Knabenspiegel*-Roman entwirft, und darin besonders die Erziehungssituation Wilbalds, einer eingehenden Betrachtung unterzogen werden.

5.1.2. *wolan der Son ist dein / gerat er wol / so mag mirs nit sundren nutz schaffen* – Anamnese eines erzieherischen Scheiterns

Betrachtet man die erzieherisch wirkenden Figuren des *Knabenspiegel*-Romans ausgehend von den verschiedenen Positionen im Sünkelschen Erziehungsfeld, so werden, wie bereits festgestellt, die gegenseitigen Einwirkungen der Mitzöglinge, seien sie in ihrer Wirkung normstabilisierend oder -disruptiv, jedenfalls im Hinblick auf einen der von Wickram beschriebenen Veranlagungstypen für den

1924 Gudrun Bamberger geht davon aus, dass Wilbald als schwankender Charaktertyp »jene Figur« sei, »die sich in den beiden Extremen der anderen Figuren Lottarius und Friedbert widerspiegelt, bzw. die der Spiegel beider Typenvarianten ist« (Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 174) und damit das Potential zu beiden Extremen in sich inkorporiert. Dem ist insofern zu widersprechen, als der Text an keiner Stelle auch nur andeutet, Wilbald lege, was die Mitzöglings betrifft, dasselbe destruktive Verhalten an den Tag wie Lothar.

1925 Vgl. Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 36.

1926 Transkription eines Abdrucks des Kupferstichs in Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 53.

Prozess der intergenerationellen Weitergabe als hochgradig wirkmächtig eingestuft. Darin entspricht der *Knabenspiegel* der Beschreibung der Position des individuellen oder kollektiven Mitzöglings im Erziehungsfeld, wie Sünkel sie in seinem allgemeinen Entwurf der Erziehung beschrieben hat. Jeder Mitzöglings bildet dabei zwar natürlich das Zentrum seiner je eigenen Erziehungssituation, steht aber in einem »Verhältnis wechselseitiger Vermittlung und Aneignung«¹⁹²⁷ mit anderen Zöglingen. Mitzöglings können also in der Beziehung zueinander jeweils wechselnd die Position des Erziehers und des Zöglings einnehmen. Wenn im Folgenden die Erziehungssituation im *Knabenspiegel*-Roman einer eingehenderen Betrachtung unterzogen wird, dient davon ausgehend Wilbald, der als Vertreter der mittleren Charaktere und verlorener Sohn den Mittelpunkt in Wickrams erziehungstheoretischem Entwurf einnimmt, als Ausgangspunkt der Überlegungen. Nicht nur ist es sein »schwankende[r]«¹⁹²⁸ Charaktertyp, mit dem sich das zu unterweisende, junge Publikum wohl am ehesten identifizieren,¹⁹²⁹ und dementsprechend sein Schicksal, an dem es sich vor allen anderen ein (abschreckendes) Beispiel nehmen soll, auch erscheint er als die einzige für verschiedene, also produktive wie subversive Einwirkungen empfängliche und damit adaptive Figur für eine Analyse der Erziehungssituation am ergiebigsten. Sowohl Fridbert als auch Lothar, die den beiden in ihrer ethisch-moralischen Verhaltensorientierung bereits festgelegten Charaktertypen zugehören, bleiben in ihrer Zeichnung relativ statisch und scheinen, anders als Wilbald, kaum auf Einwirkungen durch ihre Mitzöglings zu reagieren.¹⁹³⁰ Michael Mecklenburg urteilt über die Figur des Metzgerjungen Lothar sogar, sie sei »wenig konturiert [...] gestaltet«, mit ihm läge ein »primär funktionale[r] Charakter vor«, ein reiner Stichwortgeber, dessen »Aufhetzungs- und Verteidigungsreden [...] zwar rhetorisch geschickt ausgearbeitet« seien, der »aber keine psychologische Kohärenz«¹⁹³¹ besitze. Wilbald dagegen sieht Mecklenburg »mit vergleichsweise hoher psychologischer Kohärenz ausgestattet«:

1927 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 170.

1928 ›Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 850.

1929 So auch Mecklenburg, »Dann es ist nit der gelerten buoch«, 2011, S. 251.

1930 Das zeigt beispielsweise ein Streitgespräch zwischen Fridbert und Lothar, das zur Verhaltensadaptierung des jeweils anderen dienen soll, aber nur recht eingeschränkt Erfolg hat. Lothar lässt nicht von Wilbald ab, wie Fridbert es von ihm einfordert. Fridbert wiederum leidet zwar unter der Anschuldigung Lothars, er würde sich ob seiner Zieheltern für etwas Besseres halten, als er sei, und versuchen, sich mit Wilbald gleichzustellen, was tatsächlich zu kurzzeitigen Überlegungen Fridberts führt, das Elternhaus zu verlassen, letztlich haben die Anschuldigungen des Metzgerjungen aber keinen Effekt (vgl. KSR, S. 18, Z. 14-S. 19, Z. 34). Lothars anschließende Einwirkungen auf Wilbald dagegen führen dazu, dass der Ritterssohn sich endgültig von seinem Ziehbruder abwendet.

1931 Mecklenburg, Mildernde Umstände?, 2007, S. 61.

Seine Leiden werden nachvollziehbar geschildert, sein Umkehrprozess ist glaubwürdig dargestellt und wird in einem an das Spiel auf der Simultanbühne erinnernden Verfahren mit Szenen von Fridberts Aufstieg kontrastiert.¹⁹³²

Es sei an dieser Stelle vorerst dahingestellt, ob der Bewertung Mecklenburgs, vor allem seiner Einschätzung des Verführers Lothar, in Gänze gefolgt werden kann. Durchaus zuzustimmen ist seiner Beurteilung Wilbalds und seiner Lebensgeschichte als dem im *Knabenspiegel*-Roman zentralen Fokuspunkt von Wickrams didaktischem Programm. Um ihn wird das erzieherische Personal versammelt, geradezu zusammengezogen: Vater, Mutter, Hauslehrer sowie ein Ziehbruder, der ihm vor allem ein *gesell* sein soll, *damit er sich nit ursach hett zuo beklagen*, man ließe ihm *kein gesellschafft zuo*¹⁹³³, der aber durchaus auch abgestellt wird, in erzieherischer Absicht auf ihn einzuwirken. Zu erwähnen ist außerdem ein Schullehrer, der allerdings als Figur nie in Erscheinung tritt, sondern nur am Rande der Erzählung Erwähnung findet.¹⁹³⁴ Alle erwähnten Figuren stehen dabei unter der prinzipiellen Autorität, Aufsicht und Steuerung des Vaters, der sie einsetzt, sie seiner Erziehungsintention unterstellt und korrigierend eingreift, wo er diese Absichten untergraben sieht. Er ist es, der beschließt, Wilbald und Fridbert in die Schule zu schicken und in den freien Künsten unterrichten zu lassen (vgl. KSR, S. 13, Z. 26–28), sucht unter den Mitzöglingen einen *frummen züchtigen knaben* (KSR, S. 14, Z. 1 f.) als ihren *Pedagogen* (KSR, S. 14, Z. 3) und Hauslehrer aus, ermahnt, wenn es ihm notwendig scheint, den Hauslehrer zu mehr Strenge und Disziplinierung gegenüber dem Sohn (vgl. KSR, S. 24, Z. 19–33) und er ist es schließlich auch, der den Sohn, als der sich aller Einwirkung widersetzt, aus dem Haushalt ausschließt, ihm also de facto den Status seines Sohnes und Erben aberkennt (vgl. KSR, S. 43, Z. 16–18). Daneben nimmt aber auch die Mutter eine hervorgehobene Position bei der Erziehungsarbeit ein, indem sie einerseits in Erziehungsfragen immer wieder beratend vom Vater hinzugezogen wird – so wird beispielsweise der Beschluss über die Einschulung der Kinder mit ihrem Einverständnis gefasst (vgl. KSR, S. 13, Z. 28 f.) und später, als sich Schwierigkeiten bei der Erziehung Wilbalds einstellen, fragt Gottlieb sie mehrfach nach ihrer Meinung –, andererseits tritt sie aber auch immer wieder aktiv und den Einwirkungsabsichten des Vaters entgegenstehend in Erscheinung. So sabotiert sie beispielsweise mehrfach Felix' Bemühungen, Wilbald, wie vom Vater gefordert, *in die forht [zu] ziehen* (KSR, S. 24, Z. 26 f.), verlangt eine weniger strenge Behandlung des Sohnes (vgl. KSR, S. 16, Z. 19 f.) und

1932 Ebd., S. 62.

1933 Dass Fridbert Aufnahme in den Haushalt Gottliebs gefunden hatte, bevor der leibliche Sohn überhaupt gezeugt war, spielt in der späteren Argumentation des Vaters über den Grund seiner Annahme an Kindes statt keine Rolle mehr.

1934 Hierin unterscheidet sich das *Knabenspiegel*-Spiel, in dem der Schullehrer eine aktive Rolle zugewiesen bekommt.

schreckt dabei auch nicht vor Methoden der Bestechung zurück (vgl. KSR, S. 29, Z. 28f.).¹⁹³⁵ Ihr »aus falsch verstandener Liebe«¹⁹³⁶ resultierendes Verhalten rechtfertigt sie dabei mit der Jugend und Infantilität des Sohnes, aufgrund derer er ihrer Meinung nach noch »jenem Schutzraum« zugehöre, »der ihn gegen pädagogische Disziplinierung tabuisieren sollte«¹⁹³⁷ und seinem Umfeld besondere Rücksichtnahme abverlange. Immer wieder betont sie, *witz kumme nicht vor jaren* und Jugend müsse eben *verwuede[t]* werden, *lasse sich nit verbergen / ja auch in kein sack verknüpfen* (KSR, S. 26, Z. 10–14).¹⁹³⁸ Als weiteren Grund für eine gesteigerte Nachsichtigkeit mit dem Sohn führt sie aber durchaus auch seinen Status als Angehörigem eines Adelsgeschlechts ins Feld.

die [Concordia] kam dann bald zuo dem Zuchtmeister [...] bat in das er der bloedigkeit des knabens verschonet / er wer doch noch gar kindisch / dazuo hett man in nit darumb zuo schuolen geschickt / das er solt Doctor werden / allein darumb das er im lust / freud / und kurtzweil mit anderen jungen seines gelichen haben moecht / ihm were auch als einem einigen son nit von noeten vil zuo erkunden und zuo erfahren / dann er hett wol in seines vatters hauß zuo bleiben und ser grosses guots warten. (KSR, S. 16, Z. 18–26)

Schon hier, noch bevor der Verführer Lothar überhaupt auf den Plan getreten ist, offenbaren sich deutlich differierende Vorstellungen der Eltern zumindest darüber, welchen Einwirkungsformen auf das Kind der Vorzug zu geben sei. Anders als im Bereich der konkurrierenden Elternschaft, wie sie im *Barlaam* Rudolfs von Ems ausgestaltet ist, und in dem die gegenläufigen Erziehungsintentionen durch die gegensätzlichen angestrebten Lebensformen ganz klar auseinandertreten, kann im *Knabenspiegel* weniger deutlich von diskrepanten Erziehungszielen gesprochen werden. Zwar besteht ein Widerspruch zwischen der Intention des

1935 Zur topischen antagonistischen Erziehungskonstellation Mutter – Schullehrer besonders in der Schulkomödie der Frühen Neuzeit vgl. Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 33.

1936 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 863.

1937 Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 36.

1938 In Wickrams Prodigusdrama von 1540 (herausgegeben in Georg Wickram: Sämtliche Werke. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 11. Der verlorene Sohn. Tobias. Berlin, New York 1971. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.]), das deutlich strenger der Handlung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn folgt, werden diese Argumente zur Rechtfertigung des Verhaltens des Sohnes auch schon vorgebracht (und im Laufe des Stücks falsifiziert), hier sind sie aber noch dem Vater in den Mund gelegt (vgl. ebd., vv. 334–350) und er ist es, der sich später den Vorwurf der *zart[en]* (ebd., v. 681) Erziehung gefallen lassen muss. Die Mutter spielt im Stück eine untergeordnete Rolle, reflektiert aber, als der Sohn entgegen all ihrer Bitten sich mit seinen Gesellen zu seiner Kavalierstour aufmacht, darüber, ob das ihre göttliche Strafe sei, weil sie den Sohn zu sehr geliebt habe (vgl. ebd., vv. 1108–1121). Eine Verteilung der elterlichen Rollen, wie Wickram sie in *Knabenspiegel*-Roman und -Spiel eingeführt hat, kennt sein Prodigusdrama aber noch nicht. Ob er die Idee, »[a]ls Negativexempel für zu nachsichtige Erziehung [...] [die] Mutter des verlorenen Sohnes« auszugestalten, aus dem bereits 1536 entstandenen Prodigusdrama des Zwickauer Lehrers Hans Ackermann übernommen hat, entzieht sich meiner Kenntnis (siehe dazu Washof, Die Bibel auf der Bühne, 2007, S. 208–210, hier S. 209).

Vaters, die Söhne in der Schule in den *freyen künsten* (KSR, S. 13, Z. 27) unterrichten zu lassen, während die Mutter eine höhere akademische Ausbildung (jedenfalls des leiblichen Kindes) für unnötig hält und die Schule vor allem als einen Ort der angenehmen Vergesellschaftung des hochgebürtigen Sohnes ansieht, doch gibt es keinen Grund zur Annahme, es bestünden unterschiedliche Vorstellungen darüber, welchen Platz in der Gesellschaft Wilbald letztlich einzunehmen habe. Auch die Mutter formuliert als angestrebtes Ziel der Erziehung, der Sohn solle künftig ihrer *beider geschlecht ersetzen* (KSR, S. 26, Z. 12). Die Differenzen bestehen also hinsichtlich der Vorstellungen über die Vorgehensweise auf Seiten der Subjekte der Vermittlung einerseits und des lernerischen Aufwands auf Seiten des Subjekts der Aneignung, die zur Erreichung dieses Ziels zu betreiben seien, andererseits. Doch schon diese Differenzen, die durch die Sabotageakte der Mutter zur Untergrabung der zunächst durchaus in Wilbald vorhandenen Affektleistungen *forht* und *scham* führen, reichen aus, um den eigentlich aussichtsreich begonnen Erziehungsprozess des mittleren Charakters zu torpedieren. Entgegen seinem dem *puer senex*-Topos entsprechend gestalteten Ziehbruder, der eine starke Affinität zu Wissenserwerb zeigt und sich durch das Fehlen jeden Interesses an Kinderspielen oder auch nur der Gesellschaft anderer Kinder auszeichnet (vgl. KSR, S. 14, Z. 6-S. 15, Z. 15), entspricht Wilbald ganz der Vorstellung des defizienten Kindes.¹⁹³⁹ Sobald er in die Gesellschaft Gleichaltriger abseits des hochbegabten Fridbert gerät, nimmt er sich *der lernung gar wenig und ye lenger ye minder an* (KSR, S. 15, Z. 18f.), erfreut sich stattdessen am gemeinsamen Herumtollen in der Natur, spielt und rauft gerne mit den anderen Kindern. Dabei wirkt es, als entwickle Wilbald erst im (im wahrsten Sinne des Wortes) ›Zusammenspiel‹ mit seinen Altersgenossen diese destruktiv wirkenden kindlichen Verhaltensweisen. Tatsächlich würden die vom Vater installierten Kontrollmechanismen an dieser Stelle wie vorgesehen greifen, findet die beginnende Degeneration Wilbalds doch unter der Aufsicht des Hauslehrers Felix statt, der sofort entgegengerichtete Einwirkungsmaßnahmen zu setzen beginnt. Der Hauslehrer ist dabei hinsichtlich seiner Position im Erziehungsfeld beider Brüder besonders interessant. Generationell gesehen der gleichen Kohorte angehörig wie Fridbert und Wilbald, ihnen aber was die schulische Ausbildung betrifft deutlich voraus, wechselt er besonders stark zwischen der Rolle des Mitzöglings, der für den Abschluss seiner eigenen, noch unvollendeten Erziehung auf den Unterhalt seiner Arbeitsgeber angewiesen ist, und der des Erziehers und Lehrers, in der er besonders in der Funktion des stellvertretenden Aufsichtsorgans des Vaters fungiert. Er ist also nicht nur für die Vermittlung

1939 Siehe dazu den Abschnitt zu den mittelalterlichen Vorstellungen von Kindheit und Jugend im Rahmen der methodischen Vorüberlegungen der Arbeit.

»fachspezifische[n] Wissen[s]«¹⁹⁴⁰ zuständig, wie das laut Hannes Kästner häufig bei literarischem Lehrpersonal der Fall ist, sondern soll auch den väterlichen Erziehungswillen exekutieren, wo der nicht selbst Zugriff auf die Subjekte der Aneignung ausüben kann. Dementsprechend ist es Felix' Aufgabe, »schulische mit häuslicher Erziehung [zu] verb[i]nden«¹⁹⁴¹, die Brüder *zuo schuolen* (KSR, S. 14, Z. 2) zu führen, *fleißige sorg und achtung auff die beiden jungen* (KSR, S. 14, Z. 2f.) zu haben, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Wissenserwerbs- und Erholungsphasen zur Verhütung von Lernmelancholie herzustellen, Fehlverhalten zu unterbinden, insgesamt also als stabilisierendes Korrektiv Transgressionen hinsichtlich übermäßiger oder ungenügender Anstrengung zu verhindern.¹⁹⁴² So sorgt er zum einen dafür, dass Fridbert trotz seines exzessiven Lerneifers »an die frische Luft kommt«, sich bei Spaziergängen an der Natur erfreut und also nicht *bloed* (KSR, S. 14, Z. 15) wird – hier wohl im Sinne von »schwach, gebrechlich, verzagt« verwendet. Zum anderen reagiert er zunächst mit freundlichem Tadel (vgl. KSR, S. 15, Z. 20), dann schon mit härterer Schelte (vgl. KSR, S. 16, Z. 17), korrigierend auf Wilbalds Lernunwilligkeit und schlechtes Betragen, um das Erreichen des »Erziehungsziel[s]«, »eine Integration von Faktenwissen, Moral, Benehmen, Sozialkompetenz und Frömmigkeit« und damit die Aufzucht der Jungen zu »idealen Mitgliedern der [...] Gesellschaft«¹⁹⁴³, zu sichern. Seine Disziplinierungsversuche werden allerdings, wie bereits angesprochen, von der Mutter unterbunden, sobald sie im Intensitätsgrad zunehmen. Felix wird durch seine Doppelrolle als Zögling und Erzieher blockiert gezeigt, da er durch die Abhängigkeit vom guten Willen seiner Dienstgeber, von Hausherr und Hausherrin gleichermaßen, vor eine dilemmatische Entscheidung gestellt wird. Als Felix sich zu einem späteren Zeitpunkt in der Handlung für sein

1940 Kästner, Lehrgespräche, 1978, S. 231f.

1941 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 863.

1942 Elisabeth Wäghäll sieht Wickrams Darstellung der Erziehungsmethoden des Hauslehrers vor allem von den pädagogischen Vorstellungen des Erasmus von Rotterdam beeinflusst (vgl. Die Reformation in der Prosa, 1993, S. 131); es ist allerdings nicht ganz nachvollziehbar, wie sie zu dem Schluss gelangt, Felix habe sich ganz der gewaltfreien Erziehung verschrieben (vgl. ebd., S. 133), äußert er sich doch nicht einmal persönlich gegen die Schmerzpädagogik, die sein Herr von ihm einfordert, sondern unterwirft sich der Weisung der Mutter, die ihm eine körperliche Züchtigung des Sohnes untersagt. Als Gottlieb Felix zum zechenden Wilbald in die Taverne schickt, lässt nichts darauf schließen, der Hauslehrer würde die ihm auftragene Züchtigung seines unfolgsamen Zöglings ablehnen. Im Gegenteil reißt er ihm zur zusätzlichen Demütigung vor versammelter Mannschaft die Hose herunter (vgl. dazu Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1295) und legt ihn übers Knie (vgl. KSR, S. 34, Z. 13–27), was ihm bekanntlich eine Messerwunde im Schenkel einbringt. Auch dass Felix Fridbert nicht mit der Rute traktiert, kann meiner Meinung nach nicht als ein Statement gegen Schmerzpädagogik gedeutet werden. Es ist eher als Zeichen der Hochbegabung des Bauernjungen zu lesen, dass eine Anwendung der Rute für seinen Lernfortschritt nicht von Nöten ist.

1943 Mecklenburg, Mildernde Umstände?, 2007, S. 57.

nachlässiges Verhalten im Umgang mit dem Schützling rechtfertigen muss, verweist er gegenüber Gottlieb auf

das hertzlich mitleiden der Muoter / ob er gleichwol im sein Son in strenge straff befohlen
het / hergegen die Muoter ihm durch groß flehen angehalten / irem Son nit zuo hart zuo
sein / dardurch het er sich lassen bewegen (auch der frawn zorn gefoercht) das er die
sach het zuo zeiten lassen hingon (KSR, S. 34, Z. 8–13).

Die Mutter, die als erste Anlaufstation des Sohnes dessen Klagen und Manipulationsversuchen ausgesetzt ist, hat einen direkteren Zugriff auf das Erziehungsgeschehen als der Vater, kann dadurch sowohl akut gegen Felix' Einwirkungsversuche intervenieren, aber auch dafür sorgen, dass Informationen über das Fehlverhalten des Sohnes vom Vater ferngehalten werden: *so dann schon der Ritter die ding beredt / kond im sein weib alwegen einen affen machen* (KSR, S. 30, Z. 1–3). »Die Vernunftkoalition von Vater und Schulmeister erweist sich [...] als machtlos gegen das Bündnis des Sohnes mit seiner Mutter«¹⁹⁴⁴, zumal die Befriedung der Mutter, mit der Felix nach jeder Bestrafung Wilbalds in Konflikt gerät, für den jungen Hauslehrer, der vorwiegend der Weisung des Ritters unterstellt sein sollte, so deutlich an Priorität gewinnt. Gegen seinen Einwand, er habe der Zuchtigungsanweisung seines Herren Folge zu leisten, führt sie ins Feld, der Ehemann müsse ja nicht über jedes Fehlverhalten des Sohnes informiert werden, außerdem könne Felix sich einfach von Wilbald fernhalten und ihn gewähren lassen. Sie verspricht ihm ihre Unterstützung, *so [der] Herr schon semlichs erfahren würt* (KSR, S. 29, Z. 28f.), und stellt ihm zudem nicht näher spezifizierte ›Geschenke‹ in Aussicht. Felix stellt daraufhin alle Einwirkungsversuche gegen den Rittersohn ein, einerseits, wie im Text ausgeführt wird, aufgrund der von der Hausherrin versprochenen Zuwendungen (vgl. KSR, S. 29, Z. 34f.), andererseits da sein Verantwortungsgefühl dem Schützling gegenüber dem Widerstand der Mutter unterliegt: *»wolan der Son ist dein / gerat er wol / so mag mirs nit sundren nutz schaffen / würt er dann zuo eim unnützen Lotter / hey so muost du in behalten und die schand mit im dulden«* (KSR, S. 29, Z. 31–33). Felix bedient hier ex negativo das bekannte Argumentationsmuster unterweisender Väter – ich erinnere einmal mehr an den Eingang des *Winsbecke*-Dialogs –, ihr persönliches Interesse am Gelingen der Erziehung des Kindes garantiere die Integrität der Inhalte und Methoden der Unterweisung. Der Hauslehrer, der dem Ergebnis seiner Bemühungen letztlich indifferent gegenübersteht, überlässt den Schüler ohne größere Bedenken seinem Schicksal. Interessanterweise wird diese Haltung innerhalb des Textes weder durch den Erzähler noch durch die Figuren kritisiert, sondern als gegeben hingenommen. Sobald der Vater erfährt, Felix sei auf Anweisung der Mutter seiner expliziten

1944 Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 36.

Aufforderung, Wilbald mit aller gebotenen Strenge und Härte zu behandeln, nicht nachgekommen, hat er Verständnis und lässt diesem Vertrauensbruch keine Konsequenzen folgen. Auf indirektem Wege hat die Missachtung des väterlichen Gebots aber doch unangenehme Folgen für Felix, nämlich als Wilbald einen zu spät erfolgenden Züchtigungsversuch nicht hinnehmen will und seinen Lehrer im Gegenzug mit einem Messer attackiert (vgl. KSR, S. 34, Z. 30).¹⁹⁴⁵

Neben seiner Doppelrolle als Zögling und Erzieher, der daraus resultierenden Bestechlichkeit und prekären Stellung im Haus des Dienstgebers, ist es also auch sein geringes Verantwortungsgefühl gegenüber dem Zögling, das der Text als Motivation zur Begründung des Versagens des Hauslehrers ins Feld führt. Bei einem Vergleich mit der Zeichnung der Figur im *Knabenspiegel*-Spiel fällt allerdings auf, wie viel stärker dort der Aspekt der kompromittierenden Abhängigkeiten, in die Felix verstrickt ist, herausgearbeitet wird, als das im Roman der Fall ist.¹⁹⁴⁶ Im Spiel wird Felix mit einer detaillierteren Hintergrundgeschichte ausgestattet, sein Talent und Fleiß bei gleichzeitiger großer Armut und niederer Herkunft (vgl. KSS, vv. 169–180, 190–215) betont und damit seine totale Abhängigkeit von der Anstellung im Haus des Ritters nachdrücklich herausgestellt. Die daraus resultierende Erpressbarkeit der Figur wird vom Personal mit entgegenstehenden Motivlagen weidlich ausgenutzt, er wird zum Spielball der Agenden der anderen Erziehungsinstanzen, die ihm die Kündigung seiner Stellung androhen, sollte er sich nicht ihren Vorstellungen entsprechend verhalten.¹⁹⁴⁷ Felix reflektiert im Rahmen eines Gesprächs mit Fridbert auch dezidiert über dieses Problem, nachdem ihm Concordia den Rauswurf angedroht hat, sollte Wilbald aufgrund seiner Erziehungsmethoden von zuhause weglaufen:¹⁹⁴⁸

O Fridbert sich wie gaht es zuo
Was ich im aller besten thuo
Das wirt mir yetz auffß boeß außgleyt
Wolan wir hand schon unsern bscheyd

1945 Jan-Dirk Müller geht außerdem davon aus, dass Felix »bestraft« wird, indem er es im Leben nicht ganz so weit bringt wie sein tadelloser Geselle Fridbert (vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1275); zu Wickrams Tendenz in seinem epischen Werk trotz Ansiedlung der Handlungen im Kontext des Hofes, Aventiuren vor allem als begangene oder abgewendete Verbrechen zu erzählen, vgl. Braun, Wickrams Verbrechensgeschichten, 2007, S. 313–331.

1946 Zum *Knabenspiegel*-Spiel vgl. Michael, Das deutsche Drama, 1984, S. 129f., zu seinen Dramen insgesamt S. 123–133.

1947 Eine Figur, die Felix Abhängigkeitenproblem total durchschaut hat, ist Lothar. Er benutzt seine Einsichten gegen den Hauslehrer, indem er Wilbald instruiert, Felix mit Weglaufen zu drohen – was wiederum dessen Anstellung bei Gottlieb unnötig machen würde (vgl. KSS, vv. 1449–1462): *Wann du dem Vater lauffst darvon / So muoß er auch ein weyten geben / Und wider in der armuot leben.*

1948 Dass es sich dabei um eine zahnlose Drohung handelt, wie es sich nach der Flucht Wilbalds und Lothars herausstellt, kann Felix natürlich zu diesem Zeitpunkt nicht wissen.

Wir muessen durch die finger sehen
 Und allen muotwill lassen gschehen
 (KSS, vv. 1887–1891)

Vor diesem Hintergrund erscheint die Darstellung der Figur und ihrer Motivlage im Roman doch in einem ambivalenteren Licht und Felix weniger als ein Opfer der Umstände, sondern deutlicher als ein Opportunist,¹⁹⁴⁹ der sich vorwiegend seinem eigenen Vorteil verpflichtet sieht.¹⁹⁵⁰ So äußert er sich schon früh gegenüber Fridbert, den die eigene Ohnmacht angesichts des langsamen Abdriftens des Ziehbruders in schlechte Gesellschaft sehr bekümmert, er solle es so halten, wie er selbst, und rät ihm: *gedenck was dir nutz sey / und hang nit boeser geselschafft nach / biß in deiner lernung geflissen / so magstu noch zuo hohem stand kummen* (KSR, S. 21, Z. 19–21).¹⁹⁵¹ Es bleibt nur zu vermuten, wieso es Wickram in der Dramatisierung darum gelegen war, diese Charakterzeichnung deutlich abzuändern, insgesamt sollte dieser erste Schritt der Analyse der Erziehungssituation aber deutlich gemacht haben, dass Wilbalds Niedergang im Roman nicht allein durch seinen Umgang mit dem lasterhaften Metzgerjungen begründet wird, ja dieser noch nicht einmal als der auslösende Faktor seines Scheiterns bestimmt werden kann. Tatsächlich offenbaren sich bereits vor dem ersten Zusammentreffen von Wilbald und Lothar Spannungen und Reibungspunkte im internen Gefüge der eigentlich durch die Autorität des Vaters geregelten Erziehungssituation. Sie werden am Unwillen des Sohnes sichtbar, sich den Weisungen des Lehrers zu fügen, Tadel zu akzeptieren und sich danach zu richten. Dabei wird diese Widersetzlichkeit des Kindes als Konsequenz des bis dahin erfolgten, verzärtelnden Umgangs mit ihm gezeigt. Der Erzähler berichtet vom geringen Eindruck, den alle Mahnungen bei Wilbald hinterlassen:

es verfieng gar wenig an im, / und ließ im solche warnung und leer / alweg zu einem oren hinein, / zu dem anderen wider heraußgon; / wie dann zu unser zeiten die zartgezognen sünlein noch gewonet seind (KSR, S. 16, Z. 13–16)

1949 So auch Jan-Dirk Müller (vgl. *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, 1990, S. 1275).

1950 Dabei ist Otto Brunken aber sicher zuzustimmen, dass Felix' Erziehungsmethoden, wie sie vor dem Abgleiten Wilbalds in schlechte Gesellschaft dargestellt werden, als mustergültig anzusehen sind (vgl. Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 863f.); so schon Hans Jürgen Geerdts, der Felix' »pädagogische[] Methoden« als vorbildlich und innovativ bezeichnet, ihn aber sonst als von Wickram ganz klar für seine »humanistische Weichheit« und »Untertänigkeit dem adligen Brotgeber gegenüber« getadelt sieht (*Das Erwachen des bürgerlichen Klassenbewusstseins*, 1953, S. 121).

1951 Felix' Haltung offenbart ganz klar, das sei am Rande angemerkt, ein Verständnis von Wissenserwerb nicht als »Selbstzweck« (Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 58, Anm. 3), sondern als Mittel zu Verbesserung der eigenen Situation. Auch wenn Fridbert und Felix sich zu Gelehrten ausbilden lassen, bleibt das erworbene Wissen Handlungswissen, das sie später in ihren Funktionen als Kanzler und Sekretär praktisch einsetzen.

Der im Text als *zertlich*[], *weich*[] und *unstraffbar*[] (KSR, S. 13, Z. 14f.) charakterisierte Erziehungsstil der Mutter, der sich durch Nachsichtigkeit und zärtlichen Umgang mit dem Subjekt der Aneignung auszeichnet, steht dem Verdikt des Vaters zu Strenge und, wo notwendig, Bestrafung (vgl. KSR, S. 34, Z. 9f.) diametral entgegen. Es ist dieser Dissens zwischen Vater und Mutter, Hausherrn und Hausherrin, Ehemann und Ehefrau, der die Schieflage erzeugt, durch die das Erziehungsgeschehen zuerst ins Kippen gerät und dem Antagonisten Lothar leichtes Spiel verschafft.¹⁹⁵² Dieser Beobachtung entspricht auch die Einschätzung Jan-Dirk Müllers, Wickram sei »der erste deutschsprachige Autor, bei dem die Ehe wie im späteren bürgerlichen Roman eine Schlüsselrolle« zukomme, indem sie entweder »als Handlungsziel gelungener sozialer Integration« oder, wie das im *Knabenspiegel* der Fall zu sein scheint, »als Ausgangspunkt der handlungsentscheidenden Konflikte«¹⁹⁵³ fungiere.¹⁹⁵⁴ Dabei fällt auf, wie ausgesprochen zurückhaltend der sonst mit Wertungen nicht hinter dem Berg haltende Erzähler bleibt (wie der ganze Text in seiner Konzeption als didaktische Exempelerzählung nicht gerade zu Subtilität und Leerstellen neigt), wo die Rolle des Vaters bezüglich des erzieherischen Versagens am leiblichen Sohn betroffen ist. Schließlich ist er es, dem es misslingt, die Verfügungsgewalt über »Ehefrau, Kinder, das Gesinde«, die ihm als Herr über den »patriarchalisch strukturiert[en]«¹⁹⁵⁵ frühneuzeitlichen Haushalt durchaus zukommt, auch durchzuset-

1952 Zur fragilen Balance der Geschlechterrollen im frühneuzeitlichen Haushalt und potentiellen Konfliktpunkten zwischen den Eheleuten, von deren »Verhalten zueinander [...] das Gedeihen eines Hofes oder Handwerksbetriebs« abhing, vgl. Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 54f.; zu frühneuzeitlichen Geschlechterrollen im Rahmen der Ehe aus sozialgeschichtlicher Perspektive vgl. außerdem Wunder, Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen, 1991, S. 12–26; zur Darstellung von Geschlechterbeziehungen innerhalb und außerhalb der Ehe bei Wickram vgl. Hirschberg, Darstellung der Frau, 1919; Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 27–42; Bennewitz, ›Du bist mir Apollo‹, 1991, S. 185–210; Wäghäll, Dargestellte Welt, 1996, S. 218–266; Eming/Koch, Geschlechterkommunikation und Gefühlsausdruck, 2002, S. 203–221, Kartschoke, Einübung in bürgerliche Alltagspraxis, 2004, S. 460–462.

1953 Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 29.

1954 Ähnlich auch Christ, Literarischer Text, 1974, S. 34 und Mecklenburg, Mildernde Umstände?, 2007, S. 60, der von der Vorgeschichte Wilbalds als einer »familientherapeutische[n] Anamnese seines Scheiterns« spricht. Als gesellschaftlicher Hintergrund, dem Wickrams Texte Ausdruck verleihen, kann die zunehmende Bedeutung der »gesellschaftlichen Institutionen von Ehe, Familie und Haushalt« herangezogen werden, die »mindestens bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein als Grundstruktur bürgerlicher Lebenshaltung und Keimzellen materieller und psychischer Reproduktion, sowie der Reproduktion der Norm und Wertsysteme bestanden haben« und ihren »ersten Höhepunkt der Konsolidierung innerhalb der allgemeinen zivilisatorischen Entwicklung etwa um 1500« (Dallapiazza, minne, hüsere und das ehlich leben, 1981, S. 28) erreichen.

1955 Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 38; für einen umfassenden Überblick über die frühneuzeitliche Gesellschaft, ihre soziale Ordnung und Institutionen inklusive einer umfangreichen Bibliographie siehe außerdem das Portal ›Frühe Neuzeit Online‹ der Univer-

zen: »Ein Hausherr, der seine Autorität im Haus nicht aufrechterhalten konnte, d.h. sich nicht durchzusetzen wußte, galt als Schande für die ganze Nachbarschaft.«¹⁹⁵⁶ Richard von Dülmen betont in seinen Ausführungen über das »Haus und seine Menschen« im 16. bis 18. Jahrhundert zwar das Mitspracherecht der Ehefrau und Hausherrin, die bei Entscheidungen miteinzubeziehen war und in die unterschiedlichsten Erwerbsprozesse miteingebunden sein konnte,¹⁹⁵⁷ doch oblag dem Hausherrn die letzte Verantwortung hinsichtlich der ökonomischen, gesellschaftlichen und, für das Verständnis des *Knabenspiegels* besonders relevant, der sittlich-moralischen Führung des Haushalts.

Ein Hausherr hatte sein Haus als christliches Haus zu führen; das schloß häusliche Frömmigkeit und regelmäßigen Kirchgang seiner Hausuntergebenen ein wie auch die Kontrolle über das sittliche Verhalten im und außer Hause. Ungebührliches Verhalten seines Gesindes in der Dorfföflichkeit, eine uneheliche Schwangerschaft seiner Töchter oder Magd und zänkisches Verhalten seiner Frau wurden dem Hausherrn angelastet. Allen sollte er ein »moralisches« Beispiel sein und sittlich-moralische Werte rigoros durchsetzen.¹⁹⁵⁸

Vor diesem Hintergrund muss ganz klar festgestellt werden, dass der Ritter Gottlieb des *Knabenspiegel*-Romans nicht in der Lage ist, dieses Rollenbild zu erfüllen – sowohl gegenüber seinem Sohn, der schon als Kind in aller Öffentlichkeit dem Alkohol und dem Glücksspiel frönt, als auch gegenüber seiner Ehefrau, die im Umgang mit dem Sohn bewusst seinen Vorstellungen entgegen handelt, ihm gezielt Informationen über Wilbald vorenthält, hinter seinem Rücken Entscheidungen fällt (indem sie zum Beispiel das Lotterleben der geflohenen Kumpanen Wilbald und Lothar finanziert) und sich schließlich auch ganz

sität Münster unter der Leitung von Barbara Stollberg-Rilinger [<https://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/Welcome.html> (Stand 30.04.2023)].

1956 Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 55.

1957 Über die Rolle besonders der adeligen Ehefrau im Haushalt führt Richard von Dülmen weiter aus, dass es einerseits ihre Aufgabe war, »einen großen Haushalt [zu] leiten, was oft ihre ganze Kraft beanspruchte [...], und mit dem Mann die Repräsentationspflicht des Hauses [zu] teilen, andererseits war sie, nicht zuletzt um diesen Pflichten zu genügen, weitgehend von rein manuellen Tätigkeiten, von der unmittelbaren Hausarbeit und der Kindererziehung entlastet; dafür stand Personal – Hausmägde, Kinderfrauen, Ammen, Erzieher etc. – zur Verfügung« (ebd., S. 46). Dieser Beschreibung entspricht, soweit sich das aus den wenigen diesbezüglichen Bemerkungen erschließen lässt, Concordias Stellung im ritterlichen Haushalt. So heißt es nach ihrem Tod, dass Fridberts verwitwete Mutter Concordias Aufgaben übernimmt, indem ihr der Befehl über die *haußhaltung, über maegt und andre haußgeschefft* (KSR, S. 43, Z. 35-S. 44, Z. 1) zuteilwird. Im Umkehrschluss rückt das die Einmischung der Mutter in die Kindererziehung, zumal des bereits herangewachsenen männlichen Nachwuchses, die traditionell gar nicht in ihren Aufgabenbereich fiel, noch weiter in ein schiefes Licht.

1958 Dülmen, Kultur und Alltag, 2005, S. 41.

offen seinen Anweisungen widersetzt.¹⁹⁵⁹ Dieses Verhalten spitzt sich dermaßen zu, dass der Haushalt des Ritters an den Rand des finanziellen Ruins getrieben wird. Wilbald und Lothar leben, nachdem sie nach dem Messerangriff auf Felix aus der Heimatstadt fliehen, auf Kosten des elterlichen Vermögens in Saus und Braus, das ihnen von der Mutter zur Verfügung gestellt wird. *das weret so lang das dem guoten Ritter anfieng an seiner narung abgon / dorfft aber zu seinem weib nicks sagen / dann sie ihm under augen schluog / sie verdeth doch nummen das ir* (KSR, S. 37, Z. 2–5). Da Concordia den *über grossen reichtumb* (vgl. KSR, S. 8, Z. 18) aus ihrer vorhergehenden Ehe in die Beziehung eingebracht hat, Gottlieb wird dagegen in der Vorgeschichte als *nit so gar überflüssig reich* (KSR, S. 8, Z. 24f.) beschrieben, sieht sie das Vermögen der Familie offenbar als das ihrige an und lässt sich von Gottlieb nicht verbieten, es ihrem Gutdünken entsprechend auszugeben. Erst als das Geld vertan ist – Fridbert kann nur dank der Gönnerschaft des Hochmeisters an die Universität geschickt werden –, spricht der Ritter ein Machtwort, verstößt den leiblichen Sohn und setzt den angenommenen an dessen Stelle. Damit ist die Insubordination der Mutter zu guter Letzt unterbunden, alle ihre Einwirkungsmöglichkeiten auf den Sohn blockiert, und nicht wenig später stirbt sie am Kummer über den Verlust des Kindes (vgl. KSR, S. 43, Z. 20–26). Über Gottlieb berichtet der Text, ohne genauere Angaben über den Grund zu machen, keine weitere Ehe eingehen zu wollen – womit die Zeugung eines weiteren leiblichen Erben ausgeschlossen wird. Würde der *Knabenspiegl* an dieser Stelle enden, hätte das Scheitern von Wilbalds Erziehung also den finanziellen und genealogischen Ruin Gottliebs zur Folge. Zu dessen Mitverantwortung an dieser Entwicklung, die vor allem in der merkwürdig anmutenden Passivität der Figur begründet scheint – so findet an keiner Stelle der Kindheitsgeschichte eine direkte Interaktion zwischen Vater und Sohn statt, Gottlieb spricht häufig über, aber nie mit dem Sohn,¹⁹⁶⁰ und der viel beschworene Auftrag zu Strenge und Züchtigung wird immer an externe Instanzen delegiert, ihr Einhalten aber nicht kontrolliert¹⁹⁶¹ – äußern sich weder der Erzähler noch eine

1959 Es ist einschränkend anzumerken, dass Concordia den Sohn an immerhin einer Stelle durchaus zum Gehorsam gegenüber dem Vater ermahnt (vgl. KSR, S. 29, Z. 3–8). Schon im nächsten Atemzug aber unterminiert sie selbst den väterlichen Befehl, wenn sie verspricht, die Verfügungsgewalt des Hauslehrers, also des väterlichen Delegaten, einzuschränken.

1960 Besonders eigentümlich muten jene Gespräche an, in denen der Vater mit einer der anderen Erziehungsinstanzen über das Fehlverhalten des Sohnes spricht, während dieser anwesend ist und mithört (vgl. KSR, S. 25, Z. 28–S. 26, Z. 36), oder er ein Fehlverhalten des Sohnes beobachtet, und, statt ihn dafür zu tadeln oder zu bestrafen, nur seufzt und über die Ironie des Schicksals zu reflektieren beginnt: *der Vatter semlicher seines sons geberden wol wargenommen hat / darvon ihm das hertz im leib heimlich weinet / mit einem schweren seufftzen gen himmel sehend / und mit schmerz gedennen thet [...]* (KSR, S. 25, Z. 8–11).

1961 Es muss schon als auffällig angesehen werden, dass die als wichtigstes Erziehungsmittel propagierte Rute nicht ein einziges Mal aktiv zum Einsatz gebracht wird (als Felix Wilbald

der Figuren, wie erwähnt, mit einem Wort. Es ist offensichtlich, dass die Vaterfigur als Instanz letztgültiger Autorität und Wertungsmacht, also in seiner Rolle als Vertreter der »gesellschaftliche[n] Norm«¹⁹⁶², nicht angetastet werden soll. Dadurch entsteht jedoch eine Inkonsistenz zwischen Gesagtem und Gezeigtem, die sich nicht wirklich auflösen lässt. Auch in diesem Zusammenhang zeigt der Vergleich mit dem *Knabenspiegel*-Spiel eine interessante Abweichung in der Werkkonzeption. Im Spiel nämlich wird das Hauptaugenmerk der Erzählung auf das Ringen der Erziehungsinstanzen um Wilbald gelegt und sich minutiös mit der Problemlage und den einzelnen Positionen der Akteure im Erziehungsfeld beschäftigt – Wilbalds Abstieg und späterer gesellschaftlichen Restitution dagegen kommt nur sehr geringe Aufmerksamkeit zu. Diese veränderte Schwerpunktsetzung zeigt sich schon am sehr unterschiedlichen quantitativen Verhältnis von Kindheitsgeschichte und Gesamttext in den beiden Bearbeitungen. Während im *Knabenspiegel*-Roman etwa ein Fünftel des Textes auf die Erzählung von der Geburt Fridberts und Wilbalds bis zur Episode in der Taverne aufgewendet wird, nimmt dieser Teil der Handlung, der noch dazu nicht mit der Geburt, sondern erst der Einschulung der Jungen einsetzt, im *Knabenspiegel*-Spiel knapp sechzig Prozent des Gesamtumfangs ein.¹⁹⁶³ Für die Charakterzeichnung des Vaters in der dramatisierten Fassung ist das deswegen von Bedeutung, weil so auch ihm und seinen erzieherischen Bemühungen im Spiel sehr viel mehr Platz eingeräumt werden kann. Hier wird er als das ganze Gegenteil des oft passiv wirkenden Vaters der Romanversion dargestellt. Er steht ständig mit den von ihm eingesetzten Erziehungsakteuren des Sohnes in Verbindung, spricht sowohl mit dem Schul- als auch dem Hauslehrer und fordert immer wieder die Einhaltung seiner Erziehungsmaximen ein. Anders als im Roman erfährt er außerdem schon sehr früh von den Transgressionen des Sohnes, da er ihn nach einem verzehten Tag im Wirtshaus betrunken auf der Straße antrifft und auf sein Nachfragen erfährt, dass Wilbald neuerdings mit dem stadtbekannten Tunichtgut Lothar verkehrt (vgl. KSS, vv. 491–515). Schon hier appelliert Gottlieb eindringlich an den Sohn, dessen *boese gselschafft* (KSS, vv. 507) zu meiden. Damit lässt er es auch nicht bewenden – der Vorfall veranlasst ihn, Felix scharf zurechtzuweisen und an seine Pflichten zu erinnern (vgl. KSS, vv. 683–737), außerdem Rücksprache mit dem Schullehrer über die Befähigung und das Pflichtbewusstsein des jungen Hauslehrers zu halten (vgl. KSS, vv. 739–901). Als ihm der Schulmeister daraufhin bestätigt, Wilbald sei durch den Einfluss des

aus der Taverne holen soll, hat er zwar eine Rute dabei, noch bevor er dem renitenten Zögling aber auch nur die Hosen herunterziehen kann, hat der ihm schon ein Messer in den Schenkel gestochen).

1962 Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 34.

1963 1918 der insgesamt 3238 Verse des Spiels entfallen auf die Kindheitsgeschichte (vgl. vv. 79–1996).

Metzgerjungen vom rechten Weg abgekommen, obwohl Felix sein Möglichstes getan habe, ihn in Gottliebs Sinne zu erziehen, kommt es zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Ritter und seiner Ehefrau, in der Gottlieb deutlich macht, dass Lothar ihm nicht mehr ins Haus zu kommen habe (vgl. KSS, vv. 956–959) und er Concordias nachsichtigen Erziehungsstil nicht dulden werde:

Concordia schwig zuo den sachen
 Mein Son den will ich der maß ziehen
 Das er muoß schand und laster fliehen
 (KSS, vv. 963–965)

Es kommt zu einer weiteren direkten Konfrontation zwischen Vater und Sohn (vgl. KSS, vv. 972–1116), in der Gottlieb auf die drohenden Konsequenzen von Wilbalds Verhalten hinweist und ihn mehrfach auffordert, sich von Lothar fernzuhalten:

Merck mich Wilbald ich will glat nit
 Das du dich sein mer nemest an
 Wilt mich für einen Vatter han
 So denck hinfürt dein leben lang
 Des Lottars gentzlich mueßig gang
 (KSS, vv. 1091–1095)

Wilbald jedoch zeigt sich den Lehren und Anweisungen seines Vaters gegenüber vollkommen uneinsichtig. Er artikuliert deutlich, dass er die väterliche Einschätzung Lothars für überzogen und falsch hält und dass er keineswegs gedenke, sich zukünftig von ihm fernzuhalten. Tatsächlich ist das Erste, was er nach der Auseinandersetzung mit dem Vater tut, sich wieder mit Lothar zu treffen, den er aufgrund von dessen geschickten Manipulationen für seinen einzigen wahren Freund hält. Der Vater bleibt ratlos zurück und wendet sich zunächst an die Mutter, dann an Felix und schließlich den Schulmeister um Unterstützung.

Der Unterschied zwischen den Darstellungen der Vaterfiguren in *Knabenspiegel*-Roman und -Spiel sollte deutlich geworden sein. Trotz des von ihm eingesetzten Personals, an das ein Gutteil der Erziehung eigentlich delegiert ist, involviert sich der Vater in der Dramenbearbeitung aktiv in das Erziehungs-geschehen, tritt immer wieder selbst mit dem Sohn in Interaktion und beschließt mehrfach, dass er besser selbst Maßnahmen zur Sicherung der Erziehungsabsichten ergreifen sollte, als andere Personen in seinem Namen vorzuschicken (*Aber wann ichs bedencke lang / Ists best das ich selb zuo im gang / Und sags im gar ernstlicher weiß* [KSS, vv. 1832–1835]). Der Vater der Prosaversion dagegen involviert sich nur insoweit, als er seinen Erziehungsdelegaten Felix immer wieder an die Erfüllung seines Erziehungsauftrags gemahnt und ihm Anweisungen zum Umgang mit Wilbald erteilt. Selbst als er von einem Bekannten erfährt, sein Sohn würde sich am helllichten Tag in einer Taverne betrinken und dem Glückspiel

frönen, tritt er erst in Aktion, um Wilbald zur Rechenschaft zu ziehen, als sowohl der Reitknecht als auch Felix, der zudem einen Messerstichverletzung durch seinen unwilligen Zögling davongetragen hat, an der Aufgabe gescheitert sind (vgl. KSR, S. 34, Z. 33-S. 35, Z. 4). Das Ergebnis der verschiedenen väterlichen Vorgehensweisen von Roman und Spiel ist letztlich aber natürlich dasselbe – Wilbald ist durch keine der Einwirkungsstrategien, sei sie von Fridbert, Felix, Schullehrer oder Vater gesetzt, von der Einflussnahme Lothars abzuziehen. Hier zeigt sich Wolfgang Sünkels Einschätzung der Gleichrangigkeit der Teiltätigkeiten von Vermittlung und Aneignung hinsichtlich ihrer Bedeutung im Prozess der intergenerationellen Weitergabe bestätigt. Ohne die Kooperation des Zöglings, seine Bereitschaft zur Aneignung des Erziehungsgegenstands, sind die Einwirkungsversuche der Erziehenden zum Scheitern verurteilt. Es obliegt dem Zögling, wem er im Prozess der Erziehung Relevanz bei seiner Aneignungstätigkeit zugesteht.¹⁹⁶⁴ Wilbald wird als vollkommen unzugänglich für die Anweisungen des Vaters gezeigt, während er Lothars Lehren hochrezeptiv und aufnahmewillig gegenübersteht.

Das Problem der eingeschränkten Verfügungsgewalt Gottliebs zeigt sich im Vergleich von Roman und Spiel dementsprechend verschoben. Während die Prosafassung den die Erziehungsaufgabe stark delegierenden Vater in erster Linie als an seinem renitenten Haushalt gescheitert darstellt – zu einer direkten Auseinandersetzungen zwischen Vater und Sohn kommt es schließlich gar nicht –, wird im *Knabenspiegel*-Spiel, obwohl es den Aspekt der haushalts-internen Konflikte, so muss dazugesagt werden, durchaus auch beinhaltet, deutlich mehr Gewicht auf das Ringen der konkurrierenden Erziehungsinstanzen um das Subjekt der Aneignung gelegt und der totale Autoritätsverlust und die Machtlosigkeit des Vaters angesichts der Manipulationskraft und Sogwirkung des antagonistischen Mitzöglings demonstriert. Für die Konzeption der Figur des Lothar bedeutet das im Umkehrschluss, dass im Spiel seine Wirkmacht noch deutlicher herausgestellt wird als im Roman, da er mit dem Vater als direktem Gegenspieler mit der obersten erzieherischen Autorität in Konkurrenz tritt. Auch Michael Mecklenburg hat angemerkt, dass das *Knabenspiegel*-Spiel sehr viel deutlicher als der Roman seine »Fokussierung auf Lottarius« richte, ihn »von Anfang an« als »eine[] eigenständigen Figur mit einer klaren Motivation und entsprechenden Reflexionen« konzipiere, um, wie er vermutet, »die von dem Verführer ausgehenden Gefahren möglichst deutlich vor Augen«¹⁹⁶⁵ zu stellen. Bezieht man diese Einschätzung in die vorausgegangenen Überlegungen zur Erziehungssituation im *Knabenspiegel*-Roman mit ein, könnte man durchaus zu dem Schluss kommen, dass die Prosabearbeitung besonders die innerfamiliäre

1964 Vgl. Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 128.

1965 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 71.

Situation und die dort potentiell auftretenden Konfliktkonstellationen in den Mittelpunkt der Betrachtungen rückt (und also den Aspekt der *zertliche[n] weiche[n] unstraffbare[n] ufferziehung* [KSR, S. 13, Z. 13f.] stark zu machen versucht), während es der Dramabearbeitung stärker um die Herausarbeitung des zweiten Aspekts potentieller Gefährdung der Vertreter der heranwachsenden Generation gelegen ist – die Bedrohung durch *halsstarrige[] boese[] geselschafft* (KSR, S. 13, Z. 15f.).¹⁹⁶⁶ Bevor in dieser Frage zu einem eindeutigen Urteil gelangt werden kann, muss aber erst die in der bisherigen Analyse der Erziehungssituation noch weitgehend unbeachtet gebliebene, da als einzige autonom, also nicht im Auftrag beziehungsweise unter der Aufsicht des Vaters handelnde Erzieherfigur Lothar einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Der Metzgerssohn Lothar¹⁹⁶⁷ gehört genau wie Felix zur selben Kohorte wie Wilbald und Fridbert, wobei sich der Roman auch bei ihm zu seinem genauen Alter nicht äußert. Er gehört also zur Kategorie der Mitzöglinge und wird als das besonders widersetzliche Mitglied einer ganzen Gruppe *üppige[r] knaben* (KSR, S. 18, Z. 4) vorgestellt, in deren Gesellschaft sich Wilbald gerne begibt. Der Erzähler berichtet bei der Einführung der Figur, Lothar sei *ein ungezogen vogel und mer dann andre in aller boßheit geuebt und erfahren* (KSR, S. 18, Z. 8). Er *befleißigt sich aller guoten stück als mit liegen / triegen / schlecken / und stelen / und was er dann also überkommen moecht / was an der stet verspylet* (KSR, S. 18, Z. 12–14). Wilbalds Erziehung zu Laster und antisozialem Verhalten wird also

1966 Für eine solche divergierende Schwerpunktsetzung spricht auch, dass der Roman in seinem Eingang Fridbert und Wilbald als die zentralen Exempelfiguren herausstellt (*Ein schoen kurtzwylyges Buochlein / Von zweyen Jungen Knaben / Einer eines Ritters / der ander eines Bawren Son*), während der Titel der Dramabearbeitung von einem *schoene[n] Kürtzweilich[n] Spyl von Zweyen Jungen Knaben* spricht, *Einer so wol gezogen und aber von einem boesen verlotterten Jungen verfuert*. Auch der Kommentar des Argumentators, der nach dem ersten Akt eingeschoben wird, macht Lothar und Wilbald als Hauptfigur stark: *Nempt acht so wert ir sehen baldt / Des gantzen spils grund und inhalt / Wie es dem Lottar würt ergon / Und was boeß geselschafft gibt für lon* (KSS, vv. 2155–2158).

1967 Die Figur des Metzgers oder des Metzgerssohnes, der häufig zumindest eine ambivalente Qualität zukommt, scheint die Fantasie der Autoren der Frühen Neuzeit immer wieder verstärkt in Beschlag genommen zu haben. In Elisabeth von Nassau-Saarbrückens *Huge Scheffel* ist der Titelheld und spätere König von Frankreich väterlicherseits zwar Sohn eines Ritters, mütterlicherseits aber *metzlers geslechte* (Königin Sibille. *Huge Scheffel*. Editionen, Kommentare und Erschließungen. Hg. v. Bernd Bastert, Ute von Bloch. Unter Mitarb. v. Lina Herz, Silke Winst. Berlin 2018. [=Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. 57.] S. 83, Z. 9). Nachdem er das Vermögen des Vaters verprasst hat, macht er seiner Herkunft alle Ehre und metzelt sich im wahrsten Sinne des Wortes in hundertten Kämpfen auf den französischen Thron. Ebenfalls in einer zwielichtigen Perspektive lässt eine Geschichte aus Wickrams *Rollwagenbüchlein* den Beruf des Metzgers erscheinen, in der ein sechsjähriger Knabe seinen Spielgefährten abschachtet, weil er in einem Spiel die Rolle des Metzgers, das andere Kind die der Sau übernimmt (vgl. Georg Wickram: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 7. *Rollwagenbüchlein*. Berlin 1973. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] S. 141).

von einem Meister seines Faches angeleitet. Dass der Text Lothars Einflussnahme auf Wilbalds Verhalten tatsächlich als einen Erziehungsvorgang beschreibt, lässt sich dabei anhand des verwendeten Vokabulars plausibel machen. So werden Lothars Anweisungen zur Beschaffung elterlichen Vermögens durch Schnorrerei, durchaus aber auch Diebstahl, zum Umgang mit den Mitzöglingen und zum Alkoholkonsum ausdrücklich als *rhat* (KSR, S. 30, Z. 23) und *leer* (KSR, S. 31, Z. 3) bezeichnet, die Einübung der Fähigkeiten *liegen / triegen / schlecken und stelen* (KSR, S. 31, Z. 6f.) als *undericht geben* (KSR, S. 30, Z. 12) und ihre Aneignung als *ueben* (KSR, S. 31, 7) und lernen (vgl. KSR, S. 31, 8). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass Lothar seiner Lastererziehung gängige Erziehungsgrundsätze zugrunde legt. So erklärt er Wilbald gegenüber, sie müssten sich schon in jugendlichem Alter im Alkoholkonsum üben, um als erwachsene Männer trinkfest zu sein und der Maßgabe der vorhergehenden Generation entsprechen zu können:

»[...] wo wir uns nit zuo zeiten in den weinheusern und bierheusern finden lon / muessen wir von andren jungen gesellen und knaben unsers gleichen verachtet sein / wie du dann selb sehen und speuren magst / so dann mir zuo mannlichen alter kummen / hand mir weder wein noch bier in gewonheit zuo trincken / uns so bald einer in ein glas oder krausen gutzet / ist im schon der dürmel im kopff / darumb gebürt uns so wir anderst der jetzigen welt nachvolgen woellen / muessend wir uns auch nach deren richten« (KSR, S. 31, Z. 29-S. 31, Z. 2)

Lothar beruft sich also auf die gängige Erziehungsmaxime der »Effizienz früher Prägung«¹⁹⁶⁸, argumentiert aber auch mit dem Respekt der *peer group* und der Verantwortung der heranwachsenden Generation, später die Fußstapfen der Vorgänger ausfüllen, also den erreichten Stand der [Trink-]Kultur, um es etwas überspitzt zu formulieren, aufrecht erhalten zu können. Wickrams Darstellung der Verführungspraktiken des Metzgersohnes entbehrt hier natürlich nicht einer gewissen Ironie und erinnert an parodistische Didaxen, die, wie das *Tüfels Segi* oder die *Winsbecke-Parodie*¹⁹⁶⁹, in der Tradition des Motivs der Verkehrten Welt stehen.¹⁹⁷⁰ Das wird auch an der Beschreibung der Reaktion Wilbalds auf die

1968 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 57.

1969 Schon die *Winsbecke-Parodie* widmete zumindest eine der heute überlieferten Strophen der Aufforderung zu exzessivem Alkoholkonsum (vgl. Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant. Hg. v. Albert Letzmann. 3., neu bearb. Aufl. v. Ingo Reiffenstein. Tübingen 1962, v. 40,4–10; dazu auch Hofmeister, *Literarische Provokation*, 1991, S. 19), an die Lothars Worte deutlich erinnern.

1970 Zu Funktion und verschiedenen Ausprägungen parodistischer Didaxen vgl. Hannes Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 1978, S. 202f.; ausführlich zur *Winsbecke-Parodie* inklusive einer Übersetzung der erhaltenen Strophen und eines textkritischen Kommentars vgl. Hofmeister, *Literarische Provokation*, 1991, S. 1–24; zur Verwendung des Topos der verkehrten Welt in der Literatur der Frühen Neuzeit vgl. Martin, *Ungezogene Kinder*, 2008, S. 31; Kalkofen, *Die verkehrten Welten*, 1999, S. 159–197; Kabus, *Verkehrte Welt*, 1993;

Lehren Lothars deutlich, wenn es heißt, er habe *mit ganzem ernst der guoten und getreüwen leer Lottari* gelauscht, *welch im auch zuolest grossen nütz bracht* (KSR, S. 31, Z. 2–4). Neben der stark ironischen Färbung, die der invertierten Erziehung durch Lothar zukommt, weist Wickram aber durchaus auch auf die »Pervertierung« der gesellschaftlichen Kreise hin, in denen die beiden Jungen sich bewegen, und in denen »eine gute Reputation nicht an Tugend, sondern an Laster gebunden ist«¹⁹⁷¹, nicht Abstinenz, sondern Trinkfestigkeit Auszeichnung begründet. Auf diesen Kunstgriff Wickramscher Gesellschaftskritik hat Jutta Eming schon im Zusammenhang ihrer Überlegungen zu den »kleinen Spielen« des Autors, die zeitlich deutlich vor dem *Knabenspiegel*-Roman entstanden sind, hingewiesen. Auch im *Trewen Eckart* gehe es »um einen aus den Fugen geratenen sozialen Zusammenhang, in dem der Einzelne sich der Pflichten gegenüber Familie und Stand nicht mehr bewusst ist«¹⁹⁷².

Die kritisch-ironische Brechung der Einflussnahme Lothars auf den Mitzögling darf meiner Ansicht nach aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier nichtsdestotrotz ein Prozess intragenerationeller Vermittlung und Aneignung dargestellt wird, der die sittliche Kehrtwende Wilbalds zwar nicht auslöst, ihr aber inhaltlich erst Substanz verleiht. Durch Lothars Vermittlung werden Wilbalds Spieltrieb und sein Hang zum Ungehorsam durch echtes antisoziales Verhalten angereichert, lernt der Rittersohn zu stehlen, trinken, lügen, manipulieren und schreckt letztlich, wie die Episode um die Verletzung des Hauslehrers zeigt, auch vor einem Gewaltverbrechen¹⁹⁷³ nicht zurück. Dabei hat der von außen in die väterlich gelenkte Erziehungssituation eintretende, mit subversivem Potential reichlich ausgestattete Erziehungsantipode Lothar aber, daran sei noch einmal erinnert, deswegen so leichtes Spiel bei der Korruption des Mitzöglings, weil das familiäre Gefüge aufgrund gegenläufiger Erziehungsvorstellungen bereits erste Anzeichen von Dysfunktionalität aufweist.¹⁹⁷⁴ So heißt es im Text, noch bevor Lothar das erste Mal auftritt:

Dem halstarck so Wilbaldo von seiner Muoter gegeben / hat er bald zuo hertzen gefas-
set / seines zucht und schuolmeisters straff und warnung wenig mer zuo hertzen gefas-
set / also mit anderen üppigen knaben als mer geselschafft gehabt (KSR, S. 18, Z. 1–4)

Die nachsichtige Erziehung der Mutter untergräbt *forcht* und *scham*, was zu Ungehorsam gegenüber dem Hauslehrer führt, und macht damit Lothars Zugriff

Brinker-von der Heyde, *Verkehrte Welten*, 1990, S. 178–191; Beinssen-Hesse, *Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt*, 1987, S. 63–75; Schwarz, *Verkehrte Welt*, 1986, S. 193–213.

1971 Eming, *Die performativen Anfänge*, 2007, S. 50.

1972 Ebd., S. 51.

1973 Zur Ersetzung von *aventure* durch Verbrechen Geschichten im Oeuvre Wickrams vgl. Braun, *Wickrams Verbrechen Geschichten*, 2007, S. 313–331.

1974 Ähnlich Schmitt, *Historische Situierung*, 2006, S. 14.

auf Wilbald erst möglich. So auch Michael Mecklenburg: »Willbaldus lernt ihn [Lothar] kennen, weil er von selber auf die schiefe Bahn geraten ist und absichtlich die schlechte Gesellschaft sucht, in der er«¹⁹⁷⁵ auf den Metzgersjungen trifft. Weshalb aber Lothar überhaupt ein gesteigertes Interesse an Wilbald entwickelt, was ihn also gegen alle Widerstände des affirmativ gezeichneten Erziehungspersonals motiviert, den Mitzögling einer Umerziehung zu unterziehen, dazu erfahren wir im Text nicht mehr, als die Aussage aus der Vorrede, Charakteren von Lothars *art*, seiner natürlichen Veranlagung, widerstrebe es, wenn ihre männlichen Altersgenossen *iren aelter gehorsammen*, und wiesen sie deswegen *auff alle büberey, schand und laster* (KSR, S. 6, Z. 4f). Der »Motor« des »Typus des Bösen« ist die »Verführung des Schwankenden«¹⁹⁷⁶, »die Freude daran [...], andere Jungen zu verderben«¹⁹⁷⁷. Wenn man so weit gehen möchte, aus dieser Erläuterung Wickrams eine eigenständige Erziehungsabsicht des Metzgerssohnes abzuleiten,¹⁹⁷⁸ so scheint es sich dabei um die Invertierung dessen zu handeln, was Erziehung eigentlich bezweckt, nämlich die Befähigung eines Individuums, auf Basis der vermittelten Aneignung eines subjektspezifischen Sets nicht-genetischer Tätigkeitsdispositionen, »die gesellschaftlich [von ihm] geforderten Tätigkeiten sachgerecht und erfolgreich auszuüben«¹⁹⁷⁹. Lothars Einwirkungen auf Wilbald ermächtigen den Zögling nicht, die ihm zugedachte Stellung in der Gesellschaft einzunehmen, sie setzen ihn im Gegenteil außerstande, sich im Kreise seiner Standesgenossen auch nur zu bewegen, geschweige denn, dass sie ihm ermöglichen würden, eine seiner Abkunft angemessene gesellschaftliche Position einzunehmen. Das demonstriert eine Episode am Hof des hessischen Landgrafen in Kassel (vgl. KSR, S. 39, Z. 4–9), an dem die beiden jungen Männer auf ihrem Weg nach Antwerpen vorbeikommen. Obwohl beide in standesgemäßer Kleidung auftreten, werden sie sofort als nicht der adeligen Gesellschaft zugehörig erkannt, *dann sie sich der hoffweiß nit wußten zuo gebrauchen – sie hatten sich mer auff bueberey und boßheit geuebet*. Obwohl sie über Mittel, Ausstattung und im Falle Wilbalds auch über die standesgemäße Herkunft verfügen, werden sie ob der fehlenden Umgangsformen als subversive

1975 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 61.

1976 Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 851.

1977 Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 62.

1978 Es soll nicht bestritten werden, dass es sich bei der Verführer-Figur Lothar der Romanbearbeitung vorwiegend um einen »episch-technischen Charakter« handelt, dem »kein roman-immanentes Eigenleben zugedacht« ist und der seine »epische Funktion [...] aus dem Stand und der Notwendigkeit der Erzählung« generiert, wie sie Hans-Gert Roloff in seiner Figurentypologie für einen Großteil des Wickramschen Personals stark gemacht hat (*Typologie der epischen Figuren*, 2007, S. 291). Es scheint aber doch möglich, Lothar als durch seinen Charaktertypus motiviert zu verstehen.

1979 Sünkel, *Erziehungsbegriff*, 2013, S. 41.

Elemente aus der Gesellschaft ausgeschlossen.¹⁹⁸⁰ Zu der Erkenntnis des entmächtigenden Einflusses, den Lothar auf ihn hat, gelangt Wilbald allerdings erst deutlich später. So reflektiert er, nachdem ihm das teure Leben in Antwerpen sein ganzes Vermögen gekostet und der Wirt ihn und Lothar auf die Straße gesetzt hat, über seine missliche Lage als eine Konsequenz seiner Freundschaft mit dem Metzgersohn:

Ach mir armen verloßnen jüngling / wo soll ich auß / arbeiten hab ich nit gewont / mein schreiben / lesen ist mir empfallen / kein Herr würt mich annemen / in armuot und ellend muoß ich ein zeit verzeren / sterben wer mir geheürer dann laeben / O Lottari Lottara / wie hastu uns beide so gar übel außgebeützet (KSR, S. 51, Z. 10–15)

Nachdem Wilbald seine Jugendjahre unter der Anleitung Lothars verbracht und dabei das im Rahmen seiner schulischen Ausbildung bereits erworbene, potentiell monetarisierbare Handlungswissen wieder eingebüßt hat, sieht er sich, auf sich allein gestellt, nicht zu einer autonomen, gesellschaftskonformen¹⁹⁸¹ Existenzsicherung imstande. Tatsächlich muss der Rittersohn erst an den Rand des Hungertods geraten (vgl. KSR, S. 60, Z. 12f.), bis er sich zur Aufnahme einer niedrigen Tätigkeit wie der eines Hirten durchringen kann. Lange Zeit vagabundiert er ziellos durch die Lande, immer in der Hoffnung, durch einen »Boten [in] Kontakt zu seiner Mutter«¹⁹⁸² zu treten und sie weiterhin um finanzielle Unterstützung zu bitten – nicht wissend, dass sie bereits verstorben ist. Dabei muss er sich ständig vor dem Zugriff einer speziellen Brabanter Reiterstaffel fürchten, die dazu abgestellt ist, arbeitsscheues Gesindel im Land aufzugreifen und zu henken (vgl. KSR, S. 59, Z. 4–S. 60, Z. 14). Besonders deutlich aber wird die Kluft zwischen gesellschaftlicher Normvorgabe und Wilbalds Unvermögen, sich entsprechend seinem Status als jungem gesunden Mann in arbeitsfähigem Alter zu verhalten, wenn er, um Almosen bittend, von seinen Mitmenschen mit dem Hinweis zurückgewiesen wird, er wäre *doch jung und starck / warumb er nit arbeitet* (KSR, S. 60, Z. 8). Lothar ist es also nicht nur gelungen, Wilbalds Erziehung ab einem bestimmten Zeitpunkt zu unterbrechen, sondern sie auch so zu überschreiben, dass seine Integration in die Gesellschaft quasi verunmöglicht wird. Wenn er sich letztlich doch durchringen kann, sich bei einem Bauern als Hirte zu verdingen, geht er damit einer Beschäftigung nach, deren Voraussetzung sich in körperlicher und geistiger Anwesenheit zu erschöpfen scheint. Seine

1980 Zu der beschriebenen Episode vgl. auch Naumann, *Erziehung und Lehre*, 1942, S. 64f.

1981 Tatsächlich zieht Wilbald, anders als Lothar – hier erweisen sich seine Unterweisungen als wirkungslos –, eine kriminelle Existenzsicherung zu keinem Zeitpunkt seines gesellschaftlichen Abstiegs in Betracht, wenn er sich auch, wie die Episode um die vom Wolfsrudel gerissene Schafsherde deutlich zeigt, zunächst auch nicht gerade als prinzipienfester Charakter erweist (vgl. KSR, S. 66–69), der bereit ist, die Konsequenzen seiner Handlungen zu tragen.

1982 Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 855.

Befähigung zur Existenzsicherung wird auf die Minimalvorgabe menschlicher Kultivierung geschrumpft gezeigt – wobei er auch daran scheitert, wenn er in der Mittagshitze ein- und so den Angriff eines Wolfsrudels auf seine Herde verschläft (vgl. KSR, S. 66, Z. 23–67, S. 4).

Ob aber bei Lothars Einwirkungen auf Wilbald tatsächlich von einem planmäßigen, absichtsvollen Vorgehen auszugehen ist, dazu äußert der Text sich nicht. Es wird allerdings als ausgesprochen strategisch inszeniert. Nicht nur sieht Lothars Verführung die Vermittlung lasterhafter ›Lerninhalte‹ vor, er führt auch bewusst und zielgerichtet, so scheint es zumindest, die Störung anderer, ihm entgegengesetzter Einwirkungsquellen herbei, isoliert Wilbald sukzessive und verhindert damit in letzter Konsequenz die Aneignung sozialkonformer Kenntnisse, Fähigkeiten und Motive. Dabei geht er, wie erwähnt, sehr durchdacht vor. Indem er den Standesunterschied zwischen Wilbald und seinen Mitzöglingen ausnutzt, gelingt es ihm nicht nur, einen Keil zwischen die beiden Ziehbrüder zu treiben, sondern ihn auf Basis einer ihm vorgegaukelten Überlegenheit ganz aus dem Zusammenhang seiner tugendhaften Mitzöglinge zu lösen. In einer Auseinandersetzung zwischen Lothar und Fridbert um das Vorrecht auf die Gesellschaft Wilbalds demütigt der reiche Metzgersjunge den Bauernsohn mit dem Vorwurf, sich über seine niedrige Geburt erheben zu wollen. Geschickt hakt er dabei in Fridberts Drohung ein, er werde seinen Vater und seine Mutter, gemeint sind Gottlieb und Concordia, von den üblen Machenschaften Lothars unterrichten, sollte der nicht davon absehen, Wilbald zu umgarnen und zu verführen (vgl. KSR, S. 18, Z. 19–27). Das bietet Lothar eine gute Gelegenheit, Fridberts bäuerliche Herkunft zu verhöhnen – er solle ruhig *hinauß auff den meyerhoff zuo [s]einem vater* gehen, den werde er *finden mit einem mistkroppfen / oder mit einer hewgabel / das seind seine Ritterliche wafen* (KSR, S. 18, Z. 35–S. 19, Z. 1) – und damit auf Fridberts vermeintliche Vermessenheit anzuspielen, sich über die Zieheltern mit Wilbald auf eine Stufe zu stellen. Fridbert zieht sich beschämt zurück und überlegt sogar, den Haushalt Gottliebs zu verlassen und anderweitig sein Glück zu versuchen, was aber durch die Intervention des Hauslehrers verhindert wird (vgl. KSR, S. 21, 33–22,14).¹⁹⁸³ Lothar wäre aber beinahe mit einem Schlag der vollkommene Abbruch dieser Verbindung gelungen. Stattdessen nutzt er seinen Einfluss auf Wilbald und bestärkt ihn in der Auffassung, er sei etwas Besseres als der Ziehbruder und müsse dementsprechend behandelt werden. Lothar selbst sei sich des Standesunterschieds stets

1983 Die im *Knabenspiegel* abgewiesene Alternative realisiert sich im *Goldtfaden*, wenn Fridberts Parallelfigur Leufriid, ebenso ein begabter Bauernsohn, nach den Intrigen seines adligen Schulkollegen und Gegenspielers die Ziehfamilie verlässt und so seinen Weg der Bewährung in der Welt beginnt (vgl. Georg Wickram: Sämtliche Werke. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 5. Der Goldtfaden. Berlin, New York 1968. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] S. 14, Z. 16–19).

bewusst, er würde es sich nie einfallen lassen, sich und den Freund als gleichrangig anzusehen, sondern empfinde sich eher in der Rolle eines Untergebenen:

so mir dann beid zuo manbaren Jaren kummen / wil ich dein diener sein / und was du mich heisest / gebütest / ermanest soll zuostund von mir erstattet werden. Dann in dein dienstbarkeit hab ich mich schon jetzt ergeben / gebeüt / heiß mich gleich jetzt was du von mir haben wilt / du solt meine willige dienst erfahren (KSR, S. 20, Z. 18–23)

Lothars Manipulationsversuche zeitigen den gewünschten Effekt – Wilbald fühlt sich geschmeichelt und in seiner übersteigerten Selbsteinschätzung bestätigt. *darumb so fing er an von disem tag / sich fast wider Fridberten zuo setzen / und wollte im gar nicht gefallen was er anfang* (KSR, S. 20, Z. 33–35).¹⁹⁸⁴

Es fällt auf, welch großes Anliegen es Lothar zu sein scheint, die Verbindungen zu den affirmativ gezeichneten Mitzöglingen zu stören. Nicht nur reagiert er, wie gezeigt wurde, auf Fridberts Aufforderung, von seinem *liebsten bruder und gesellen* (KSR, S. 18, Z. 20f.) abzulassen,¹⁹⁸⁵ mit rigoroser Unterminierung des Ziehbruders, ebenso ermahnt er Wilbald mehrfach, sich *mit gantzem ernst wider des bawren son*, gemeint ist hier der ebenfalls aus bauerlichen Verhältnissen stammende Felix, *[zu] streüssen* (KSR, S. 30, Z. 17f.). Offenbar ist er sich der Gefahr, die die beiden für seine Erziehungsagenda darstellen, genauso bewusst, wie es umgekehrt der Fall ist. Direkte Angriffe auf die intergenerationellen Erziehungsinstanzen dagegen unternimmt Lothar im *Knabenspiegel*-Roman nicht.¹⁹⁸⁶ Als seine Gegenspieler sieht er ganz deutlich Fridbert und Felix an, was im Grunde auch zum Befund der geringen direkten Involviertheit des Vaters in die Erziehung des Sohnes passt. Auch gegen die Mutter zieht Lothar nicht zu Felde, sondern sieht sie eher als Instrument zur Abwehr der Einwirkungsversuche des Hauslehrers (vgl. KSR, S. 30, Z. 14–16) und potentielle Geldquelle, die anzuzapfen er Wilbald schon früh nahelegt (vgl. KSR, S. 30, Z. 20f.). Nichtsdestotrotz nutzt er die erste Gelegenheit, die sich ihm bietet, Wilbald dahingehend anzuleiten, sich gänzlich aus dem Familienzusammenhang zu lösen. Nach der Messerattacke auf Felix werden zwar beide Jungen als *[i]n grossen aengsten* (KSR,

1984 Vgl. zu der Szene auch Christ, *Literarischer Text*, 1974, S. 28.

1985 In Fridberts späterer Rekapitulation der Auseinandersetzung zwischen ihm und Lothar fällt auf, dass die Zögling-Zögling-Interaktion zwischen Lothar und Fridbert ganz klar als erzieherischer Einwirkungsversuch Fridberts zu lesen ist. So erklärt er dem Ziehvater, der sich nach dem Grund für die Zwistigkeiten zwischen den Brüdern erkundigt, er habe Lothar *mit worten gestrafft* (KSR, S. 24, Z. 3f.) – eine Wendung, die mehrfach im Kontext erzieherischer Maßregelung verwendet wird, so beispielsweise, wenn Felix Wilbald wegen seines nachlassenden Lerneifers zurechtweist (vgl. KSR, S. 15, Z. 20). Felix muss außerdem zugeben, dass er dem Metzgerjungen vollkommen unterlegen ist, der ihn *mit treuworten dermassen angefahren* habe, dass er ihm *als dem sterckisten hab muessen platz geben* (KSR, S. 24, Z. 7–9).

1986 Ganz anders in der dramatisierten Fassung, in der er sich sogar den Tod aller Vertreter der vermittelnden Generation wünscht, auch den seiner eigenen Eltern (KSS, vv. 1179–1186).

S. 35, Z. 10) befindlich bezeichnet, Lothar kann aber sofort mit einem Plan aufwarten, wie nun weiter vorzugehen sei und schlägt vor, Posen möglichst unverzüglich zu verlassen, da es ihnen *bei den frembden* besser ergehen werde *dann in unsers Vatters hauß* (KSR, S. 35, Z. 21). Die Episode ist hier klar als ein letzter potentieller Wendepunkt für Wilbald gezeichnet, der mit seiner Gewalttat deutlich eine Demarkationslinie überschritten hat, noch aber umkehren und sich den Konsequenzen seiner Handlung stellen könnte. Lothar scheint diese Gefahr einer Umkehr, gleichzeitig das Potential der Situation zu erkennen, Wilbald die Folgen seiner Tat deswegen in den schrecklichsten Farben auszumalen und ihm gleichzeitig mit dem Fluchtplan eine Alternative vor Augen zu stellen. So heißt es über Wilbalds Reaktion im Text:

mit disen und mehr andren listigen worten / brocht er [Lothar] den armen verwenten Wilbaldum in solchen verzweifleten wohn / das er meynt es wer alles glatt geschliffen / vergaß der kintlichen trüw gegen seinen aeltern / schluog zuoruck scham und forcht / und underwarff sich willig allen lastern. (KSR, S. 35, Z. 22–26)

Lothar, der selbst an dem Übergriff auf Felix gar nicht beteiligt war – jedenfalls nicht mehr als die anderen Anwesenden –, und also eigentlich keinen Grund hat, die Stadt zu verlassen, versteht es, Wilbald eine solche Aussichtslosigkeit seiner Lage vorzugaukeln, dass dieser auch noch die letzten sittlichen Grundsätze, die Loyalität gegenüber den Eltern, fahren lässt und alle Brücken hinter sich abbricht. Der Weggang aus Posen markiert offensichtlich den *point of no return* des adeligen Jungen – viel später, wenn das Vermögen der Mutter verprasst ist und Wilbald erkennt, wie isoliert und *verloß[en]* (KSR, S. 51, Z. 10) er ist, wird Lothar ihn an diese Episode erinnern und versuchen, sich erneut als Wilbalds Retter zu inszenieren.

»als dann stund ich in grossen sorgen deinethalben / dann mir der zorn deines Vatters wol wissen was / weyß gewiß wo du ihm worden werest / er hette dich in ewige gefencknüß ingelegt [...] des du mir dann nit genuog gedancken magst« (KSR, S. 52, Z. 11–15)

Nun endlich aber hat der Ritterssohn Lothars *arglistige[]* (KSR, S. 52, Z. 25) Manipulationsstrategien durchschaut; sowohl der Versuch, Wilbald ein schlechtes Gewissen zu machen, als auch die Drohung, ihn allein zurückzulassen, fruchten nicht mehr.¹⁹⁸⁷ Wilbald wird nur in seiner Einsicht in Lothars Charakter bestärkt und wirft ihm vor, Wilbald um Ehre und Besitz gebracht, ihn aber vor allem seiner *guoten [...] lieben freünd beraubet* (KSR, S. 52, Z. 28f.) zu haben. Sobald

1987 Anders Michael Mecklenburg, der Lothars Aussagen nicht als Versuch interpretiert, weiterhin Dominanz und Kontrolle über Wilbald auszuüben, sondern von einer »Verteidigungsrede« spricht, die als »Zeichen dafür« zu verstehen sei, »dass Lottarius eine gewisse Rehabilitation« (Mildernde Umstände?, 2007, S. 62) wünsche.

Lothar erkennt, dass er durchschaut ist und alle Wirkmacht über den Ritterssohn eingebüßt hat – eine Entdeckung, die ihm offenbar unangenehm ist, denn er wird *schamrot*¹⁹⁸⁸ (KSR, S. 30, Z. 30) – lässt er endgültig von ihm ab und überlässt Wilbald seinem, soweit er es abschätzen kann, äußerst düsteren, potentiell letalen Schicksal. Seine Lasterpädagogik, die Erziehung zu antisozialem Verhalten und seine Strategie der Isolierung des Mitzöglings – nicht nur sozial, auch lokal und ökonomisch – haben Wilbald quasi handlungsunfähig gemacht. Lothars ›Arbeit‹ scheint getan, der Ritterssohn ist kaum noch weiter vom rechten Weg abzubringen, hat ein Gewaltverbrechen begangen, das elterliche Vermögen verprasst, allen erdenklichen Lastern gefrönt und befindet sich jetzt, in Brabant gestrandet, in permanenter Lebensgefahr. Er wird erst einen langen Erkenntnisprozess auf Basis seiner Erfahrungen als allein in die Welt geworfenes Individuum durchlaufen müssen, bis er geläutert seinen ihm angestammten Platz in der Gesellschaft wiedereinnehmen kann. Dieser zweite Erziehungsweg des Wilbald, seine Resozialisierung durch Hunger, Elend, harte Arbeit und soziale Ächtung, wird weniger durch konkretes Erziehungspersonal angeleitet, wobei auch hier in Form des Leithirten eine Lehrerfigur auftritt, sondern scheint eher einer Pädagogik des Schmerzes zu folgen. So bemerken auch Fridbert und Felix, wenn sie dem geläuterten Wilbald nach Jahren der Plackerei und gesellschaftlichen Ausgrenzung wiederbegegnen, voller Erstaunen, ihr Kindheitsfreund hätte *ein besseren zucht unnd leermeister gehabt / die weil er nit zuo Boßna gewesen ist / dann die weil er bey seinem Vatter was* (KSR, S. 85, Z. 29f.). Sie identifizieren auch die treibende Kraft dieser Umerziehung Wilbalds: *warlich die armuot ist ein meisterin verwente muotwillige kinder zuo züchtigen* (KSR, S. 85, Z. 31f.). Was dem adeligen Jungen durch seine Mutter an Schmerzpädagogik in Form von Rutenhieben in seiner Kindheit erspart geblieben ist, wird ihm als jungem Erwachsenen also in Form körperlicher und seelischer Entbehrungen als Konsequenz seiner bitteren Armut zuteil. Dieser Form des Leidens wird dabei offensichtlich dieselbe formierende Kraft zugeschrieben, wie sie der von Wickram und seinen Zeitgenossen vehement eingeforderten körperlichen Züchtigung zukommt.¹⁹⁸⁹ Die Tugenden ›Furcht‹ und ›Scham‹ scheinen jedenfalls in Wilbald, sicher auch unter dem Eindruck der Erscheinung des gehenkten Lothar in seinen Träumen, wiederhergestellt, als er

1988 An dieser Stelle sieht Mecklenburg einen Bruch in der Figurenkonzeption des bösen Verführers vorliegen, zu dessen bisherigem Verhalten ein plötzlicher Anfall von Scham nicht passen wollte (vgl. ebd., S. 62, Anm. 7.). Der Text lässt allerdings offen, weswegen sich Lothar schämt. Zu seinem Charaktertypus würde es deutlich besser passen, dass er sich schämt, weil er die Kontrolle über Wilbald verloren hat, seine Manipulationen nicht mehr fruchten. Getrieben von dem Drang, disruptiv auf den schwankenden Mitzögling zu wirken, der sich aber nicht mehr länger von ihm täuschen lässt, stiehlt er sich mehr oder weniger heimlich von ihm davon.

1989 Diverse Textbeispiele verschiedenster Gattungen bietet Martin, Ungezogene Kinder, 2008, S. 37–39.

seine ehemaligen Gesellen Fridbert und Felix wiedertrifft, kommen die beiden doch ob der gehorsamen, dienstfertigen und fleißigen Verrichtung der ihm erteilten Anweisungen gar nicht mehr aus dem Staunen heraus (vgl. KSR, S. 85, Z. 26–28).

Lothars Einwirkungen erweisen sich zuletzt also als durchaus reversibel, allerdings unter Aufwendung großer physischer und seelischer Strapazen und auch dann nur aufgrund verschiedener glücklicher Fügungen und göttlicher Intervention. Dabei wird Wilbalds Rehabilitation als ein Prozess gezeichnet, der Stück für Stück Lothars antisoziales Erziehungsprogramm korrigiert. Das zeigt sich sowohl in der stufenweisen Reintegration der Figur in die sozialen Bezüge, aus denen Lothar sie vollständig gelöst zu haben glaubte – Wiedereingliederung in den Verband der Brüder, Wiederaufnahme in den väterlichen Haushalt als Diener, Anerkennung durch den Hochmeister, Heiratsfähigkeit etc. –, als auch in kontrastierenden Episoden, die ihr gewandeltes Verhalten offenbaren. Als ein Beispiel für dieses Verfahren lässt sich die »Gegenüberstellung«¹⁹⁹⁰ von Wolfs- und Bärenepisode herausgreifen, die einmal einen pflichtvergessenen, feigen und charakterlich schwachen Wilbald zeigt, während er als Oberförster im Dienst des Hochmeisters in einem Kampf gegen eine Bärin »Mut und Kühnheit, Verantwortung und Geschick« an den Tag legt. Hier »bewährt [er] sich als Tüchtiger, der sich selbst gesellschaftliche Aufstiegsmöglichkeiten eröffnet«¹⁹⁹¹ und dient dabei als Exempel für das breite Spektrum charakterlicher Varianz, die er als Vertreter des schwankenden Typus zu entfalten imstande ist. In Wilbald ist Potential zu Laster wie Tugend angelegt, zu Gehorsam, Mut und Fleiß genauso wie Feigheit, Schwäche, Faulheit und Insubordination. Anders als bei den Helden höfischer Romane ist seine Erziehung keine Einbahnstraße, nicht nur Trigger der alternativlosen Eigenschaften, die schon von Geburt in ihm angelegt sind und die sich auch allen erdenklichen Widrigkeiten zum Trotz durchsetzen. Wilbalds Entwicklung wird eine ganze Weile in der Schwebe gehalten – Otto Brunken spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Clemens Lugowski von der »*ob-überhaupt*-Spannung« der Wilbald-Handlung im Gegensatz zur »*wie*-Spannung«¹⁹⁹² der Fridbert-Handlung, deren Ergebnis dem Publikum von Anfang an unzweifelhaft mitgeteilt wird. Wilbalds charakterliche Entwicklung, die Frage nach seinem weiteren Schicksal wird lange im Dunkeln gehalten. So gelingt es Wickram, Wilbalds gesamte »Biographie als einen Erziehungsprozeß«¹⁹⁹³ zu gestalten, der zu keinem Zeitpunkt der Erzählung endgültig abgeschlossen zu sein scheint. Während Fridbert und Felix mit der Installation in ihre Ämter

1990 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 857.

1991 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 857f.

1992 Ebd.

1993 Müller, Jörg Wickram zu Liebe und Ehe, 1991, S. 29.

aufhören zu lernen, jedenfalls werden in Bezug auf sie nach diesem Zeitpunkt keine dementsprechenden terminologischen Marker mehr verwendet, nimmt Wilbald *zuo an vernunfft unnd weißheit* (KSR, S. 98, 16), bis er selbst als Vater endgültig Teil der vermittelnden Generation geworden ist.

An diese Beobachtungen anschließend soll im folgenden Kapitel der Frage nachgegangen werden, in welchen Punkten sich in Wickrams Erziehungsroman Parallelen zum mittelalterlichen Erzählen von Erziehung finden lassen und wo Differenzen auftreten. Zunächst aber bleibt als Fazit der eingehenden Betrachtung des um Wilbald konstruierten Erziehungsfeldes festzustellen, dass der *Knabenspiegel*-Roman nicht nur ein komplexes Geflecht aus personellen inter- und intragenerationellen Einwirkungsquellen zeichnet, die sowohl gleichgerichtete als auch entgegengesetzte Erziehungsabsichten verfolgen, sich teilweise auch aufgrund methodischer Dissense gegenseitig sabotieren, sondern auch die nicht-personelle Einwirkung als Faktor der Erziehung kennt. Angst, Hunger, Schmerz und gesellschaftliche Sanktionierung durch Ausschluss und Demütigung formen Wilbald zu dem stromlinienförmig angepassten, unterwürfigen, moralisch-sittlich untadeligen Charakter, dem (mit einiger Unterstützung) eine Reintegration in das soziale Gefüge möglich ist.

5.1.3. Verlorene Söhne, verlierende Eltern, findende Brüder: Genealogisches Erzählen im *Knabenspiegel*-Roman

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, wie in den einführenden Ausführungen zur Methodik dargelegt, ausgehend von Jan-Dirk Müllers Konzept des Erzählkerns als in »narrative Texte« eingehende Reflexe von historischen, kulturell gebundenen »Problemkonstellationen«¹⁹⁹⁴ und Versuchen ihrer Bearbeitung, der Rolle der Erziehung innerhalb der in mittelalterlichen Texten prominenten Problemkonstellation »Herkommen« nachzugehen und sie anhand von ausgewählten Werken einer Neubewertung zu unterziehen. Zur Erinnerung: Die Problemkonstellation »Herkommen«, deren paradoxe Implikationen mittelhochdeutsche Texte verschiedenster Gattungen durchziehen, generiert Versuche, die der mittelalterlichen Denkform »Genealogie« zugrunde liegenden, widersprüchlichen Logiken aufzulösen. Genealogie, als »Abstammungs- und Herkunftsbegriff, mit dem sich Individuen und Gruppen durch Bezugnahme auf generationell periodisierte Vergangenheit selbst verorten und verorten lassen«¹⁹⁹⁵, strukturiert, ordnet und erklärt die Welt, indem sie andernfalls als kontingent erscheinende Gegebenheiten naturalisiert, also als einer natürlichen Ordnung entspringen

1994 Müller, Höfische Kompromisse, 2007, S. 34.

1995 Jureit, Generationenforschung, 2006, S. 30.

zuweist.¹⁹⁹⁶ In ihrer mittelalterlichen Ausprägung ist sie »in erster Linie darauf ausgerichtet, eine Verstetigungsleistung zu erbringen, [...] die segmentär-familiale Ordnung der Gesellschaft auf Dauer zu stellen« und dabei insbesondere die »Exklusivitätsansprüche [der] Herrschaft von (adeligen) Familien zu legitimieren«¹⁹⁹⁷.

Ein solches Modell gesellschaftlicher Ordnung ist in sich stabil. Da über eine Verknüpfung von Vorfahr und Vorgänger im Amt nicht nur Herrschafts- und Machtansprüche von Generation zu Generation weitergereicht werden, sondern auch der jeweilige soziale Status des Einzelnen, seine ›Identität‹, in der vormodernen Gesellschaft durch seine Abstammung vorbestimmt ist, erscheint die Möglichkeit sozialen Aufstiegs von vornherein als sehr begrenzt [...]. Mittelalterliche genealogische Denkmuster und sozialer Aufstieg stehen demnach in Spannung zueinander [...].¹⁹⁹⁸

In narrativen Texten des Mittelalters wird diese Spannung vor allem in der vehementen Negation der Möglichkeit sozialer Mobilität sichtbar. Ethos, die Befähigung zur tugendhaften Ausübung von Macht und Herrschaft, ist an Blut gebunden und kann, wo qua Geburt vorhanden, über Erziehung aktiviert, durch Erziehung aber nicht ersetzt werden. Mittelalterliche Texte erzählen von Erziehung also meistens unter den Vorzeichen geburtlicher Prägung, wobei, wie an den vorausgehenden Textanalysen sichtbar geworden, Heroen, höfische Helden und heilige Erlöser je eigenen prädestinatorischen Prämissen unterworfen sind. Nichtsdestotrotz hat sich auch bestätigt, dass die mittelalterliche Literatur durchaus einen narrativen Aushandlungsprozess über das Verhältnis von Natur und Kultur führt, »genealogische Determinierung« und Erziehung »zunehmend in Spannung«¹⁹⁹⁹ zueinander geraten. Das Personal (nicht nur) höfischer Literatur ist immer mehr auf beides angewiesen, in der fehlenden, falschen oder übermäßigen Erziehung in den Kindheiten der Helden können die Konflikte und Defizienzen grundgelegt sein, deren Überwindung sie im Verlauf der Erzählung leisten müssen und an denen sie in manchen Fällen auch scheitern. Selbst wo dem nicht so ist, enthalten *Enfances* fast immer auch eine Schilderung der Erziehungsgeschichte des Helden. So hat Beate Baier überzeugend nachgewiesen, dass den elf von Gunhild und Uwe Pörksen herausgearbeiteten Hero Patterns, die dem Schema mittelhochdeutscher Heldenkindheiten zugrunde liegen, eine umfassende, das standesgemäße Maß der Zeit häufig weit übersteigende Erziehung für die mittelhochdeutsche Literatur als zwölftes Motiv hinzuzufügen ist.²⁰⁰⁰ Indem gezeigt wird, wie konfliktfrei und mühelos der zukünftige Held sein

1996 Für eine ausführliche Darstellung von Genealogie als Denkform siehe das obige Kapitel.

1997 Richter, *Genealogie und sozialer Aufstieg*, 2011, S. 158.

1998 Ebd.

1999 Müller, *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 59.

2000 Vgl. Baier, *Die Bildung der Helden*, 2006, S. 413.

Erziehungsprogramm absolviert, wird seine spätere Exorbitanz vorweggenommen. Erziehung dient nicht zur Begründung von zukünftiger Exzeptionalität oder Ethos', sondern als ein Vehikel ihrer Sichtbarmachung. Für den *Knabenspiegel*-Roman, das hat die vorausgehende Analyse bereits gezeigt, gelten die beschriebenen Erzähllogiken in dieser Form nicht mehr. Wickram verteilt die Rollen neu, lässt den fleißigen und zielstrebigem Bauernsohn Fridbert zu einem hohen Amt am Hofe des Hochmeisters aufsteigen,²⁰⁰¹ während der eigentlich durch seine Abkunft zu Macht und Reichtum prädestinierte Wilbald zum Schweinehirten absinkt. Der Autor bricht, so Manuel Braun, »mit dem adeligen Modell, Lebensläufe über Genealogie zu organisieren, und ersetzt es durch die moderne Karriere.«²⁰⁰² Er argumentiert auf Basis von Niklas Luhmanns Bestimmung des Begriffs, demzufolge Karrieren aus der »sozialen Zwangsläufigkeit resultieren, daß Geburt, häusliche Sozialisation und schichtmäßige Lage nicht mehr ausreichen, um den Normalverlauf des Lebens erwartbar zu machen.«²⁰⁰³ Karrieren bestünden »aus einer kontingenten Folge von Ereignissen, die das weitere Leben günstig oder ungünstig beeinflussen. Dabei wirken stets interne und externe Faktoren – ›Glück und Bemühung‹ – zusammen.«²⁰⁰⁴ Das trifft auf die Lebensläufe der beiden Protagonisten durchaus zu: Es ist Glück, dass Fridbert Zugang zu einer Schulbildung erhält, aber seiner Bemühung verdankt er seinen gesellschaftlichen Aufstieg. Umgekehrt verliert Wilbald den Vorsprung, den ihm der glückliche Umstand seiner hohen Geburt gewährt, durch seinen Ungehorsam gegenüber den Erziehungsinstanzen und die Verführungen des bösen Metzgerjungen Lothar. In einer Erzählung über durchlässige Standesgrenzen, in der Befähigung, Fleiß und Gehorsam unabhängig von Stand erworben und belohnt, deren Fehlen aber bestraft wird, scheinen genealogische Erzählmuster und -mechanismen als überholt ad acta gelegt. Dieser Annahme entgegen steht die Beobachtung, dass sich eine nicht geringe Zahl an Versatzstücken »genealogischen Erzählens«²⁰⁰⁵ – der Terminus wird in Anlehnung an die Definition Michael

2001 Eine solche Entkopplung von Adel und Ethos propagiert auch Wickrams *Goldtfaden*, wenn die Grafentochter Angliana ihrem Vater erklärt, sie habe sich den Hirtensohn Lewfrid *wegen seiner tugend und Adelichen sitten / auch ritterlichen gemuets halben* (vgl. Georg Wickram: Sämtliche Werke. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 5. Der Goldtfaden. Berlin, New York 1968. [=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.] S. 125, Z. 21) als zukünftigen Ehemann erwählt.

2002 Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 296; Ulrich Maché spricht von »Karrieren, die angesichts der traditionellen Standesgrenzen märchenhaft anmuten« (Soziale Mobilität, 1983, S. 184).

2003 Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, 1993, S. 232.

2004 Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 307.

2005 Ott, Dynastische Kontinuitätsphantasien, 2008, S. 215.

Ott verwendet –, wie insgesamt »höfische Kommunikationsmuster«²⁰⁰⁶ im *Knabenspiegel*-Roman finden lässt, wenn über sie auch sehr frei verfügt wird. Wickram scheint mit ihnen zu spielen, sie häufig nur aufzurufen, um sie anschließend zu verwerfen oder sie zu instrumentalisieren, um sie in ihr Gegenteil zu verkehren. Nichtsdestotrotz sind sie klar als die Hintergrundfolie zu erkennen, vor der sich der Gesellschaftsentwurf des Romans entfaltet.²⁰⁰⁷ Manuel Braun spricht im Zusammenhang mit der Erzähltechnik des frühneuzeitlichen Autors allgemein von einer Plünderung der »Schatz- und manchmal auch [der] Rumpelkammern der (spät-)mittelalterlichen Erzähltraditionen«²⁰⁰⁸, ohne, das muss dazugesagt werden, diese Beobachtung grundsätzlich mit einer Wertung zu verbinden. Für Wickrams Umgang mit genealogischen Erzählmustern scheint diese Beschreibung recht angemessen. Generell kann für den Prosaroman des späten 15. und 16. Jahrhunderts festgestellt werden, so hat Michael Ott anhand einer Untersuchung der *Melusine*, des *Fortunatus* und der *Historia des Dr. Johan Fausten* plausibel gezeigt, dass er sehr deutlich unter den Vorzeichen des genealogischen Erzählens steht, wenn sich auch die Prämissen dieses Erzählens zu ändern beginnen, indem sie sich beispielsweise gegenüber Personen nicht-adeligen Standes hin öffnen.²⁰⁰⁹ Dabei lassen sich, so Ott, mit dem

Begriff des »genealogischen Erzählens« [...] drei Ebenen beschreiben. Zum einen bezeichnet der Begriff die Poetik der untersuchten Prosaromane, also den Aufbau der Handlung anhand von mehreren Generationen und die narrativen Folgen einer derartigen Erzählstruktur. Weiterhin verweist der Begriff darauf, dass das Konzept der Genealogie ein zentrales Thema der Romane darstellt, dass es also auf der Handlungsebene um Fragen der Abstammung und (ehelichen) Fortpflanzung geht. Drittens schließlich bietet der Begriff kulturgeschichtlichen Überlegungen ein vergleichsweise

2006 Bamberger, Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 153; Bamberger führt aus, dass Wickram für seine Texte zwar nicht auf »schriftlich tradierte[] Geschichten« zurückgreift, aber »Erzählmuster und einzelne Sujets« aufnimmt, »die in der volkssprachigen mehr als in der lateinischen Tradition« wurzeln. »Wickram aktualisiert dabei den Erzählstoff und die Tradition wie er sie zugleich historisiert, indem er oftmals ein Scheitern der alten Muster provoziert und diese ausweitet [...]« (ebd.).

2007 Soziale Mobilität ist ein Thema, dass Wickrams Romanoeuvre durchzieht, wenn er auch die Bedingungen dieser Mobilität unter sehr verschiedene Vorzeichen stellt (vgl. Maché, Soziale Mobilität, 1983, S. 184f.). Während er im *Knabenspiegel*-Roman Erziehung, den »Erwerb eines umfangreichen Schulwissens« (ebd., S. 191) zur zentralen Vorbedingung gesellschaftlichen Aufstiegs macht, dient in *Gabriotto und Reinhart* und *Goldtfaden* vor allem die Liebe »als Katalysator des sozialen Aufstiegs« (Richter, Genealogie und sozialer Aufstieg, 2011, S. 166); vgl. außerdem Pastenaci, Tragischer Liebestod, 1995, S. 49–58; Schulz, Texte und Textilien, 2001, S. 53–70.

2008 Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 296.

2009 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Julia Richter, die Wickrams *Goldtfaden* auf das Verhältnis von genealogischen Denkmustern und Mechaniken gesellschaftlichen Aufstiegs hin untersucht hat (vgl. Genealogie und sozialer Aufstieg, 2011, S. 157–175).

stabiles Fundament, um über die Verhandlungen des Verhältnisses von Kollektivität und Individualität nachzudenken.²⁰¹⁰

Alle drei von Ott vorgeschlagenen Beschreibungsebenen können, so denke ich, für den *Knabenspiegel* fruchtbar gemacht werden. So folgt der Erzählaufbau von Wickrams Erziehungsroman eindeutig genealogischen Prinzipien, erzählt er doch die Geschichte eines, wenn auch »zur unterste[n] Stufe des niederen Adels«²⁰¹¹ zählenden Geschlechts über drei Generationen. Er setzt ein mit der Elternvorgeschichte der zentralen Figuren. Eingeführt wird der Ritter Gottlieb, der fünfzigjährig, also nach einem bereits langen Leben als Krieger und Mundschenk im Dienst des preußischen Hochmeisters zum obersten Hofamt, dem des Hofmeisters, berufen und für seine guten Dienste mit der Verehelichung mit der reichen Witwe Concordia belohnt wird – keine Liebes-, sondern eine Zweckverbindung also, deren zentrale Funktion die Zeugung eines Nachkommen darstellt. So formuliert Concordia im Gespräch mit dem Ehemann auch einmal ausdrücklich die Hoffnung, der Sohn werde, so Gott es wolle, dereinst ihrer *beider geschlecht ersetzen* (KSR, S. 26, Z. 12). Nach anfänglichen Schwierigkeiten – ein Erbe lässt lange auf sich warten, was zur Annahme eines Ziehsohnes führt²⁰¹² – ist die Ehe doch noch mit einem leiblichen Nachkommen gesegnet. Die weitere Handlung folgt den Lebensläufen der beiden Ziehbrüder, beschreibt ihren Erfolg und Misserfolg in der Welt und mündet schließlich in der Übernahme des väterlichen Hofmeisteramtes durch den »natürlichen« Sohn, nachdem dieser *seine kindtschuh zertreten* (KSR, S. 108, Z. 12f.) und *jetzund* ausdrücklich in der Lage ist, *in seines vatters fußtritt [zu] stohn* (KSR, S. 108, Z. 13f.). Die Reintegration innerhalb der väterlichen Ordnung und die Bewährung am Hof des Hochmeisters wird mit der Anbahnung einer standesgemäßen Heirat belohnt, was die gesellschaftlich sanktionierte Weiterführung der genealogischen Linie bedeutet. Der *Knabenspiegel* schließt mit dem Hinweis auf die Vielzahl

2010 Ott, *Dynastische Kontinuitätsphantasien*, 2008, S. 243f.

2011 Roloff, *Typologie der epischen Figuren*, 2007, S. 291.

2012 Die Annahme eines Kindes armer, aber kinderreicher Eltern durch eine wohlhabende Familie erzählt nicht nur Wickram in diversen Varianten, so beispielsweise im *Goldtfaden*, sondern kennt auch schon der ältere Prosaroman. So wird in Thürings von Ringoltingen *Melusine* auch Reymund, der als männlicher Spitzenahn des Geschlechts der Lusignan inszenierte Sohn des armen Grafen vom Forst, von Emmerich, dem reichen, aber nur mit zwei Kindern gesegneten Grafen von Poitiers aufgenommen und dezidiert wie ein eigenes Kind behandelt. Anders als im *Knabenspiegel*-Roman ist hier aber noch der Verwandtschaftsverbund Grundlage der übertragenen Elternschaft, denn die Väter werden als *des selben stammes vnd geschlaecht* beschrieben (Thüring von Ringoltingen: *Melusine*. In: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Frankfurt [a. M.] 1990. [=Bibliothek der Frühen Neuzeit. 1.] S. 14); auch in Rudolfs von Ems *Wilhelm von Orlens* wird von der Kindesannahme eines verwaisten Säuglings durch einen kinderlosen Adeligen berichtet (ausführlich zum Narrativ der Kinderlosigkeit und »Un*fruchtbarkeit« vgl. Toepfer, *Kinderlosigkeit*, 2020).

männlicher und weiblicher Nachkommen Wilbalds und seiner Frau und deren störungsfreie Aufzucht und ordnungsgemäße Erziehung. Das Geschlecht prosperiert also weiter.

Auch auf Handlungseben spielen genealogisch geprägte Erzähllogiken immer wieder eine bedeutende Rolle, wenn auch oftmals in gebrochener Form. In diesem Zusammenhang sei zunächst auf die Geburt Wilbalds und Fridberts zurückgekommen. Wie erwähnt bleibt trotz vieler Gebete und Anrufungen der göttlichen Instanzen die Zeugung eines Nachkommen jahrelang aus. Hier scheint das Motiv der langen Kinderlosigkeit, ein klassischer *hero pattern*, anzuklingen, der normalerweise einen weltlichen oder spirituellen Heilsbringer ankündigt. Da die Wartezeit auf den leiblichen Nachkommen benutzt wird, um in der Zwischenzeit von der Annahme des Bauernjungen Fridbert ›an Kindes statt‹ zu erzählen,²⁰¹³ könnte man meinen, das Motiv sei hier zur Rechtfertigung der Kindesaufnahme umfunktioniert, – dem ist aber zumindest nicht ausschließlich so. Tatsächlich wird im Laufe des Textes die Annahme Fridberts durch den Vater mehrfach damit begründet, dass er dem eigenen Sohn ›gute Gesellschaft‹ bieten wollte:

Disen Fridbertum hab ich auß lautter grosser erbermd auß seines Vater Sewstellen / scholleten Ackern / und rauher wonung genummen / das er meinen eigen Son (so mir von Got geben was) **solt ein gesell** sein / damit er sich nit ursach hett zuo beklagen / ich ließ ihm kein gesellschaftt zuo. (KSR, S. 43, Z. 1–6)

Diese Logik mag etwas merkwürdig anmuten, war das eigene Kind zum Zeitpunkt der Annahme Fridberts ja noch gar nicht empfangen, nichtsdestotrotz zeigt die Stelle aber, dass die lange Kinderlosigkeit zur Begründung der Aufnahme Fridberts nicht unbedingt notwendig gewesen wäre,²⁰¹⁴ sondern auch durch Wickrams Erziehungskonzept hätte gerechtfertigt werden können, das die Bedeutung positiver Vergesellschaftung im Verband der Gleichaltrigen betont. Das Motiv scheint also gezielt eingesetzt, um die Vorstellung des Kindes als besonderes Gottesgeschenk aufzurufen, um es dann anhand der Nichteinlösung

2013 Zum Motiv der Kindesannahme in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit vgl. zuletzt Toepfer, *Kinderlosigkeit*, 2020, S. 254–263, speziell zum *Knabenspiegel*-Roman siehe S. 250, 256f., 260f., 263.

2014 Es ist außerdem anzumerken, dass das angenommene Kind keinen tatsächlichen Ersatz für einen leiblichen Nachkommen darstellt. Es wird zwar von der Freude berichtet, die das Neugeborene den Zieheltern bereitet, gleichzeitig aber weiterhin die große Betrübnis über das Ausbleiben eines eigenen Kindes betont. So urteilt auch Regina Toepfer: »Zwar ist Concordia überglücklich, als sie den Sohn der armen Bäuerin gleich nach der Geburt in ihre Arme schließen kann. Doch steht ihre Freude in einem seltsamen Missverhältnis zum unaufhörlichen Streben nach einem eigenen Kind. Concordia ist stets bedrückt und traurig, vergleicht sich mit der kinderreichen leiblichen Mutter und hadert mit Gott wegen ihrer Unfruchtbarkeit. Ihr Ehemann wird von ähnlichen Sorgen geplagt« (ebd., S. 261).

des Versprechens einer besonderen Auszeichnung Wilbalds zu destruieren.²⁰¹⁵ Ähnlich gelagerte, klassischen Erzählmustern gegenläufige Verfahren treten bei der Einführung Fridberts auf. Wenn bei seiner Geburt betont wird, das Kind bauerlicher Eltern *eines gar ruhen und groben verstands* (KSR, S. 10, Z. 5f.) *solte eines Küniges son billich erkant werden / seiner schoene und jugent halb* (KSR, S. 11, Z. 10f.) und er sich im Laufe seiner Kindheit als außergewöhnlich intellektuell begabt und fleißig erweist, wird Befähigung nicht nur nicht an Adel gekoppelt gezeigt, sondern auch unabhängig von der elterlichen Prädisposition.²⁰¹⁶ Mit der Betonung der Schönheit des Kindes wird aber gleichzeitig ein Topos aufgerufen, der aus dem Katalog der Adelsprerogative entnommen, ja das »Adelsattribut[] schlechthin«²⁰¹⁷, hier aber natürlich konterkariert ist. Nichtsdestotrotz ist es diese Schönheit, an der Fridberts innerer Adel äußerlich zeichenhaft wird und seine Aufnahme in den Haushalt des Ritters begünstigt.

Solcherlei Brechungen klassischer Muster, die als geradezu typisch für Wicksrams Erzähltechnik bezeichnet werden können, zeigen sich immer wieder – so beispielsweise in den Argumentationsmustern der Mutter Wilbalds, wenn sie einen weniger strengen Erziehungsstil für ihren hochgebürtigen Sohn einfordert und ihn dadurch ganz deutlich von ihrem bauerlichen Ziehsohn absetzt. Ihrer Vorstellung nach hat ihr Sohn es nicht wie die anderen Jungen nötig, etwas zu lernen:

er wer doch noch gar kindisch, darzu hett man in nit darumb zu schulen geschickt, das er solt doctor werden, allein darumb, das er im lust, freud und kurtzweil mit anderen jungen seinesgelichen haben möcht; ihm were auch als einem einigen son nit von nöten vil zu erkunden und zu erfaren; dann er hett wol in seines vatters hauß zu bleiben und ser grosses guts warten; (KS, S. 16, Z. 20–26)

Während Concordia also eine Spezialbehandlung ihres Sohnes aufgrund der ihm ihrer Meinung nach zustehenden Adelsprivilegien einfordert, diese aber vor allem durch seinen ökonomischen Status begründet, geht Wilbald selbst, durch

2015 Wilbalds Zeugung wird auch ausdrücklich in den Zusammenhang göttlicher Gnadengewährung eingeordnet, heißt es doch in der Überschrift des Kapitels, das von seiner Geburt erzählt: *Wie der Ritter Gottlieb [...] fleißiglichen umb ein leiblichen Erben bitten thuot / und wie in Gott einen Erben bescheret* (KSR, S. 7, Z. 1–3).

2016 Das gilt auch für Lotarius. Es wird, jedenfalls in Figurenrede, herausgestrichen, dass er, obwohl selbst ein *diebischer schalk*, von *frummen eltern* (KSR, S. 87) abstammt. Eine solche Entkopplung der »moralisch-charakterlichen Disposition« von Eltern und Nachkommen betreibt auch das 1587 in Frankfurt am Main herausgegebene Faustbuch mit Vehemenz. Fausts Abkehr vom christlichen Glauben und sein Interesse an Nekromantik könne, so der Erzähler, weder den Eltern noch dem Ziehvater vorgeworfen werden, sie kämen nicht aufgrund von, sondern trotz der »intensiven erzieherischen Anstrengungen der Eltern und des Veters« zustande (Ott, *Dynastische Kontinuitätsphantasien*, 2008, S. 235).

2017 Braun, *Karriere statt Erbfolge*, 2006, S. 299.

die Einflüsterungen des Metzgersjungen Lothar dahingehend verführt, im Versuch die Mutter zu manipulieren, noch einen Schritt weiter:

»O Muoter« sagte er / »mir armen knaben soll ich / der vom edlen stammen und einem Ritter geboren bin / also von einem schlechten Studenten geplagt und gemeistert sein / das thut mir so weh / das ich sorg mein hertz wird mir darvon zerspalten [...]« (KSR, S. 28, Z. 15–19)

In Wilbalds Gegenüberstellung seiner Person und des aus einfachen Verhältnissen stammenden Hauslehrers Felix klingt deutlich mehr als nur ein auf ökonomischer Überlegenheit basierender Anspruch auf Vormachtstellung durch, Wilbald scheint sich auch auf adelsethische Überlegenheit zu berufen. Hier klingen Parallelen beispielsweise zum *Prosalancelot* an, in dem sich der Adel des jungen Helden gerade darin erweist, dass er sich gegen die unverdienten Züchtigungsversuche seines Lehrmeisters zu Wehr setzt, indem er ihn halbtot prügelt.²⁰¹⁸

Natürlich werden im *Knabenspiegel* diese Standesdünkel durch den Handlungsverlauf als solche und als falsch entlarvt.²⁰¹⁹ Wenn Lothar behauptet, »ein Adliger könne allein aufgrund seiner Herkunft und ohne besondere Anstrengung Positionen in der Gesellschaft einnehmen, die einem Angehörigen niederer Stände verschlossen sind«²⁰²⁰, wird diese Einschätzung schon allein dadurch als falsch entlarvt, dass Wilbald, der auf die Manipulation des Mitzöglings hereinfällt, als *torecht jung Edelmann* (KSR, S. 20, Z. 28) bezeichnet wird. Adel allein garantiert kein tugendhaftes Verhalten und prädestiniert nicht zu Herrschaft. Das Prinzip Tugendadel wird dabei von der höchsten weltlichen Autorität und Sanktionsinstanz des Romans, dem preußischen Hochmeister, nicht nur gebilligt, sondern aktiv gefördert.

[Er] erweist sich als mäzenatischer Förderer der Emporstrebenden, deren Wohlfahrt er nach Kräften zu befördern sucht. Er ist frei von Standesdünkel und vertritt die Auffassung, daß auch der Adelige sich durch Leistung zu bewähren habe. Die fähigen

2018 »Werlich frauw, myn meister ist er nicht, des tufels meister muß er syn, das er mich darumb schlug das ich deth als ein gut kint zu recht sol thun [...]« (Prosalancelot 1. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147 herausgegeben von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017–8020 der Bibliothèque l’Arsenal Paris. Übers., komm. und hg. v. Hans-Hugo Steinhoff. Bd. 1. Lancelot und Ginover. Frankfurt [a. M.] 1995. (=Bibliothek deutscher Klassiker. 123.) S. 120, Z. 14–16. Die Erziehung von Heldenkindern erweist sich immer wieder als eine Gefahr für Leib und Leben der Erzieher; so findet auch im *Alexanderlied* des Pfaffen Lamprecht einer der Lehrer des jungen Königssohns den Tod, nachdem er seinen Zögling fälschlicherweise der Lüge beschuldigt hat (PLA, vv. 258–285).

2019 So auch Braun, wenn er argumentiert, der Vorstellung der Figuren läge »noch die Logik zu Grunde, die zu falsifizieren die Erzählung antritt« (Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 305).

2020 Christ, Literarischer Text, 1974, S. 28.

Bürgerlichen versucht er dadurch in das überlieferte Ordnungssystem einzubinden, daß er ihnen ihrer Leistung entsprechende Machtpositionen innerhalb dieses Systems überträgt.²⁰²¹

Andererseits ist es aber keineswegs so, dass die Vorstellung einer Naturalisierung von Ethos im *Knabenspiegel* vollkommen aufgehoben wäre – in diesem Zusammenhang sei an die von Wickram in der Vorrede erwähnten *dreyerley arten*, also drei Formen natürlicher Veranlagung, erinnert, denen entsprechend sowohl von Natur her zum Guten und zum Bösen hingezogene als auch in großer Zahl schwankende, in beide Richtungen beeinflussbare Charaktere, existieren.²⁰²² Interessant für die Frage nach tatsächlich ständisch gedachter Naturalisierung von Ethos ist eine Randbemerkung der Erzählerstimme gegen Ende des Romans, nachdem der verführte, verlorene und nun wiedergefundene Sohn in den Haushalt des Vaters reintegriert ist:

also ward das verloren kind zuo einem emsigen diener / sein thuon und lassen ward aller welt gefellig / nam wider zuo an vernunftt unnd weißheit / welche zuovor auß verruchter boeser gesellschaft gantz an im verlosschen waß / also wirt manches adelichs gemuet (dem es doch von natur angeboren ist) durch nichtige boeser gesellschaft corrumpiert an guot und ehren / und kummdt aber deren gar wenig wider zuo solcher erkanntniß (KSR, S. 98, Z. 15–22)

Dieser Aussage nach scheint adelige Geburt im *Knabenspiegel* durchaus auch Ethos zu naturalisieren,²⁰²³ ist aber kein Alleinstellungsmerkmal edler Geburt und nicht mehr lebenslang garantiert, da Gesinnung korrumpierbar ist, wo sie mit einer mittleren Wesensart zusammengeht und auf schlechten Einfluss trifft. Ähnlich urteilt auch Ulriche Maché, dass »Wilbalds soziales Absinken [...] nicht als Beweis dafür« herhalten könne, »daß dieser Rittersohn von Geburt aus kein *adelichs gemuet*« besessen habe. »Nach Auffassung des Erzählers waren *vernunftt* und *weisheit* lediglich durch den Umgang mit Lottarius in ihm *verlosschen*.«²⁰²⁴ In diesem Sinne kann auch der Erzählerkommentar verstanden werden, der darauf hinweist, dass, *hette er [Wilbald] nach Adel und tugenden gestrebt wer im gleich andren gelungen* (KSR, S. 60, Z. 20f.). Nicht an den Anlagen hat es gefehlt,

2021 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 859f.

2022 Gudrun Bamberger hat im Zusammenhang der drei Charaktertypen auf den interessanten Umstand hingewiesen, dass im *Knabenspiegel*-Roman, wie übrigens auch im *Goldtfaden*, der »Mitte – im Sinn des rechten Maßes, der mhd. *māze*«, keine Idealität zugesprochen wird, »sondern [ihr] ein Gefahrenpotenzial« (Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 168 [Hervorhebung im Original]) zukommt.

2023 Anders urteilt Ulrich Maché, der es als »offenkundig« ansieht, dass Wickram im *Knabenspiegel*-Roman »die Lieblingsthese des Adels von der Erbllichkeit edler Eigenschaften widerlegen« (Soziale Mobilität, 1983, S. 193) wolle. Ich würde insoweit zustimmen, als bei Wickram edle Eigenschaften kein Privileg des Adels mehr sind, kein ständisches Alleinstellungsmerkmal, offensichtlich aber doch noch die Vorstellung des Geburtsadels besteht.

2024 Ebd., S. 194. [Hervorhebung im Original]

sondern am Bemühen um sie, an ihrer Herausbildung. Das zeigt sich nicht zuletzt, wenn Wilbald in der ersten Phase seiner gesellschaftlichen Rehabilitation von seinem Meister, dem Leithirten, einem *grosse[n] kunstner* des Musizierens, das *edle[] seytenspeil* (KSR, S. 74, Z. 28) beigebracht wird²⁰²⁵ und ihn »[s]einer Herkunft entsprechend« schnell in den Schatten stellt. Dabei handelt es sich sicher um keinen Zufall, so Gudrun Bamberger, dass Wilbald »in der Kunst [...] brillier[t], die seinem Stand als Edelmann gemäß ist«²⁰²⁶, auch wenn das Instrument des Dudelsacks an sich den unteren Ständen, »Gauklern und Spiel-leuten«²⁰²⁷ zuzuordnen ist.

Vor diesem Hintergrund scheint mir zumindest hinterfragbar, ob Manuel Brauns Interpretation, bei Wickram werde Prädestination durch Karriere ersetzt, in Gänze gefolgt werden kann. Ich erinnere noch einmal an seine Definition, Karrieren bestünden »aus einer kontingenten Folge von Ereignissen, die das weitere Leben günstig oder ungünstig« beeinflussten. Dass Element der Kontingenz scheint mir vor dem Hintergrund von Wickrams Konzept der ›drei Arten‹ doch zumindest eingeschränkt wirksam. In diesem Zusammenhang zu bedenken ist auch eine Aussage des Erzählers zu Beginn des Romans, die das Gebetsverhalten Gottliebs und Concordias in Hinblick auf die ausbleibende Nachkommenschaft kommentiert:

sie [Gottlieb und Concordia] aber baten allein Gott den Herren umb die frucht / wenig bedencken / das ihn auch die gnad von Gott verluhen wird / damit die frucht so in von Gott bescheret / in seinem Goettlichen willen und wolgefallen auffgezogen werde / welchs dann die notwendigist bitt gewesen sein solt (Knabenspiegel, S. 9, Z. 20–25)

Hier sicherlich auch als kritischer Kommentar zu der ganz selbstverständlichen Annahme des adeligen Paares gedacht, ein von ihnen gezeugtes Kind müsse zum Positiven geraten, scheint mir die Betonung der Bedeutung göttlicher Gnade für ein gutes Aufwachsen, das »moralische Wohlergehen«²⁰²⁸ des Kindes, das ja nun wiederum als zentrale Grundlage für den weiteren Lebensweg gedacht wird, dem Kontingenzgedanken entgegenzustehen.²⁰²⁹ Der Roman erzeugt hier eine Span-

2025 Anders Jan-Dirk Müller, der hier einen ironischen Unterton vermutet, da der Dudelsack »als roh und ungehörig« (Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1304) gegolten habe.

2026 Bamberger, Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 171; wenn er bald auch beginnt, eigene Lieder zu dichten, wird seine Befähigung dazu allerdings auf die Reste seines vormals erworbenen Schulwissens zurückgeführt (vgl. KSR, S. 74, Z. 30–75, Z. 4).

2027 Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1304.

2028 Bamberger, Poetologie im Prosaroman, 2018, S. 169.

2029 Insofern kann Manuel Brauns Urteil, Fridberts »geistige Fähigkeiten« seien »nicht ererbt, sondern erarbeitet« (Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 304) auch nicht in Gänze gefolgt werden. Fridberts Begabungen kommen nicht von seinen Eltern, soweit ist Braun zuzustimmen, aber sie sind auch nicht einfach nur sein Verdienst oder das Ergebnis seiner

nung zwischen den Konzepten Prädestination und Kontingenz, die er, soweit ich sehe, nicht auflöst.²⁰³⁰ Das gilt besonders in Hinblick auf die unumstößlich guten und bösen Kinder, deren Weg von Anfang an vorgezeichnet scheint. Es werden zwar die Konsequenzen fehlgeschlagener Erziehung vorgeführt, aber nicht an der Frage gerührt, ob und in welcher Form denn ein mit der Neigung zum Schlechten veranlagter Charakter wie der des Metzgerjungen gebessert werden könne.²⁰³¹ Bei Lothars Weg scheinen jene Mechanismen einer Prädestination zur Verdammnis zu greifen, deren theologische Implikationen schon die *Vorauer Novelle* für sich zurückgewiesen hatte, und Lothar ein solches *vas in contumeliam* zu sein, wie es die *Reuner Relationen* für einen der beiden entsprungenen Klosterschüler fest-

Entwicklung und Erziehung; wie seine Schönheit wird auch seine Tendenz zum Guten und zur Tugend als naturalisiert dargestellt.

2030 Diese Aporie spiegelt sich auch in der verschiedentlichen Zurückführung diverser handlungsinterner Ereignisse auf das Wirken Gottes oder Fortunas – sowohl durch einzelne Figuren als auch den Erzähler. Cordula Politis, die sich intensiv mit dem Verhältnis von Gott und Fortuna in der christliche Gelehrtentradition im Allgemeinen, bei Wickram im Besonderen beschäftigt hat, sieht im *Knabenspiegel*-Roman Parallelen zur Fortuna-Konzeption des Boethius vorliegen, die sich auszeichnet durch »Fortune's subordination to God, and the way in which it is employed to relieve God from direct association with negative incidents« (Politis, *The Individualization of Fortune*, 2007, p. 89); Fortuna werde bei Wickram also vor allem dann für ein Ereignis verantwortlich gemacht, wenn es gegen alle Wahrscheinlichkeiten und mit stark negativen Konsequenzen behaftet über eine Person hereinbreche. Politis muss allerdings selbst einräumen, dass eine solche Zuordnung – also die Assoziation positiver Ereignisse mit göttlichem, stark negativer Ereignisse mit fortünem Wirken – nicht wirklich tragfähig ist. Nicht nur werden nicht selten ein und dieselben Ereignisse einmal Gott, einmal Fortuna zugeschrieben, auch gibt es durchaus Beispiele für positive Entwicklungen, die als von Fortuna verursacht kategorisiert werden (beispielsweise die Wiedervereinigung Wilbalds mit Fridbert und Felix im Wirtshaus von Vladißlavia [vgl. KSR, S. 80, Z. 7–13]). Überzeugender erscheint da schon die Unterscheidung göttlichen Wirkens, das dem menschlichen Verständnis zwar entzogen, durchaus aber geplant, angemessen und gerecht einzustufen ist, während Glück, das einen unversehens verlassen oder ereilen kann, eine willkürliche, kontingente und dementsprechend auch von der Kategorie »Gerechtigkeit/Unerechtigkeit« losgelöste Qualität zukommt. »Fortune's intervention comes across as random [...]. By contrast, divine intervention appears to be guided by a moral principle« (Politis, *The Individualization of Fortune*, 2007, p. 94). Aus dieser Perspektive wäre eine differierende Interpretation desselben Ereignisses einmal als durch Gott, einmal als durch Fortuna verursacht, unproblematisch und eher als Anzeiger dafür zu verstehen, ob eine Figur das jeweilige Ereignis als gerecht, einem höheren Plan folgend oder willkürlich, unverschuldet, von eigener Einwirkung unabhängig bewertet. Bezüglich des unaufgelösten Spannungsverhältnisses zwischen Prädestination und Kontingenz bleibt aber auch auf der Basis der Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Fortuna im *Knabenspiegel* nur festzustellen, dass der Text beiden Prinzipien Wirkmacht einräumt und, soweit ich sehe, keine klare Hierarchisierung vornimmt (ähnlich Cordula Politis' abschließende Einschätzung; vgl. *The Individualization of Fortune*, 2007, p. 97).

2031 Vgl. Mecklenburg, *Mildernde Umstände?*, 2007, S. 60.

stellt.²⁰³² Wickram stattet seinen Vertreter des »Prinzips des Bösen von Natur aus«²⁰³³ mit einer charakterlichen Veranlagung zu Ungehorsam, unethischem und antisozialem Verhalten aus und lässt dessen Scheitern entsprechend als vorprogrammiert und unausweichlich erscheinen. Die negativen Konsequenzen, die sich aus Lothars Verhalten ergeben, haben dabei nicht nur eine diesseitige Komponente – Lothar endet nach zweifachem Diebstahl am Strang –, sondern durchaus auch eine transzendente Qualität. Wenn Lothar Wilbald im Traum erscheint, wird deutlich, dass auch seine Seele nicht *zuo rhuen* (KSR, S. 76, Z. 33) kommen kann, jedenfalls solange der frühere Kumpane ihm seine Taten nicht vergeben hat. Das Bild des Verdammten wird dabei noch von dem Holzschnitt unterstützt, der der Episode beigegeben ist, und die Traumgestalt Lothars mit einer dämonischen Klaue anstelle eines Fußes ausstattet. Die Implikationen sind deutlich, wenn Lothars Verhalten in letzter Konsequenz Verdammung bedeutet und dieses Verhalten wiederum in seiner natürlichen Veranlagung grundgelegt ist. So stellt sich auch, nachdem er sich von Wilbald getrennt hat und, da *niemants mehr vorhanden / so für in zalen wolt* (KSR, S. 54, Z. 9f.), nun selbst für sein Auskommen sorgen muss, schnell heraus, dass er – im Gegensatz zu seinem ehemaligen adeligen Gefährten – überhaupt keine Probleme hat, eine seiner geburtlichen Stellung entsprechende Anstellung zu finden. Im Gegenteil ist er ausgesprochen geschickt darin, sich seinen Meistern als die Ausgeburd des idealen Gesellen und Bediensteten zu verkaufen. So begibt er sich zuerst in die Dienste eines alten Metzgermeisters und verhält sich zunächst völlig untadelig in seiner neuen Anstellung: *der leckers buob hielt sich von anfang gar unstrefflich / so das in sein Meister fast lieb gewann / er vertrauwet ihm zuo lest mehr / dann keinem under all seinen dieneren* (KSR, S. 53, Z. 5–8). Ähnlich positiv fällt auch die anfängliche Wahrnehmung des zweiten Dienstherrn aus, in dessen Anstellung Lothar sich begibt, als er nach dem Diebstahlversuch von dem Metzger vor die Tür gesetzt wird:

also kamm er gen Hall / fand bald ein guoten Herren einen Wirt / der meynet Gott het in berahten / dann der schalck kondt mit solchen glatten worten strycken / das mann meynet es were glattgeschliffen / er was auch von person ein hüpscher gerader jungling / er tummelt sich auch erstlichen so wol / das ihm sein Herr anfieng gar nach alle seine geschefft zuo vertruwen und befehlen (KSR, S. 55, Z. 17–23)

Lothar scheitert ganz offensichtlich nicht an einem Mangel an existenzsichernden Fähigkeiten, die notwendig sind, um einer gesellschaftlich akzeptierten Tätigkeit nachzugehen – ihm scheint seine verschwendete Kindheit und Jugend in dieser Beziehung nicht weiter geschadet zu haben – sondern an dem sich in

2032 Auch Hans-Gert Roloff spricht bei seiner Analyse von Wickrams *dreyerley arten* von den »Guten, [...] Gemischten und [...] Verdammten« (Roloff, Überredung, 2003, S. 59).

2033 Roloff, Überredung, 2003, S. 61.

seinem fehlenden Willen zu ›ehrlicher‹ Arbeit ausdrückenden grundsätzlichen Unvermögen, sich in die von Wickram gezeichnete autoritäre gesellschaftliche Hierarchie einzufügen, in der Leistung und Fleiß als Triebmittel sozialen Erfolgs fungieren. Lothar versucht sein Glück außerhalb dieses Systems und auf dem Wege der Abkürzung durch Diebstahl (wozu er ganz offensichtlich aber überhaupt kein Talent hat). Insofern kann Manuel Braun nicht in seinem Urteil zugestimmt werden, Lothar scheitere bei dem

Versuch [...], den Platz des Vaters in der Gesellschaft einzunehmen und Metzger zu werden. Die Selbstverstärkungsmechanismen der Karriere siegen über ständische Prinzipien, als er bei einem Diebstahl ertappt und schändlich verstoßen wird.²⁰³⁴

Denn es ist nie Lothars Absicht oder auch Ziel, in die Fußstapfen des Vaters zu treten und sich in die soziale Ordnung zu integrieren. Das würde seiner widergesetzlichen Natur ganz entgegenstehen. Gezeigt wird deswegen auch nicht das Scheitern einer Karriere, sondern die Wirkmechanismen einer Prädestination zum Ungehorsam in einer Gesellschaft, die auf Selbstdisziplin, Triebkontrolle und vollkommenen Gehorsam ausgelegt ist. Das bestätigt sich auch in der Dopplung der Diebstahlpisode. Wäre es Wickram darum gegangen, den Bösewicht, nachdem er seine Rolle als Verführer zu Ende gespielt hat, möglichst schnell aus der Erzählung auszueskamotieren, hätte er ihn schon nach dem ersten Diebstahl an den Galgen hängen können.²⁰³⁵ Doch Lothar hat zuvor noch ein Prinzip zu beweisen – das der unverbesserlichen, unbelehrbaren verbrecherischen Natur. Selbst unter den besten Bedingungen kann er sich immer nur eine gewisse Zeit lang an soziale Normen halten. Bei erster Gelegenheit verfällt er, selbst in vollem Bewusstsein des Risikos einer Entdeckung und ihrer Folgen, in kriminelles Verhalten. Wickram zeichnet Lothar als Wiederholungstäter, der als solcher nicht in die Gesellschaft integrierbar ist und entsprechend nur entfernt werden kann. Vollständige Auslöschung der Person ist die Konsequenz. Nicht nur wird der Übeltäter für seine Straftat gehenkt und seine Seele dem Höllenfeuer überantwortet, ihm bleibt auch ein Weiterleben in genealogischem Sinne verwehrt. Ein uneheliches Kind, das er gemeinsam mit der Tochter eines Wirtes zeugt und die er, nachdem er von der Schwangerschaft erfährt, schleunigst verlässt, stirbt selbst von der Mutter unbetruert kurz nach der Geburt (vgl. KSR, S. 37, Z. 26–28). Auch Fortpflanzung ist ein Privileg, das gesellschaftlicher Kontrolle unterliegt und verdient werden muss. Wer die Instanzen dieser Kontrolle umgeht, hat offenbar mit Mechanismen natürlicher Auslese zu rechnen.²⁰³⁶

2034 So Braun, *Karriere statt Erbfolge*, 2006, S. 310.

2035 Braun vermutet erzählerische Lust am Verbrechen (vgl. Wickrams *Verbrechensgeschichten*, 2007, S. 329).

2036 Ein ähnliches Wirkprinzip beschreibt Michael Ott für den Teufelsbündler im *Faustbuch* (vgl. *Dynastische Kontinuitätsphantasien*, 2008, S. 237–240); obwohl beide Texte ober-

Einschränkend muss zu der obigen Lesung von Lothars Lebensweg als prädestinatorisch vorgegeben hinzugefügt werden, dass auch bei ihm der Aspekt der unterbliebenen Erziehung nicht völlig außenvor bleibt. So erklärt der Erzähler Lothars Motivation, sich bei einem Wirten zu verdingen, nachdem er wegen des Diebstahlversuchs von seinem ersten Meister fortgejagt wurde, wie folgt:

er mocht nit wercken / hat fauler tag / fressen und sauffens gewonet / so was niemants mehr vorhanden / so für in zalen wolt / was solt der arm schweyß anders anfohen / dann was in sein kunst / auff deren er gewandret was / lernet (KSR, S. S. 54f.).

Auch er wird also zum Teil als Produkt seines Lebenswandels in Kindheit und Jugend gezeichnet, anders als bei Wilbald besteht für ihn aber keine Möglichkeit, seine Defizite zu korrigieren – denn dazu müsste er sie als Defizite zuallererst erkennen können.

Dass die Abwärtsspirale des Ritterssohns dagegen reversibel ist, hängt nicht allein mit dem bereits beschriebenen Weg seiner moralisch-ethischen Läuterung zusammen, sondern auch damit, dass seine Geschichte nicht nur die eines verlorenen Sohnes, sondern auch die eines wiedergefundenen Bruders erzählt. Wenn Wilbalds gesellschaftlicher Abstieg als fahrender Sänger, kaum besser als ein Bettler, wie der Erzähler betont, seinen Tiefpunkt erreicht und er, unter dem falschen Namen Heinz Ontrost firmierend, auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Leiter angekommen ist,²⁰³⁷ ist es die zufällige Wiedervereinigung und Initiative der ehemaligen Mitzöglinge, die seinen inneren Umkehrprozess auch gesellschaftlich sichtbar werden lässt und die Rückführung in die Familie einleitet.

Nicht aus eigenem Entschluß – wenn auch auf eigenen Wunsch – kehrt Wilbald [letztlich] nach Haus zurück, sondern auf Intervention des Schicksals, das sich dazu die beiden positiven Protagonisten Fridbert und Felix erwählt hat.²⁰³⁸

flächlich die Vorstellung einer erblichen Weitergabe von Ethos abzulehnen vorgeben, scheinen sie eine körperliche Fortpflanzung des Bösen doch unterdrücken zu wollen.

2037 Anders Otto Brunken, der den Wechsel vom Hirten zum Spielmann als einen gesellschaftlichen Aufstieg und als Zeichen dafür betrachtet, dass Wilbald sich selbst aus seinem Elend herauszuarbeiten beginnt (vgl. Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 855). Es stellt sich dann allerdings die Frage, weswegen »Heinz Ontrost«, so der Künstlernamen des Ritterssohnes, heftigen Demütigungen durch selbst das einfachste Volk, wie Gesinde und Reitknechte, ausgesetzt ist (vgl. KSR, S. 79, Z. 7f.). Vergleichbares wird während seiner Hirtentätigkeit nicht erwähnt. Auch Manuel Braun bezeichnet Wilbalds Dasein als Spielmann als »Tiefpunkt seines Lebens« (Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 311). Bei der Entscheidung, den Hirtenstab gegen den Dudelsack zu wechseln, geht es, so scheint es mir, nicht um einen sozialen Aufstieg, sondern die höhere Mobilität des fahrenden Sängers, die es Wilbald erlaubt, sich seiner Heimatstadt wieder anzunähern.

2038 Art. »Wickram«, in: Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur, 1987, Sp. 856.

Schließlich sind es Ziehbruder und ehemaliger Hauslehrer, die – ganz im Gegensatz zur biblischen Vorlage – die Rückführung des verlorenen Sohns in die soziale, ständische und genealogische Ordnung herbeiführen. Sie erkennen ihn bei einer zufälligen Begegnung, bringen sein Schicksal in Erfahrung und ihn unter Vorspiegelung falscher Tatsachen zurück in seine Heimatstadt, schließlich erwirken sie die (einstweilige) Vergebung des Vaters und die Wiederaufnahme in dessen Haushalt.

Im ›Knabenspiegel‹ [...] ist es überhaupt nicht mehr der Vater, der den Sünder zurückführt, sondern die Brüder; der Vater hat nur – halb widerstrebend – die Versöhnung, die jene inszenieren, nachzuvollziehen.²⁰³⁹

Wilbalds Weg der gesellschaftlichen Rehabilitierung – die moralisch-ethische war bereits Voraussetzung für die Möglichkeit seiner Rückkehr –,²⁰⁴⁰ beginnt als Diener im Haus des Vaters unter »der Befehlsgewalt«²⁰⁴¹ des Bruders,²⁰⁴² und führt ihn über mehrere Stationen letztlich an den ihm angestammten Platz als Nachfolger und Erben des Vaters. Intragenerationelle Beziehungen können in Wickrams Gesellschaftsentwurf also sowohl disruptiv als auch stabilisierend auf die Erziehung und damit auch auf die intergenerationellen Bindungen wirken. Neben die totale Autorität der Väter als Vertreter des genealogischen Prinzips und Wächter der regelkonformen Fortpflanzung²⁰⁴³ scheint, wenn auch nur in ersten Ansätzen, eine ›Ordnung der Brüder‹ zu treten, die in Teilen »die Aufgaben des Vaters [übernehmen]«²⁰⁴⁴ und so eine zumindest relativierende Kraft innerhalb der nach wie vor dominanten patriarchalen Strukturen entfalten.

Michael Otts Ausführungen über das genealogische Erzählen im frühneuhochdeutschen Prosaroman scheinen sich also auch für den *Knabenspiegel* zu bestätigen. Genealogische Erzähllogiken liegen der Romanstruktur zugrunde und werden im Handlungsverlauf thematisiert, wenn auch, wie gezeigt wurde, häufig in gebrochener Form – hier ist besonders auf die Entkoppelung der Bedingtheit von Geburts- und Tugendadel zu verweisen, wie sie die mittelalterliche

2039 Müller, *Vertauschte Väter*, 1980, S. 248.

2040 Nach Elisabeth Wåghäll kann Wilbald erst »in die Heimat zurückkehren, wenn er sich«, nachdem er im Traum von Lothars Schicksal erfahren hat, »Gott, Vater und Mutter« (Die Reformation in der Prosa, 1993, S. 130) unterworfen und den Willen artikuliert hat, sich ganz in ihre Verfügungsgewalt zu begeben (vgl. KSR, S. 77, Z. 6–35).

2041 Art. ›Wickram‹, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 857.

2042 Die Rückkehr des verlorenen Sohnes weicht damit in zentralen Punkten von der biblischen Vorlage ab. »Am Beginn der Wiedersehensszene steht nicht die freudige Begrüßung des verlorenen Sohnes durch den Vater, sondern eine derbe Strafpredigt« (Art. ›Wickram‹, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 857).

2043 Ehen – und damit gesellschaftlichen Normen entsprechende Fortpflanzung – werden im *Knabenspiegel* ausschließlich durch die höchste weltliche Autorität, den preußischen Hochmeister, angebahnt und sanktioniert.

2044 Müller, *Vertauschte Väter*, 1980, S. 249.

Literatur zwar aus didaktischen Texten und der Spruchdichtung, weniger aber aus dem Versroman kennt.²⁰⁴⁵ Außerdem werden klassische Topoi des genealogischen Erzählens verwendet, um sie durch Nichterfüllung zu unterlaufen oder auf andere Bereiche umzudeuten. Den »ständischen Erbenspruch«²⁰⁴⁶ in väterlicher Linie aber gibt der *Knabenspiegel*-Roman letztlich nicht auf, wie auch Manuel Braun einräumt. Der Vater kann Wilbald zwar aus dem Generationenverband ausschließen, ihn aber scheinbar nicht vollständig durch den Ziehsohn ersetzen. Fridbert übernimmt koordinatorische Aufgaben im Haus des Ziehvaters, er fungiert (gemeinsam mit dem Hauslehrer Felix) als Hausverwalter, erhält den Befehl über die Knechte und steigt auch am preußischen Hof zu einem hohen Beamten auf,²⁰⁴⁷ doch ist nie die Rede davon, er könne das erlebensrechtliche Hofmeisteramt (und damit »den ersten Rang der Bediensteten am Hofe«²⁰⁴⁸) des in die Jahre gekommenen Ritters übernehmen.²⁰⁴⁹ Der möchte ob seines hohen Alters gerne seinen Dienst niederlegen, doch lässt der Hochmeister das erst zu,

2045 Vgl. Bumke, *Höfische Kultur*, 2005, S. 421 f.

2046 Braun, *Karriere statt Erfolge*, 2006, S. 311.

2047 Fridbert und Felix als Vertretern des Leistungsadels gelingt das »Durchbrechen der Standesschranken nach oben [...], [d]as alte System«, so Hannelore Christ, »bleibt aber durchaus bestehen, es gibt lediglich einige Privilegierte mehr als zuvor« (Literarischer Text, 1974, S. 38). Auch die Selektion der potentiellen Aufsteiger obliegt dabei allein den Autoritäten des Systems. Erst die Förderung durch Gottlieb und den Hofmeister ermöglichen Fridberts und Felix' soziale Mobilität – ein Umstand, den die beiden sehr wohl erkennen. So heißt es über ihre Motivation, Wilbald zu helfen: *so erkanten sie auch wol / das all ir wolfart von disem Wilibaldo harreychet / wie wol es im nit so wol als inen geraten was* (KSR, S. 90, Z. 23–25). »Gegen seine sonstige Tendenz legt der Text hier offen, dass die Startbedingungen für die Karriere noch wesentlich ständisch präformiert sind und die Tüchtigen sich erst dann bewähren können, wenn ein Adeliger sie als Hauslehrer anstellt« (Braun, *Karriere statt Erbfolge*, 2006, S. 312).

2048 Wyluda, *Lehnrecht und Beamtentum*, 1969, S. 99; »[d]as Amt des Hofmeisters, das sich in der 2. Hälfte des 13. Jh. an vielen F[ürst]enhöfen herausbildete, stand jetzt an der Spitze der H[ofämter]. Der Hofmeister beaufsichtigte die gesamte Hofhaltung und erteilte den ihm unterstellten Hofbeamten Anweisungen für den tägl[ichen] Dienst« (Art. »Hofämter«, in: *LexMa*, Bd. 5, 1991, Sp. 68).

2049 Wie alle gehobenen Hofämter wurde auch das Hofmeisteramt »als Erblehen übertragen«; Ausnahme bildet nur das Kanzleramt, das seit dem »Beginn des 16. Jahrhunderts« vor allem an »bürgerliche Rechtsgelehrte« übertragen wurde. »Nach ihrem Eintritt in den landesherrlichen Dienst bezeichnete man sie im Gegensatz zu den ebenfalls dienstverpflichteten Adligen als *gelehrte Räte*« (Wyluda, *Lehnrecht und Beamtentum*, 1969, S. 99f. [Hervorhebung im Original]). Fridberts Übernahme des Kanzleramtes bedeutet also keine Aufnahme in den Adelsstand und entspricht mit der Besetzung eines Gelehrten, Fridbert hat an der Universität die Doktorwürde erlangt, einem nicht unüblichen Besetzungsverfahren der Zeit (vgl. Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1277f.). Hannelore Christ interpretiert Fridberts Einsetzung als Kanzler und damit die Schilderung der »historisch reale[n] Möglichkeit« einer bürgerlichen Karriere für den Versuch Wickrams, seine Rezipienten »anzuspornen und voranzutreiben« (Literarischer Text, 1976, S. 40).

als Wilbald ins Haus des Vaters zurückgekehrt ist und sich in seinen Diensten rehabilitiert hat.²⁰⁵⁰

Die Aufsteiger machen in typisch bürgerlichen Ämtern Karriere, während der adlige Wilbald zuletzt ein hohes Ehrenamt bei Hof erhält. Freilich will auch das erst verdient werden: durch die herausragende Tat – wie im höfischen Roman – und dann noch durch jahrelangen zuverlässigen Dienst.²⁰⁵¹

Wilbald erhält das Amt also nicht ausschließlich »qua Geburt«, sondern auch »qua Verdienst«²⁰⁵², seine Herkunft ist es aber, die die letztliche Zielvorgabe definiert. Deshalb ist Jan-Dirk Müller zwar sicher in seinem Urteil zuzustimmen, dass

[e]rst die dauernde Anstrengung [...], die Stabilität normenkonformen Verhaltens [garantiert], die Vorbedingung einer dauerhaften Integration in die Gesellschaft ist und die ihren Ausdruck sogleich in bestimmten sozialen Prämien: hier in der Einsetzung in die väterlichen Ämter und Würden findet.²⁰⁵³

Diese Perspektivierung des Erzählten, die Fokussierung auf die Erfolgsgeschichte des verlorenen und wiedergefundenen Sohnes, verstellt allerdings den Blick auf die zentrale Bedeutung der letztlich doch noch regelkonform ablaufenden Amtsnachfolge auch für die Generation der Väter, deren erzieherisches Versagen ansonsten die Instabilität des Erbnachfolgesystems offenlegen würde. Entsprechend zeigt sich die Überwindung der Krise von Gottliebs Geschlecht nicht zuletzt auch in der prokreationsstarken Verbindung von Wilbald und seiner Ehefrau, die nicht den prekären, da immerfort bedrohten Zustand der Einzelkindschaft fortsetzen, der durch Adoptionspraktiken mehr schlecht als recht zu kompensieren versucht wird, sondern zahlreiche weibliche und männliche Nachkommen zeugen. Gottlieb selbst erlebt zwar nur mehr die Geburt des erstgeborenen Sohnes, stellt durch eine letzte Unterweisung Wilbalds in seinen Erziehungspflichten aber das sozialkonforme Aufwachsen der Nachkommen sicher, deren Aufzucht sich als vollkommen unproblematisch herausstellt. Dieser Umstand verdankt sich nicht nur der tadellosen Erziehung durch beide Eltern, betont wird auch die Einigkeit von Vater und Mutter²⁰⁵⁴ sowie die optimale

2050 Dementsprechend ist Regina Toepfers Aussage, Gottlieb setze »den angenommenen anstelle des leiblichen Sohnes zum Erben ein« (Kinderlosigkeit, 2020, S. 272), also nicht zuzustimmen.

2051 Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1278.

2052 Braun, Karriere statt Erbfolge, 2006, S. 311.

2053 Müller, Vertauschte Väter, 1980, S. 248.

2054 Jan-Dirk Müller hat darauf hingewiesen, in welch starkem Kontrast Wilbalds Ehefrau Marina zu seiner Mutter Concordia gezeichnet ist: »Zunächst werden allerlei Klischees von weiblicher Schwäche auf sie projiziert, doch nur, um durch ihre überlegene Intelligenz widerlegt zu werden. Ihr sozialer Status zwischen Adel (der Herkunft nach) und Bürgertum (durch die erste Heirat), ihre Selbstständigkeit (auch wenn sie letztlich den Entscheidungen

Vergesellschaftung des Nachwuchses mit den Kindern der ehemaligen Mitzöglinge des Vaters, mit denen sie wie mit *bluotverwante[n] freund* (KSR, S. 119, Z. 34) aufwachsen. Auch die anhaltende Harmonie der Gemeinschaft der Brüder wird also zentral gesetzt, die nun, da Gottlieb und der Hochmeister verstorben sind, selbst zu den maßgeblichen Vertretern der Generation der Väter und damit zur vermittelnden Generation herangewachsen sind. Die dargestellte Krise, die nur auf den ersten Blick eine rein individuelle, auf den zweiten Blick auch eine genealogische und gesellschaftliche ist, zeigt sich grundgelegt in der dysfunktionalen Konstellation der verschiedenen Erziehungsinstanzen, radikalisiert durch die Einflussnahme disruptiver Elemente der heranwachsenden Generation und letztlich bewältigt durch die stufenweise Kompensation sowohl der versäumten Erziehungsinhalte als auch der gestörten Familiendynamik durch das externe Erziehungspersonal.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die von Jan-Dirk Müller für die mittelhochdeutsche Literatur konstatierte Spannung zwischen *art* und *zuht*, *natura* und *nutritura* auch den *Knabenspiegel* prägt – wenn auch die beiden Faktoren, was die verschiedenen Vertreter der aneignenden Generation betrifft, in einem je eigenen Mischverhältnis wirken. Während der dem schwankenden Typus zugehörige Ritterssohn von Natur her eine stark beeinflussbare, also besonders intensiv auf sorgfältige Erziehung angewiesene Veranlagung besitzt, scheint Fridbert eher den Heldenkindern der mittelalterlichen Dichtung zu entsprechen, denen Erziehung rein als Katalysator ihrer angeborenen Tugenden und Begabungen dient. Anders als Wilbald, der adelig-genealogischen Logiken folgend nach seiner Reintegration ins »höfische System«²⁰⁵⁵ zur idealen Wiederholung seines Vaters wird, ist der soziale Zielort des gebürtigen Bauernjungen nicht von vorneherein festgelegt. Sein gesellschaftlicher Aufstieg ist zwar in seiner natürlichen Disposition zu Gehorsam, Fleiß und intellektueller Begabung grundgelegt; dass ihn dieser Aufstieg aber ausgerechnet zum preußischen Kanzleramt führt, ist erzähllogisch kontingent. Wiederum anders verhält es mit Lothar, der erzieherischen Einwirkungen gegenüber als vollkommen unempfindlich erscheint. Selbst das Risiko massiver gesellschaftlicher Sanktion vermag seine kriminelle Energie nicht zu dämpfen und entsprechend muten sein frühes, durch den Henker herbeigeführtes Ende und die anschließende, zumindest angedeutete Höllenfahrt als deutlich prädestinatorisch eingefärbt an. Das Verhältnis von Herkunft und Erziehung im *Knabenspiegel*, dessen Untersuchung ja der

der Männer folgt), ihr Scharfsinn (der den des Fürsten übertrifft) machen sie zum Gegenbild der allzu adelsstolzen und allzu zärtlichen Mutter, als intellektuell ebenbürtige Partnerin der »Väter« (Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, 1990, S. 1280).

2055 Roloff, Typologie der epischen Figuren, 2007, S. 290.

Ausgangspunkt der Analyse war, scheint mir auf Basis dieser Überlegungen im Gegensatz zu den mittelalterlichen Erzählungen als invertiert. Es wird nicht die reibungslose, konfliktfreie Erziehung, die die besondere Befähigung des Helden bereits im Kindesalter belegt, als ein Motiv im Rahmen des genealogischen Erzählens zur Begründung heldischer Exzeptionalität genutzt, sondern umgekehrt genealogische Erzählmuster zur Begründung der Bedeutung von Erziehung verwendet,²⁰⁵⁶ ohne die ein Einnehmen der gesellschaftlichen Stellung als unmöglich dargestellt wird.

2056 Darauf weist auch das Urteil von Otto Brunken: »Der *Knaben Spiegel* ist [...] Beispielerzählung mit didaktischer Intention, und von der Didaxe bestimmt ist der Handlungsablauf ebenso wie die Zeichnung der Charaktere, und selbst von Wickram gewählte Erzähltechniken haben in diesem Sinne dienenden Charakter« (Art. »Wickram«, in: *Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur*, 1987, Sp. 847f.).

6. Schlussbetrachtung

Denn nur das lebendige Beispiel erzieht,
das gleichzeitig vom Alter zur Jugend,
von der Jugend zum Alter übergeht.²⁰⁵⁷
(Ludwig Achim von Arnim)

Wenn in der Erzählung von der Herrschaftsübernahme des Kaisers Augustus der von außerhalb hinzugeholte römische Interimsherrscher in Jans Enikels *Weltchronik* die auf eigenes Verschulden hin führungslos gewordenen jungen Männer Roms auffordert, jeder solle ihm *driu dinc* (JEW, v. 21675) bringen – *daz getriust daz er geleisten kann [...]*, / *daz im aller ungetriuwest sî / und den liebsten spilman, / den er geleisten kann* (JEW, vv. 21680–21684) –, ist nur ein einziger unter ihnen in der Lage, diese Anweisung zur Zufriedenheit des fremden *houbtman[s]* (JEW, v. 21703) auszuführen. Als sein Treuestes nimmt jener sein *kleinez hündelîn* (JEW, v. 21697) auf den Arm, als Untreuestes lässt er die Ehefrau hinter sich hermarschieren, als seinen ›liebsten Spielmann‹ aber führt er seinen kleinen Sohn an der rechten Hand. Der Aufgabensteller zeigt sich von dem Urteilsvermögen des jungen Mannes tief beeindruckt und bestätigt ihm, dass ein weiser Mann sein müsse, wer erkenne, dass niemand die Treue seines Hundes, die Falschheit der eigenen Ehefrau und vor allem die zentrale Bedeutung des eigenen, folgsamen Kindes für den Vater übertreffe (vgl. JEW, vv. 21708–21742). Das sich hier offenbarende tiefgehende Verständnis für soziale Zusammenhänge ist es, das den Rätsellöser zur Herrschaft über Rom befugen soll. Wie in den einleitenden Ausführungen dieses Buches bereits dargelegt, ist es nicht der junge Mann selbst, der auf so einsichtige Weise in der Lage ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, sondern sein von dem kollektiven Mordanschlag auf die altersweisen Anführer Roms verschont gebliebener Vater, der im Anschluss an die geschilderte Episode als Kaiser Augustus den Thron besteigt. Indem die kurze Erzählung aber auf so vielschichtige Weise mikro- und makrosoziale Vater-Sohn-Verhältnisse nachzeichnet, die Bedeutung der Jungen für die Alten wie gleichermaßen der Alten für die Jungen beschwört, wirft sie auch ein Licht auf die gegenseitigen Abhängigkeiten der historisch gleichzeitig existierenden Generationen. Diesen Zusammenhang unter besonderem Fokus auf die Rolle von Erziehung in deutschen Texten des Mittelalters zu beleuchten, stand im Zentrum

2057 Ludwig Achim von Arnim: *Der Wintergarten. Novellen*. Berlin 1809, S. 113.

der vorliegenden Untersuchung, deren Ausgangsfrage lautete, wie literarische Texte des deutschsprachigen Mittelalters den für den Erhalt von Kultur und Gesellschaft so zentralen Vorgang der intergenerationellen Weitergabe, in Anschluss an Wolfgang Sünkel als Erziehung bezeichnet, imaginieren, inszenieren und welche Bedeutung sie ihm zuschreiben. Ausgehend von der Vorannahme, dass sich die Bedeutung, der Erziehung in den Texten beigemessen wird, am deutlichsten dort erzielen werde, wo ihr eine prekäre Dimension zukommt, wurde den drei Analysekapiteln auf Basis der in den methodischen Vorüberlegungen erarbeiteten Faktoren pädagogischer Generationenkonflikte jeweils eine potentiell problematische Personenkonstellation als Referenzpunkt zugrunde gelegt. In diesem Zusammenhang galt es zunächst, die Hypothese zu überprüfen, ob mittelalterliches Erzählen von Erziehung diesen Vorgang wie von Wolfgang Sünkel beschrieben grundsätzlich als einen Vorgang intergenerationeller Weitergabe von »Kenntnissen, Fähigkeiten, Fertigkeiten«²⁰⁵⁸ imaginiert, oder ob im Rahmen fiktionaler Imaginationsräume auch andere Formen der Heranbildung neuer, handlungsfähiger Gesellschaftsmitglieder denkbar sind. Anhand der Figur des jungen Hagen in der *Kudrun*, der kurz nach dem Verlassen der mütterlichen Sphäre des Frauenzimmers von einem Greifen auf eine einsame Insel entführt wird, wurde gezeigt, dass der mythische Heros tatsächlich als zu einer Art Selbsterziehung in der Lage gezeichnet sein kann. Er entfaltet quasi »aus sich selbst heraus« alle notwendigen Fähig- und Fertigkeiten, die er für sein künftiges Heldenleben benötigt. Ähnliche Effekte verschiedener Varianten einer figur-intern verankerten Befähigungsmechanik zeigen sich auch im Kontext anderer Gattungen, so beispielsweise im (höfischen) Legendenroman anhand des sich auf Basis von *art* in seinen Gedanken selbst zum perfekten Ritter ausbildenden Gregorius oder im Rahmen legendarischen Erzählens unter anderem bei Konrad von Fußesbrunnen anhand des göttlich inspirierten Jesuskindes, dessen ungeheures Wissen der Schullehrer aufgrund des Fehlens einer ihm zugänglichen Vermittlungsquelle ganz zurecht als *unmenschlich* (KJ, v. 2987) einstuft.²⁰⁵⁹ So unterschiedlich also die Begründungszusammenhänge für derartige (scheinbare) Spontanbefähigungen sind und die Kontexte, in denen sie zur Anwendung kommen – immer werden Vertreter der aneignenden Generation gezeigt, die hinsichtlich des Erwerbs bestimmter Kulturtechniken oder Wissensbestände keiner oder kaum einer Vermittlung durch die Erwachsenengeneration bedürfen. Mit diesen Szenarien kontrastieren Darstellungen von Figuren verschiedener Abstufungen von Erziehungsbedürftigkeit, wie sie in anderen Texten wiederum durchaus zum Ausdruck kommen. Es ist festzuhalten, dass sich die in der For-

2058 Sünkel, Erziehungsbegriff, 2013, S. 63.

2059 Während er in seiner Einschätzung des Kindes als Zauberer, der mit bösen Mächten im Bunde steht, natürlich falsch liegt (vgl. KJ, v. 2986).

sung vorherrschende Meinung, Erziehung präsentiere sich in der mittelhochdeutschen Epik als Katalysator bei der Herausbildung eines von Beginn an feststehenden Resultats, und nicht als ein ergebnisoffener Prozess,²⁰⁶⁰ in der vorliegenden Untersuchung mit wenigen Ausnahmen bestätigt hat. Auch hier liegen allerdings Abstufungen vor und zeigen die Texte sich bei einer tiefergehenden Betrachtung deutlich stärker nuanciert als gemeinhin angenommen. So erweist sich der Titelheld des Wolframschen *Parzival* zwar eindeutig als auf erzieherische Einwirkung angewiesen,²⁰⁶¹ bildet sich unter entsprechender Einflussnahme aber in kürzester Zeit zu einem Idealvertreter der ihm von Zeugung an zugedachten sozialen Rolle aus. Ein ähnliches Bild zeichnet sich in Hinblick auf den qua göttlichem Willen zu einem Bekehrer und heiligen Asketen bestimmten Königssohn in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*, der zur Erfüllung seiner Rollen zwar auf weltliche und spirituelle Erziehung angewiesen ist, dann aber unbeirrbar auf dem ihm vorgezeichneten Weg voranschreitet. Indem er sich zwischen zwei verschiedenen Lebensformen entscheiden muss, zu denen seine Erziehung ihn gleichermaßen befähigt hat, scheint in der abgewiesenen Alternative aber zumindest die Idee von Erziehung als einem ergebnisoffenen Prozess aufzuflackern. In der *Vorauer Novelle* dagegen kommt die kontingente Dimension von Erziehung und die Auswirkungen, die sie auf den Verlauf eines Lebens haben kann, tatsächlich zur Darstellung. Anhand der parallelisierten Lebensläufe zweier Klosterschüler wird gezeigt, wie aufgrund destruktiver Erziehungspraktiken die beiden eigentlich grundlegend für die ihnen zugedachte Lebensform ideal geeigneten Knaben vom rechten Weg abgebracht und als Folge daraus nicht nur zu einer Belastung für die Gesellschaft, sondern auch zu einer Bedrohung für ihr eigenes Seelenheil werden. Wenn als Resultat ihres sündigen Verhaltens einer der beiden einen frühen Tod und ewige Verdammnis erleidet, während der andere Buße tun und errettet werden kann, werden einerseits die potentiellen Folgen falscher erzieherischer Einwirkung in drastischer Konsequenz auserzählt, andererseits aber auch ihre positive Wirkmacht dargestellt – schließlich ist es das im Rahmen seiner Klostererziehung erworbene Wissen, auf dessen Basis der Verschonte in der Lage ist, das Bußgeschehen einzuleiten.

Einen strukturell ähnlich konstruierten Fall, wenn auch mit einer thematisch deutlich anders gelagerten Ausrichtung, erzählt etwa dreihundert Jahre später Jörg Wickram in seinem Erziehungsroman *Der Jungen Knaben Spiegel*, der mit seinem Erscheinen im Jahr 1554 zwar nicht mehr zu den mittelalterlichen Erzählungen von Erziehung gerechnet werden kann, doch aber noch so stark auf mittelalterliche Erzähltraditionen und -logiken rekurriert, dass eine kontrastive

2060 Vgl. beispielsweise Russ, *Kindheit und Adoleszenz*, 2000, S. 389.

2061 Auch bei ihm greifen bis zu einem gewissen Grad *artbedingte* Mechanismen der Selbstbefähigung, bis zu seiner Belehrung durch Gurnemanz ist er aber nicht gesellschaftsfähig.

Analyse sich als lohnenswert erwiesen hat. Wie die *Vorauer Novelle* arbeitet Wickram mit der Technik der Parallelisierung, stellt aber nicht zwei, sondern vier Lebensläufe nebeneinander, um anhand ihrer Exempel die drei seiner Meinung nach existierenden Charaktertypen von Kindern nachzuzeichnen. Der frühneuhochdeutsche Autor entfaltet dabei ein typenbasiertes Programm differierender Erziehbarkeitsvorstellungen, das stark zwischen Prädestination und Ergebnisoffenheit schwankt. Während Kindern vom ›bösen‹ Typus durch Erziehung (soweit dargestellt) nicht beizukommen ist und sie unweigerlich ein schlechtes Ende nehmen, ist bei gut gearteten Kindern Erziehung nur in Form von Wissensvermittlung notwendig, Einwirkungen auf den Charakter dagegen sind nicht vonnöten. Bei adäquater Förderung zwar unweigerlich dazu in der Lage, bedeutende gesellschaftliche Positionen einzunehmen, ist der tatsächliche soziale Zielort ihrer Lebensläufe aber nicht genau festgelegt. Fridbert und Felix gelangen als Beamte des preußischen Hofs beide in den gehobenen Staatsdienst, hätten als studierte Magister der Medizin und Doktor der Künste aber vermutlich auch in ganz anderen Bereichen Karriere machen können.

Am stärksten auf erzieherische Einwirkung angewiesen zeigt sich der dritte, sogenannte ›mittlere‹ Typus, der gleichermaßen zu gesellschaftlich erwünschtem Verhalten angeleitet werden kann, wie zu antisozialem verführt. An der Exempelfigur Wilbald, deren gesellschaftlicher Ab- und Aufstieg sie durch die verschiedensten sozialen Rollen führt, die sie auf Basis von lebenslangem Lernen alle mehr oder weniger gut auszufüllen in der Lage ist, erweist sich Erziehung bei Wickram in bestimmten Fällen nicht nur als ergebnisoffen, sondern auch als potentiell langwieriger, brüchiger und korrigierbarer Prozess.

Abschließend lässt sich also festhalten, dass die analysierten Texte auf die Frage nach dem »Verhältnis von ererbten Anlagen und Erziehung«²⁰⁶² eine genauso disparate Antwort finden, wie es schon die Bandbreite der Einschätzungen des mittelalterlichen Gelehrten Diskurses hat vermuten lassen.²⁰⁶³ Was sich aber durch alle untersuchten Texte hindurch als konstant erwiesen hat, ist, dass scheiternde oder auch nur zeitweise prekäre Erziehungsprozesse immer Auswirkungen sowohl auf die involvierten Vertreter der vermittelnden und aneignenden Generation nach sich ziehen als auch gesamtgesellschaftliche Rückwirkungen zeitigen – sei es in der *Vorauer Novelle*, in der die Seele des Klosterlehrers ob seiner übermäßigen Züchtigungsmethoden Schaden nimmt und die ehemaligen *pueri oblati* ihr Seelenheil aufs Spiel setzen, wenn sie in einer Zauberschule schwarzmagische Praktiken erwerben und damit ihre Mitmenschen drangsaliieren, oder im *Parzival*, in dem die Mutter ob des Scheiterns ihres Experiments der

2062 Eikermann/Reuvekamp, *Wie lernt der Mensch?*, 2017, S. 38, Anm. 5.

2063 Siehe dazu die Ausführungen im Abschnitt zur mittelalterlichen Erziehbarkeitsdebatten im Rahmen der ›Methodischen Vorüberlegungen‹.

Nichterziehung des Sohnes das Leben lässt, Parzival mit unzureichendem Wissen über die Normen und Regeln der höfischen Gesellschaft ausgestattet naiv in die Welt hinauszieht und unwissentlich einen Tabubruch nach dem anderen begeht, die für die Betroffenen wie gleichermaßen für ihn selbst peinliche bis katastrophale Folgen nach sich ziehen. In Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* entfaltet sich der Konflikt rivalisierender Erziehungsintentionen vor allem in Hinblick auf die zukünftige Funktion des Subjekts der Aneignung als einzigem Thronerben und Herrscher Indiens. Die Verweigerung des väterlichen Erziehungsziels hat nicht nur den Abbruch der genealogischen Linie zur Konsequenz, sondern bedeutet auch eine potentielle Bedrohung für die Stabilität des Königreichs, die sich in der vehementen Weigerung der indischen Fürsten ausdrückt, Josaphat nach dem Tod seines Vaters in die Wüsteneinsamkeit ziehen zu lassen (vgl. BJ, vv. 14484–14888).

Obwohl in einigem historischen Abstand und bereits unter deutlich veränderten Vorzeichen erzählt, zeigt sich der *Knabenspiegel*-Roman hinsichtlich der Mechanismen bedrohter Generationenkontinuität als mit den mittelalterlichen Erzählungen von Erziehung durchaus vergleichbar. Wie die beiden entsprungenen Klosterschüler der *Vorauer Novelle* setzen auch die aus väterlicher Obhut entlaufenen Rabauken Wilbald und Lothar Leben und Seelenheil aufs Spiel, was für den einen mit einem frühzeitigen Tod und, so lässt jedenfalls die spätere Traumvision Wilbalds ahnen, höllischer Bestrafung endet, für den anderen einen beschwerlichen, teilweise lebensbedrohlichen Rehabilitationsprozess einleitet. Aber auch für die Eltern hat das Scheitern des Erziehungsvorgangs massive Konsequenzen. Die Mutter stirbt ob des Kammers über den Sohn und lässt den verwitweten Vater zurück, der den verlorenen Sohn zwar in Teilen durch sein bäuerliches Ziekind Fridbert ersetzen, ihn aber nicht als tatsächlichen Nachfolger seines an Adel gebundenen Hofamts einsetzen kann. Auf gesellschaftlicher Ebene schließlich hat der erzieherische Misserfolg der beiden Knaben Konsequenzen, da beide in die Kriminalität abrutschen. Wilbald macht sich der Körperverletzung und Herumtreiberei, Lothar des mehrfachen Diebstahls schuldig. Die Folge sind soziale Ausgrenzung, pönale Verfolgung und endgültige Eliminierung aus der Gesellschaft durch Exekution. Was die *Vorauer Novelle* als einen Sündenverhalten inhärenten Effekt auserzählt – die Anwendung schwarzmagischer Praktiken führt zu einem rapiden Alterungsprozess (zumindest der Seele) und entsprechend frühen Tod –, wird hier von der Gesellschaft übernommen, die integrationsunwillige Elemente eliminiert.

In allen untersuchten Texten also werden Erziehung, soziale Handlungsfähigkeit, gesellschaftliche Integration und Generationenkontinuität²⁰⁶⁴ als in

2064 Nur den ihr Erziehungsdefizit ausgleichenden Figuren Parzival und Wilbald eröffnet sich die Möglichkeit, sich fortzupflanzen und somit selbst Väter zu werden.

einem starken Zusammenhang stehend dargestellt. Die Analyse der imaginierten Erziehungskonstellationen auf Basis der pädagogischen Generationentheorie, die eine besondere Berücksichtigung des Erziehungsfeldes nahelegt, in dessen Zentrum sich ein Zögling befindet, konnte dabei augenfällig machen, dass die mittelhochdeutsche Literatur Ursachen der Störung von Generationenkontinuität externalisiert. Es sind keine in der *persona* des Heldenkindes grundgelegten Defizite und Unzulänglichkeiten (wie beispielsweise Lernschwächen, ungünstig gelagerte Interessen, individuelle Antipathien, Verweigerung der Aneignungsleistung o.Ä.), die zu Konflikten oder Störungen von Erziehungsvorgängen führen. Deren Auslöser lassen sich vielmehr in Faktoren verorten, die in den Umständen begründet liegen, unter denen die Protagonisten von Erziehungsgeschichten heranwachsen. Es sind die abwesenden oder fehlgeleiteten Eltern, die übermäßigen oder mangelhaften Erziehungsmaßnahmen, die widernatürlichen Bedingungen des Aufwachsens, die eine (reibungslöse) Integration in den Verbund der Erwachsenen verhindern.²⁰⁶⁵ Die Untersuchungsergebnisse legen nahe, dass sich die diesen Erzählmustern zugrundeliegenden Kindheitsvorstellungen erst an der Epochenschwelle zur Frühen Neuzeit zu ändern beginnen. Schließlich wird im *Knabenspiegel*-Roman besonders die innere Veranlagung des Zöglings dafür verantwortlich gezeichnet, ob seine Erziehung zu einem gesellschaftsfähigen Subjekt grundsätzlich möglich und mit wie viel Erziehungsaufwand dieser Vorgang verbunden ist.

Es muss an dieser Stelle einschränkend angemerkt werden, dass diese wie auch die obigen Untersuchungsergebnisse nur für männliche Kindheitsgeschichten geltend gemacht werden können. Eine Frage, die die vorliegende Untersuchung fast vollständig außer Acht gelassen hat, ist die nach genderspezifischen Aspekten von Erziehung und Generationenkontinuität in mittelalterlichen Texten. Eine kontrastive Untersuchung weiblicher Erziehungsgeschichten erscheint der Autorin zwar ausgesprochen lohnenswert, war im Rahmen der vorliegenden Arbeit aber nicht angemessen zu leisten. Schon allein hinsichtlich der Personenkonstellationen, in denen sich Erziehung weiblicher Protagonisten vollziehen kann, fallen deutliche Unterschiede zu den männlichen Figuren ins Auge. So ist beispielsweise die **in**tragegenerationelle Vermittlung durch männliche Altersgenossen, die zum Zeitpunkt der Weitergabe oder im späteren Handlungsverlauf in einer sexuellen Beziehung zum weiblichen Subjekt der Aneignung stehen, keine Seltenheit. Berühmtes Beispiel in diesem Zusammenhang sind Tristan und

2065 Einen spannenden Ausnahmefall stellt die Figur des jungen Dietrichs der *Virginal* dar, dessen unheldische Zögerlichkeit, seine Vorliebe für den Lebensbereich der Frauen und sein Unwille zum Kampf seine Herrschaft und damit auch die auf seinen Schutz angewiesenen Bewohner seines Königreiches gefährden. Hier kann nicht letztgültig festgestellt werden, ob Dietrichs Zögerlichkeit als genuine Charaktereigenschaft konzipiert ist, oder Ergebnis eines Erziehungsdefizits aufgrund des frühen Verlusts des Vaters.

Isolde in Gottfrieds von Straßburg Version der Tristangeschichte, aber auch Sibotes *Frauenzucht* oder Rudolfs von Ems *Willehalm von Orlens* weisen dieses Motiv auf. Vor dem Hintergrund der stark genderspezifischen Rollenbilder, die in der mittelalterlichen Literatur entfaltet werden, liegt die Vermutung nahe, dass eine Analyse auf Basis der pädagogischen Generationentheorie gerade im Abgleich mit den in der vorliegenden Untersuchung erarbeiteten Ergebnissen spannende kontrastierende Befunde zu Tage bringen würde, die wiederum den Blick auf die männlichen Erziehungsgeschichten schärfen könnten.

Ebenso lohnenswert scheint eine weiterführende Beschäftigung mit Textsorten, die in den Bereich der Semifiktionalität fallen, wie beispielsweise Minnereden,²⁰⁶⁶ Chroniken, Fürstenspiegel oder biographische Schriften. In einem überaus aufschlussreichen Beitrag zu Maximilians I. *Weißkunig* hat Jan-Dirk Müller²⁰⁶⁷ kürzlich herausgearbeitet, wie in dem Text, der auf Basis diverser sich überlagernder literarischer Muster die Exorbitanz und Legitimität des zur Abfassungszeit noch lebenden und wirkenden Herrschers zentral setzt, dessen umfassende Erziehung zur Ausstellung seiner Exzeptionalität funktionalisiert wird. Die Kindheits- und Jugendgeschichte dreht sich dabei fast ausschließlich um das Erziehungsprogramm des jungen Fürsten: »Die meisten Kapitel zählen nacheinander auf, wie der junge Weißkunig in freien und mechanischen Künsten, in militärischen, ritterlich-repräsentativen und handwerklichen Disziplinen brilliert.«²⁰⁶⁸ Viele der von Müller beschriebenen Erzählmuster erinnern dabei stark an die Erziehungsgeschichten fiktionaler Helden. So erkennt Müller die Darstellung des Lernprozesses nicht als »individuellen Erwerb[] von Kenntnissen in einzelnen Schritten – mit der Möglichkeit von Rückschlägen, Umwegen, Korrekturen«²⁰⁶⁹, sondern als reibungslosen Erwerbsvorgang, der den Lernenden bald zu einem Meister aller Disziplinen macht, denen er sich zuwendet. Dabei übertrifft er schnell seine Lehrer, egal ob er sich mit medizinischem oder astronomischem Fachwissen beschäftigt, Kampftechniken erwirbt oder zehn Schriftstücke parallel diktiert. Während aber die zukünftigen Herrscher der hochmittelalterlichen Texte bezüglich ihrer Erziehungsinhalte speziell auf die

2066 Die Textsorte der Minnerede, wie sie besonders im Spätmittelalter populär wird, könnte besonders vor dem Hintergrund von Interesse sein, dass darin die Position der Erzählinstanz häufig stark zwischen Subjekt der Vermittlung und Aneignung schwankt (persönlich Betroffener vs. »Außenstehender«, der selbst nie von der Minne betroffen war oder sich von ihr abgewandt hat und dessen Sinne dementsprechend nicht von der Minne verwirrt sind) und so Fragen nach der Konstitution von lehrhafter Autorität eröffnet (vgl. Linden, Lieben lernen, 2017, S. 217–231).

2067 Für die Erlaubnis einer Einsichtnahme in das noch nicht erschienene Manuskript danke ich dem Autor und den Herausgebern des Jahrbuchs der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft; vgl. Müller, Die Biographie der Biographien, in: JOWG 23 (2021) [in Vorbereitung].

2068 Müller, Die Biographie der Biographien, in: JOWG 23 (2021) [in Vorbereitung].

2069 Ebd.

Lebensform des Königs, seine Rolle als Richter, Ratnehmer, Heerführer, vorbereitet wurden, zeichnet sich das an der Schwelle zur Frühen Neuzeit und unter dem Einfluss humanistischer Bildungsideale stehende Herrscherbild des *Weißkunig* dadurch aus, dass »der König« alle bekannten Lebensformen »als einziger allesamt vorbildlich erfüllt«²⁰⁷⁰. Er erscheint als

der Gottgesandte, der Gelehrte, der in Jagd, Turnier, Kampfsportarten ritterliche Fürst, der Experte im Münzwesen und Bergbau, der polyglotte Führer internationaler Söldnerheere, der Waffenspezialist. Der Fürst allein vereinigt in sich die Rollen, die die funktionale Ausdifferenzierung der Frühen Neuzeit hervorbringt.²⁰⁷¹

Der philologische Blick auf Textsorten jenseits des engen Rahmens literarisch-fiktionalen Erzählens könnte, das hat der kurze Seitenblick auf den *Weißkunig*, nach Müller eine Mischung aus Biografie, Fürstenspiegel und Panegyrik, gezeigt, interessante Effekte der Spiegelung, Übernahme, Umfunktionalisierung und Verschiebung von Erzählstrategien und -mustern fiktionalen Erzählens von Erziehung sichtbar machen.

Das Nachdenken über Erziehung und das Erzählen von ihr verspricht also weiterhin ein spannendes Feld auch für literaturwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Arbeiten zu bleiben. Wie der Prozess der Erziehung niemals abgeschlossen ist, solange Kulturen existieren, kommt auch die kulturelle Beschäftigung mit Erziehung zu keinem Ende, wird fortwährend davon erzählt, wie Gesellschaften ihre Mitglieder formen (und sie umgekehrt von ihnen geformt werden). Obwohl ein hochgradig individueller Vorgang, handelt es sich dabei um eine Erfahrung, die alle Menschen teilen, die das Erwachsenenalter erreichen. Vielleicht macht das einen Teil der Faszination aus, die Kulturen und historische Epochen zu überspannen scheint: Warum sind wir geworden, wer wir sind, und, eine Frage, die gerade das mittelalterliche Erzählen von Erziehung zu beschäftigen scheint, warum werden einige wenige so viel mehr? Die Antworten, die Texte so unterschiedlicher Gattungen wie der höfische Roman, das Heldenepos, die Legende, der frühneuhochdeutsche Prosaroman darauf finden, sind immer ein bisschen anders und zeugen doch von einer »longue durée« der Neugier gegenüber der Frage, wie man wird, wer man schon ist.

2070 Ebd.

2071 Ebd.

7. Literaturverzeichnis

7.1. Siglen

AEb	Albrecht von Eyb: <i>Das Ehebüchlein</i>
AF	<i>Alexius F</i>
AL	Pfaffen Lamprecht: <i>Alexanderlied</i>
BJ	Rudolf von Ems: <i>Barlaam und Josaphat</i>
Euph	<i>Euphrosina und Panfuncio</i> (Väterbuch)
Gr	Hartmann von Aue: <i>Gregorius</i>
HTR	Hugo von Trimberg: <i>Der Renner</i>
JEW	Jans Enikel: <i>Weltchronik</i>
K	<i>Kudrun</i>
KHJ	Konrad von Haslau: <i>Der Jüngling</i>
KJ	Konrad von Fußesbrunnen: <i>Die Kindheit Jesu</i>
KSR	Georg Wickram: <i>Knabenspiegel</i> -Roman
KSS	Georg Wickram: <i>Knabenspiegel</i> -Spiel
KWA	Konrad von Würzburg: <i>Alexius</i>
KWT	Konrad von Würzburg: <i>Trojanerkrieg</i>
LB	Otto von Freising: <i>Laubacher Barlaam</i>
P	Wolfram von Eschenbach: <i>Parzival</i>
RR	<i>Reuner Relationen</i>
SBN	Sebastian Brant: <i>Das Narrenschiff</i>
T	Gottfried von Straßburg: <i>Tristan</i>
Vh	<i>Virginal h</i>
VN	<i>Vorauer Novelle</i>
Wb	<i>Winsbeckische Gedichte</i>
WD	Georg Wickram: <i>Dialog vom ungeratnen Sohn</i>
WG	Thomasin von Zerclaere: <i>Der Welsche Gast</i>
WvO	Rudolf von Ems: <i>Willehalm von Orlens</i>

7.2. Abkürzungen

ABÄG	Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik
BME	Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung
DU	Der Deutschunterricht
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DWDS	Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache
HWdPh	Handwörterbuch Philosophie
JIG	Jahrbuch für Internationale Germanistik
JOWG	Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft
LexMa	Lexikon des Mittelalters
LiLi	Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde
RLW	Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
VL FNZ	Frühe Neuzeit in Deutschland. Verfasserlexikon
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZfG	Zeitschrift für Germanistik
ZfRomPh	Zeitschrift für romanische Philologie

7.3. Primärliteratur

- ALBRECHT VON EYB: Das Ehebüchlein. Nach dem Inkunabeldruck der Offizin Anton Koberger, Nürnberg 1472. Ins Neuhochdeutsche übertrag. u. eingel. v. Hiram Kümper. Stuttgart 2008.
- ALTDEUTSCHE DICHTUNGEN. Aus der Handschrift hg. v. dem Königl. Preuß. Regierungs-Medizinal-Rathe Dr. A. Meyer und dem Kaufmanne E. F. Mooyer. Quedlinburg, Leipzig 1833.
- ATWOOD, Margaret: *The Handmaid's Tale*. London 2005. (=Vintage Future Classics.)
- BETWEEN. Season 1–2. Netflix/City 2015/16.
- BRIEFE DER BRÜDER JACOB UND WILHELM GRIMM an Georg Friedrich Benecke aus den Jahren 1808 bis 1829. Mit Anmerkungen hg. v. Wilhelm Müller. Göttingen 1889.
- CHRÉTIEN DE TROYES: *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch/Deutsch. Übers. u. hg. v. Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991.
- DAS ALEXANDERLIED des Pfaffen Lamprecht (Straßburger Alexander). Text, Nacherzählung, Worterklärungen. Hg. v. Irene Ruttmann. Darmstadt 1974.
- DAS NIBELUNGENLIED. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hg. v. Helmut de Boor. 21., revid. u. v. Roswitha Wisniewski erg. Aufl. Wiesbaden 1979.

- DAS NIBELUNGENLIED nach der Handschrift C. Hg. v. Ursula Hennig. Tübingen 1977. (=Altdeutsche Textbibliothek. 83.)
- DAS VÄTERBUCH aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift. Mit drei Tafeln im Lichtdruck. Hg. v. Karl Reissenberger. Berlin 1914. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 22.)
- DAZ JÜDEL. In: Mittelhochdeutsche Übungsstücke. Zusammengestellt von Heinrich Meyer-Benfey. Halle [a. S.] 1909, S. 84–96.
- DER GUOTE GÊRHART von Rudolf von Ems. 3., durchg. Aufl. Hg. v. John A. Asher. Tübingen 1989. (=Altdeutsche Textbibliothek. 56.)
- DER JUNGE MEISSNER: Sangsprüche, Minnelieder, Meisterlieder. Hg. v. Günter Peperkorn. München [u. a.] 1982.
- DER RENNER von Hugo von Trimberg. Hg. v. Gustav Ehrismann. Mit einem Nachw. u. Erg. v. Günther Schweikle. Bd. 1–4. Tübingen 1908–1911. [Nachdruck Berlin 1970.] (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 247.)
- DER STRICKER: Tierbisbel. Hg. von Ute Schwab. 3. Aufl. Tübingen 1983.
- DIE HEILIGEN KIRCHENVÄTER CAECILIUS CYPRIANUS sämtliche Schriften. Aus dem Lat. übers. v. Julius Baer. München 1918. (=Bibliothek der Kirchenväter. 34.)
- DIE HEILIGEN PAPSTES und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher. Dialoge. Aus dem Lat. übers. v. Joseph Funk. München 1933. (=Bibliothek der Kirchenväter. 23.)
- DIE JOHANNES BUTZBACH WANDERBÜCHLEIN. Chronika eines fahrenden Schülers. Aus der lateinischen Handschrift übers. v. D. J. Becker. Neustadt an der Aisch 1912. [Unveränderter Nachdruck 1984.]
- DIE TEUFELS NETZ. Satirisch-didaktisches Gedicht aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hg. v. A. Barack. Stuttgart 1863. (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 70.)
- DEUTSCHE CHRONIKEN und andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Bd. 3. Jansen Enikels Werke. Hg. v. Phillip Strauch. Hannover, Leipzig 1900. (=Monumenta Germaniae Historica.)
- DIE BIBEL in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Hg. v. Interdiözesanen Katechetischen Fonds. Klosterneuburg 1986.
- DIE GEDICHTE Heinrichs des Teichners. Hg. v. Heinrich Niewöhner. Bd. I. Berlin 1953. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 44.)
- DIE KLEINDICHTUNG DES STRICKERS. Gesamtausgabe in fünf Bänden. Hg. v. Wolfgang Wilfried Moelleken, Gayle Agler, Robert E. Lewis. Bd. 2. Gedicht Nr. 11–40. Göppingen 1974.
- DIE PLUEMEN DER TUGENT des Hans Vintler. Hg. v. Ignaz v. Zingerle. Innsbruck 1874. (=Aeltere tirolische Dichter. 1.)
- DIE PREDIGTEN TAULERS aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hg. v. Ferdinand Vetter. Berlin 1910. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 11.)
- DIETRICH'S ABENTUEUR von Albrecht von Kemenaten nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan. Hg. v. Julius Zupitza. Berlin 1870. (=Deutsches Heldenbuch. 5.)
- DIE VORAUER NOVELLE. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung ins Neuhochdeutsche von Andrea Hofmeister. Graz 2012. (=Texte zu den Steirischen Literaturpfaden des Mittelalters: Texthefte. 4.)

- EADMERI MONACHI CANTUARIENSIS *Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*. The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer. Edition with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. London 1962.
- EKKEHARD IV.: *Die Geschichte des Klosters St. Gallen*. Übers. und erläutert. v. Hanno Helbling. Köln, Graz 1958. (=Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 102.)
- GALEN: *On Semen*. Edition, Translation and Commentary by Phillip de Lacy. Berlin 1992. (=Corpus medicorum Graecorum. 5,3,1.)
- GEORG WICKRAM: *Knabenspiegel*. In: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holschnitten. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Bibliothek der frühen Neuzeit. Bd. 1. Frankfurt [a. M.] 1990. (=Bibliothek deutscher Klassiker. 14.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 3. *Knaben Spiegel*. Dialog vom ungeratnen Sohn. Berlin, New York 1968. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 5. *Der Goldtfaden*. Berlin, New York 1968. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 7. *Rollwagenbüchlein*. Berlin, New York 1973. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 11. *Der verlorene Sohn*. Tobias. Berlin, New York 1971. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 12. *Apostelspiel*. *Knaben Spiegel*. Berlin 1968. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GEORG WICKRAM: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Hans-Gert Roloff. Bd. 13,1. *Ovids Metamorphosen*. Berlin, New York 1990. (=Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts.)
- GOLDING, William: *Lord of the flies*. Ed. and annotated by John Poziemski. 11. Ed. Frankfurt [a. M.] 1984.
- GOTTFRIED VON STRASSBURG: *Tristan*. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu hg., ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommen. u. einem Nachw. v. Rüdiger Krohn. Bd. 1. *Text Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Verse 1–9982. Stuttgart 1980. (=Universal-Bibliothek. 4471.)
- HARTMANN VON AUE: *Ereck*. Textgeschichtliche Ausgabe mit Abdruck sämtlicher Fragmente und der Bruchstücke des mitteldeutschen ›Ereck‹. Hg. v. Andreas Hammer, Victor Millet, Timo Reuvekamp-Felber unt. Mitarb. v. Lydia Merten, Katharina Münstermann, Hannah Rieger. Berlin, Boston 2017.
- HARTMANN VON AUE: *Gregorius*. Hg. v. Hermann Paul, neu bearb. v. Burghart Wachinger. 15., durchges. u. erw. Aufl. Tübingen 2004. (=Altdeutsche Textbibliothek. 2.)
- HEINRICH VON DEM TURLIN: *Diu Crône*. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen. Hg. v. Gudrun Felder. Berlin, Boston 2012.
- HEINRICH VON FREIBERG: *Tristan und Isolde*. Fortsetzung des *Tristan-Romans* Gottfrieds von Straßburg. Originaltext (nach der Florenzer Handschrift ms. B. R. 226) von Danielle Buschinger. Versübersetzung von Wolfgang Spiewok. Greifswald 1993. (=Wodan. Greifswälder Beiträge zum Mittelalter. Texte des Mittelalters. 16.)
- ISIDORI Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Editit Wallace M. Lindsay. Oxford 1911.

- JACOBI A VORAGINE: *Legenda aurea volgo historica lombardica dicta*, recensuit Johann Georg Theodor Graesse, Dresdae et Lipsiae 1846. Editio tertia. Vratislavia 1890. [Neudruck der dritten Aufl. Osnabrück 1965.]
- JOHANNES AGRICOLA: *Die Sprichwörtersammlung*. Hg. v. Sander L. Gilman. Bd. 1. Berlin, New York 1971. (=Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts. 30.)
- JOHANNES CHRYSOSTOMOS: *Über Hoffart und Kindererziehung*. Besorgt u. ins Deutsche übertr. v. Joseph Glagla. Paderborn 1968.
- JOHANNES HARTLIEB: *Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei*. Hg., übers. u. komm. v. Falk Eisermann u. Eckhard Graf. Ahlerstedt 1989. (=Esoterik des Abendlandes. 4.)
- KLEINE MITTELHOCHDEUTSCHE VERSERZÄHLUNGEN. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Ausgew., übers. u. komm. v. Jürgen Schulz-Grobert. Stuttgart 2006. (=Reclams Universal-Bibliothek. 18431.)
- KÖNIGIN SIBILLE. *Huge Scheppel. Editionen, Kommentare und Erschließungen*. Hg. v. Bernd Bastert, Ute von Bloch. Unter Mitarb. v. Lina Herz, Silke Winst. Berlin 2018. (=Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. 57.)
- KONRAD VON FUSSEBRUNNEN: *Die Kindheit Jesu*. Kritische Ausgabe von Hans Fromm und Klaus Grubmüller. Berlin, New York 1973.
- KONRAD VON HASLAU: *Der Jüngling*. Nach der Heidelberger Hs. Cpg. 341 mit den Lesarten der Leipziger Hs. 946 und der Kalocsaer Hs. (Cod. Bodmer 72). Hg. v. Walter Tauber. Tübingen 1984.
- KONRAD VON MEGENBERG: *Das Buch der Natur*. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hg. v. Franz Pfeiffer. Stuttgart 1861. [Neudruck Hildesheim, New York 1994.]
- KONRAD VON WÜRZBURG: *Die Legenden*. Bd. 2. Hg. v. Paul Gereke. Halle [a. S.] 1926.
- KONRAD VON WÜRZBURG: *Trojanerkrieg und die anonym überlieferte Fortsetzung*. Kritische Ausgabe von Heinz Thoenen und Bianca Häberlein. Wiesbaden 2015. (=Wissensliteratur um Mittelalter. 51.)
- KUDRUN. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch herausgegeben von Karl Stackmann. 5. Aufl. Tübingen 2000. (=Altdeutsche Textbibliothek. 115.)
- KUDRUN. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Hg., übers. und komm. v. Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010. (=Reclams Universal-Bibliothek. 18639.)
- LUDWIG ACHIM VON ARNIM: *Der Wintergarten*. Novellen. Berlin 1809.
- MINNESINGER. *Deutsche Liederdichter des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts*, aus allen bekannten Handschriften und früheren Drucken gesammelt und berichtet, mit den Lesarten derselben, Geschichte des Lebens der Dichter und ihrer Werke, Sangweisen der Lieder, Reimverzeichnis der Anfänge, und Abbildungen sämtlicher Handschriften, von Friedrich Heinrich von der Hagen. Erster Theil. Leipzig 1838.
- NIX, Garth: *Shade's Children*. New York 1997.
- NOLAN, William F./Johnson, George Clayton: *Logan's Run*. New York 1967.
- OPITZ, Martin: *Buch von der Deutschen Poeterey*. Nach der Edition von Wilhelm Braune. Neu hg. v. Richard Alewyn. Tübingen 1963. (=Neudrucke deutscher Literaturwerke. NF. 8.)
- OTTO VON FREISING: *Der Laubacher Barlaam*. Hg. v. Adolf Perdisch. Tübingen 1913. (=Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. 260.)
- PLUTARCH: *Kinderzucht*. Griechisch und Deutsch. 2., verb. Aufl. Erlangen 1947.

- PRIESTER KONRAD: Altdeutsche Predigten. Hg. v. Anton E. Schönbach. 3. Bd. Texte. Graz 1891.
- PROSALANCELOT. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147 hg. v. Reinhold Kluge, erg. durch die Handschrift Ms. allem. 8017–8020 der Bibliothéque de l’Arsenal Paris. Übers., komm. und hg. v. Hans-Hugo Steinhoff. Bd. 1. Lancelot und Ginover. Frankfurt [a. M.] 1995. (=Bibliothek des Mittelalters. 14.)
- ROMANE DES 15. UND 16. JAHRHUNDERTS. Nach den Erstdruckten mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Frankfurt [a. M.] 1990. (=Bibliothek der Frühen Neuzeit. 1.)
- RUDOLF VON EMS: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male hg. v. Victor Junk. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1928/29. Darmstadt 1970. (=Bibliothek des Literarischen Vereins Stuttgart. 272. 274.)
- RUDOLF VON EMS: Barlaam und Josaphat. Hg. v. Franz Pfeiffer. Mit einem Anhang aus Franz Söhns, Das Handschriftenverhältnis in Rudolfs von Ems ›Barlaam‹, einem Nachwort und einem Register von Heinz Rupp. Berlin 1965. [Erstveröffentlichung Leipzig 1843.] (=Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters.)
- RUDOLF VON EMS: Willehalm von Orlens. Hg. aus dem Wasserburger Codex der fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek in Donaueschingen von Victor Junk. Mit 3 Tafeln in Lichtdruck. Berlin 1905. (=Deutsche Texte des Mittelalters. 2.)
- SANKT AUGUSTINUS. Der Lehrer der Gnade: deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften. Hg. v. Adalbero Kunzelmann, Adolar Zumkeller. Bd. 1–7. Würzburg 1955–1987.
- SCHÖNBACH, Anton: Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters, 1. Die Reuner Relationen. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. 139. Wien 1898. [Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 2005.] (=Bewahrte Kultur. Ein Reprintprogramm zur Sicherung gefährdeter und seltener Bücher gefördert von der Kulturstiftung der Länder.)
- SCHÖNBACH, Anton: Studien zur Erzählliteratur des Mittelalters, 2. Die Vorauer Novelle. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Bd. 140. Wien 1899. [Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 2005.] (=Bewahrte Kultur. Ein Reprintprogramm zur Sicherung gefährdeter und seltener Bücher gefördert von der Kulturstiftung der Länder.)
- SEBASTIAN BRANT: Das Narrenschiff. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494. Hg. v. Joachim Knape. Stuttgart 2005. (=RUB. 18333.)
- THOMASIN VON ZERCLAERE: Der Welsche Gast. Bd. 1. Einleitung, Überlieferung, Text, die Varianten des Prosa-vorworts. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Kries. Göttingen 1984. (=Göttinger Arbeiten zur Germanistik. 425,1.)
- THÜRING VON RINGOLTINGEN: Melusine. In: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdruckten mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Frankfurt [a. M.] 1990. (=Bibliothek der Frühen Neuzeit. 1.)
- VINZENT OF BEAUVAIS: De eruditione filiorum nobelium. Ed. by Arpad Steiner. Cambridge [MA] 1938. [Reprint New York 1970.] (=Medieval Academy of America Publication. 32.)
- WEBBER, Andrew Lloyd/Steinman, Jim: When Children Rule the World. Liedtext zitiert nach International Lyrics Playground. Online: <https://lyricsplayground.com/alpha/songs/w/whenchildrenruletheworld.html>.

- WINSBECKISCHE GEDICHTE nebst Tirol und Fridebrant. Hg. v. Albert Letzmann. 3., neu bearb. Aufl. v. Ingo Reiffenstein. Tübingen 1962.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival‹-Interpretation von Bernd Schiroke. 2. Aufl. Berlin, New York 2003.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH: Titulrel. Hg., übers. u. mit einem Komm. u. Materialien vers. v. Helmut Brackert u. Stephan Fuchs-Jolie. Berlin, New York 2002.

7.4. Nachschlagewerke

- BAUFELD, Christa: Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Lexik aus Dichtung und Fachliteratur des Frühneuhochdeutschen. Tübingen 1996.
- BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON. Begr. u. hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. v. Traugott Bautz. Bd. 3. Jedin, Hubert-Kleinschmidt, Beda. Herzberg 1992.
- DEUTSCHES LITERATUR-LEXIKON. Das Mittelalter. Hg. v. Wolfgang Achnitz. Bd. 1–7. Berlin, New York 2011–2015.
- DEUTSCHES WÖRTERBUCH von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities. Version 01/21. Online: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>.
- DIE DEUTSCHE LITERATUR DES MITTELALTERS. Verfasserlexikon. Begr. v. Wolfgang Stammler fortgef. v. Karl Langosch. 2., völl. neu bearb. Aufl. unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter. Hg. v. Kurt Ruh [u. a.]. Bd. 1–13. Berlin, New York 1978–2007.
- DUDEN. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 4., neu bearb. Aufl. Hg. v. der Dudenredaktion. Bd. 7. Mannheim, Zürich 2007.
- DWDS. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. Hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Online: <https://www.dwds.de/>.
- FRENZEL, Elisabeth: Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 6., überarb. u. erg. Aufl. Stuttgart 2008. (=Kröners Taschenausgabe. 301.)
- FRÜHE NEUZEIT IN DEUTSCHLAND (1520–1620). Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Hg. v. Wilhelm Kühlmann [u. a.]. Bd. 6. Siber, Adam-Zyrl, Christian. Berlin, Boston 2017.
- FRÜHE NEUZEIT ONLINE. Portal der Universität Münster unter der Leitung von Barbara Stollberg-Rilinger. Online: <https://www.uni-muenster.de/FNZ-Online/Welcome.html>.
- FRÜHNEUHOCHDEUTSCHES WÖRTERBUCH. FWB-Online. Online: <https://fwb-online.de/>.
- HANDBUCH DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE und Sozialphilosophie. Hg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler. 2010. Online: <https://doi.org/10.1515/hpps>.
- HANDBUCH ZUR KINDER- UND JUGENDLITERATUR. Vom Beginn des Buchdrucks bis 1570. Hg. v. Theodor Brüggemann i. Zusammenarb. m. Otto Brunken. Stuttgart 1987.
- HANDSCHRIFTENCENSUS. Online: <http://www.handschriftencensus.de>.
- HANDWÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN ABERGLAUBENS. Hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin, Leipzig 1936.

- HANDWÖRTERBUCH PHILOSOPHIE. Hg. v. Wulff D. Rehfus. Göttingen, Oakville 2003.
Online: <https://philosophie-woerterbuch.de/startseite/>.
- HANDWÖRTERBUCH ZUR DEUTSCHEN RECHTSGESCHICHTE. Hg. v. Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann, Wolfgang Stammeler. Bd. 5. Strafrecht-Zychar. Berlin 1998.
- HENNIG, Beate: Kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch. In Zusammenarb. m. Christa Hepfer u. unt. redaktionell. Mitwirk. v. Wolfgang Bachofer. 6., durchges. Aufl. Berlin, Boston 2014. (=De Gruyter Studium.)
- HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. 13 Bde. CD-Rom Ausgabe. Beilage zum 13. Band. Basel 1971–2007.
- KLUGE, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 22. Aufl. unt. Mith. v. Max Bürgisser u. Bernd Gregor völl. neu bearb. v. Elmar Seebold. Berlin, New York 1989.
- LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. 3 Bde. Leipzig 1872–1878. Online: <http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer>.
- LEXIKON DES MITTELALTERS. Hg. v. Robert-Henri Bautier [u. a.]. Bd. 1–9. München 1980–1998.
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE. Begründet v. Michael Buchberger. 2., völl. neu bearb. Aufl. Hg. v. Josef Höfer, Karl Rahner. Bd. 1–14. Freiburg [i. B.] 1957–1968.
- MITTELHOCHDEUTSCHE BEGRIFFSDATENBANK (MHDBDB). Online: <http://mhdbdb.sbg.ac.at/>.
- PÄDAGOGIK-LEXIKON. Hg. v. Gerd Reinhold, Guido Pollak, Helmut Heim. München, Wien 1999.
- REALLEXIKON DER DEUTSCHEN LITERATURWISSENSCHAFT. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Hg. v. Jan-Dirk Müller gemeinsam m. Georg Braungart [u. a.]. Bd. 3. P-Z. Berlin, New York 2003.
- REALLEXIKON DER GERMANISCHEN ALTERTUMSKUNDE. Hg. v. Johannes Hoops. 2., völlig neu bearb. u stark erw. Aufl. Bd. 11. Berlin, New York 1998.
- REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hg. v. Theodor Klauser. Bd. 9. Gebet II-Generatianismus. Stuttgart 1976.
- SACHWÖRTERBUCH DER MEDIÄVISTIK. Unter Mitarb. zahlr. Fachg. u. unter Vorarb. v. Hans-Dieter Mück [u. a.] hg.v. Peter Dinzelbacher. Stuttgart 1992. (=Kröners Taschenausgabe. 447.)
- THESAURUS PROVERBIORUM MEDII AEVI. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters. Begründet von Samuel Singer. Hg. v. Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Bd. 5. Gewohnheit-heilen. New York, Berlin 1997.
- TV TROPES. The All Devouring Pop-Culture Wiki. Online: <https://tvtropes.org/>.
- WIKIPEDIA. Die freie Enzyklopädie. Online: <https://de.wikipedia.org/wiki/>.

7.5. Sekundärliteratur

- ABEL, Stefan: Wolfram's *Soltâne* and its Literary Traditions. On the Impossibility of an Artificial Paradise. In: Oxford German Studies 47 (2018) p. 149–168.
- ANDERSON, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London 1983.
- ANGRESS, Ruth K.: Interrogation in Wolfram's *Parzival*. In: The German Quarterly 42 (1969) p. 1–10.
- ARIÈS, Philippe: Geschichte der Kindheit. Mit einem Vorwort von Hartmut von Hentig. 16. Aufl. München 2007.
- ARNOLD, Friedrich Carl: Das Kind in der deutschen Literatur des XI.-XV. Jahrhunderts. Greifswald 1905.
- ARNOLD, Klaus: Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance. Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit. Paderborn, München 1980. (=Sammlung Zebra. Reihe B. Bücher für die Ausbildung und Weiterbildung der Erzieher. 2.)
- ARNOLD, Klaus: Die Einstellung zum Kind im Mittelalter. In: Mensch und Umwelt im Mittelalter. Hg. v. Bernd Herrmann. Stuttgart 1986, S. 53–64.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 7. Aufl. Nördlingen 2013.
- BAIER, Beate: Die Bildung der Helden. Erziehung und Ausbildung in mittelhochdeutschen Antikenromanen und ihren Vorlagen. Trier 2006. (=Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium. 68.)
- BAISCH, Martin: Ästhetisierung und Unverfügbarkeit. Strategien der Inszenierung von Wissen bei Wolfram und Chrétien. In: Wolfram-Studien. Bd. 23. Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012. In Verbind. m. Susanne Köbele u. Eckart Conrad Lutz hg. v. Klaus Ridder. Berlin 2014. (=Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft.) S. 207–250.
- BAMBERGER, Gudrun: Poetologie im Prosaroman. Fortunatus – Wickram – Faustbuch. Würzburg 2018. (=Poetik und Episteme. 2.)
- BARTH, Ferdinand: Legenden als Lehrdichtung. Beobachtungen zu den Märtyrerlegenden in der ›Legenda aurea‹. In: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag. Hg. v. Hans-Gerd Rötzer, Herbert Walz. Darmstadt 1981, S. 61–73.
- BARTON, Ulrich: *Manheit* und *minne*. Achills zweifache Erziehung bei Konrad von Würzburg. In: Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hg. v. Henrike Lähnemann, Sandra Linden. Berlin, New York 2009, S. 189–204.
- BARTSCH, Nina: Programmwortschatz einer höfischen Dichtersprache. *hoffhövescheit, mâze, tugent, zuht, êre, und muot* in den höfischen Epen um 1200. Frankfurt [a. M.] 2014. (=Deutsche Sprachgeschichte. Texte und Untersuchungen. 4.)
- BECKER, Rolf (Hg.): Generationen und sozialer Wandel. Generationsdynamik, Generationenbeziehungen und Differenzierung von Generationen. Opladen 1997.
- BEINSSSEN-HESSE, Silke: Des Abenteuerlichen Simplicii Verkehrte Welt. Ein Topos wird fragwürdig. In: Antipodische Aufklärungen. Hg. v. Walter Veit. Frankfurt [a. M.] 1987, S. 63–75.

- BENNEWITZ, Ingrid: ›Du bist mir Apollo‹, ›Du bist mir Helena‹. ›Figuren‹ der Liebe im frühneuhochdeutschen Prosaroman. In: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Hans Jürgen Bachorski. Trier 1991. (=LIR. 1.) S. 185–210.
- BENNEWITZ, Ingrid: Frühe Versuche über alleinerziehende Mütter, abwesende Väter und inzestuöse Familienstrukturen. Zur Konstruktion von Familie und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *JIG 32* (2000) S. 8–18.
- BENNEWITZ, Ingrid: ›Familien-Idyll‹. Zur Rezeption biblischer ›Familienbilder‹ in der Literatur des Mittelalters. In: *JIG 36* (2004) S. 49–57.
- BENNEWITZ, Ingrid: Von Falkenträumen und Rabenmüttern. Nibelungische Mutter-Kind-Beziehungen. In: *Generationen und gender in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur*. Hg. v. Dina De Rentiis, Ulrike Siewert. Bamberg 2009. (=Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 3.) S. 37–52.
- BENNEWITZ, Ingrid/Kanz, Christine/Anz, Thomas: Familien- und Geschlechterrollen in der deutschen Literatur. Eine Auswahlbibliographie zur Forschung. In: *JIG 32* (2000) S. 64–96.
- BENNINGHAUS, Christina: Das Geschlecht der Generation. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930. In: *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*. Hg. v. Ulrike Jureit, Michael Wildt. Hamburg 2005, S. 127–158.
- BENZ, Maximilian: Rudolfs Stil. In: *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Hg. v. Elke Krotz [u. a.]. Stuttgart 2020. (=ZfDA. Beihefte. 29.) S. 49–62.
- BERNS, Jörg Jochen: Liebe und Hiebe. Unvorgreifliche Gedanken zur mnemonischen Kraft christlicher Schmerzikonographie. In: *Re-Visionen. Zur Aktualität von Kunstgeschichte*. Hg. v. Barbara Mikula-Hüttel, Richard Hüttel, Jeanette Kohl. Berlin 2002, S. 247–262.
- BERSCHIN, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Stuttgart 1986.
- BERTAU, Karl: *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*. Bd. 2. 1195–1220. München 1973.
- BERTAU, Karl: *Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200*. München 1983.
- BERTAU, Karl: *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte*. München 1983.
- BERTAU, Karl: *Frouwe, wie stêt iwer nôt? Parzivals Frage vor der Frage*. In: *Perceval – Parzival. Hier et aujourd'hui et autres essais sur la littérature allemande du Moyen Age et de la Renaissance* recueil d'articles assemblés par Danielle Buschinger et Wolfgang Spiewok pour feter les 95 ans de Jean Fourquet. Greifswald 1994. (=Wodan. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter. 48.) S. 11–14.
- BERTELSMIEIER-KIERST, Christa: Erzählen in Prosa. Zur Entwicklung des deutschen Prosaromans bis 1500. *ZfDA* 143 (2014) S. 141–165.
- BIESTERFELDT, Corinna: Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu »Kaiserchronik«, »König Rother«, »Orendel«, »Barlaam und Josaphat«, »Prosa-Lancelot«. Stuttgart 2004.
- BIRKHAN, Helmut: *Spielendes Mittelalter*. Wien, Köln, Weimar 2018.
- BLEUMER, Hartmut: Wahrnehmung literarisch. Ein Versuch über ›Parzival‹ und ›Tristan‹. In: *Das Mittelalter* 8 (2003) S. 137–155.

- BLOCH, R. Howard: *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*. Chicago 1983.
- BLUMENBERG, Hans: *Arbeit am Mythos*. Sonderausgabe 1996 folgt der 5. Aufl. Frankfurt [a. M.] 1996.
- BODENHEIMER, Aron Ronald: *Warum? Von der Obszönität des Fragens*. 2., veränd. Aufl. Stuttgart 1985. (=Universal-Bibliothek. 8010 [4].)
- BÖHNISCH, Lothar: *Das Generationenproblem im Lichte der Biografisierung und der Relativierung der Lebensalter*. In: *Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft*. Hg. v. Jutta Ecarius. Wiesbaden 1998, S. 67–79.
- BOLTE, Karl Martin: *Der gesellschaftliche Aspekt menschlicher Existenz*. In: *Deutsche Gesellschaft im Wandel*. Hg. v. Karl Martin Bolte. Opladen 1966, S. 11–66.
- BOOR, Helmut de: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. 2. *Die höfische Literatur*. Vorbereitung – Blüte – Ausklang. 1170–1250. München 1953.
- BORST, Arno: *Lebensformen im Mittelalter*. Hamburg 2013. [Lizenzausgabe.]
- BRACKERT, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*. Heidelberg 1968. (=Germanische Bibliothek. Untersuchungen und Einzeldarstellungen.) S. 15–23.
- BRALL-TUCHEL, Helmut/Haussmann, Alexandra: *Erziehung und Selbstverwirklichung im höfischen Roman. Vom Nutzen und Nachteil der Abstammung*. In: *DU* 55 (2003) S. 18–29.
- BRALL-TUCHEL, Helmut: *Wahrnehmung im Affekt. Zur Bildsprache des Schreckens in Wolframs Parzival*. In: *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach*. *Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*. Hg. v. John Greenfield. Porto 2004, S. 67–96.
- BRAUN, Manuel: *Stifterfamilien, Josepshs-Ehen, Spitzenahnen. Entwürfe von Familie und Verwandtschaft im Spiegel kulturwissenschaftlicher Forschung*. In: *PBB*. 126 (2004) S. 446–466.
- BRAUN, Manuel: *Karriere statt Erbfolge. Zur Umbesetzung der Enfance in Georg Wickrams »Goldtfaden« und »Knaben Spiegel«*. In: *ZfG* 16 (2006) S. 296–313.
- BRAUN, Manuel: *Wickrams Verbrechen Geschichten oder: die andere Aventure*. In: *Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung*. Hg. v. Maria E. Müller u. Michael Mecklenburg. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 2007, S. 313–331.
- BRAUNAGEL, Robert: *Wolframs Sigune. Eine vergleichende Betrachtung der Sigune-Figur und ihrer Ausarbeitung im »Parzival« und »Titel« des Wolfram von Eschenbach*. Göttingen 1999. (=Göttinger Arbeiten zur Germanistik. 662.)
- BREHM, Johannes: *Einführung und methodische Vorüberlegungen zu »genus« und »generatio«*. In: *Genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter*. Hg. v. Hartwin Brandt [u. a.]. Bamberg 2011. (=Bamberger Historische Studien. 6.) S. 9–22.
- BREHM, Johannes: *Generationenbeziehungen in den Historien Herodots*. Wiesbaden 2013. (=Classica et Orientalia. 8.)
- BREYER, Ralph: *Darstellung einer Kindheit. Das III. Buch des »Parzival« Wolframs von Eschenbach*. In: *Ergebnisse der XXI. Jahrestagung des Arbeitskreises »Deutsche Literatur des Mittelalters«*. Greifswald 1989. (=Deutsche Literatur des Mittelalters. 4.) S. 187–197.

- BREZINKA, Wolfgang: Metatheorie der Erziehung. Eine Einführung in die Grundlagen der Erziehungswissenschaft, der Philosophie der Erziehung der Praktischen Pädagogik. 4., vollst. neu bearb. Aufl. München, Basel 1978.
- BREZINKA, Wolfgang: Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft. Analyse, Kritik, Vorschläge. 5., verbesserte Aufl. München, Basel 1990.
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: Verkehrte Welten. Grimmelshausens Schimpff und Ernst mit einem alten Topos. In: *Wirkendes Wort* 40 (1990) S. 178–191.
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: Geliebte Mütter – mütterliche Geliebte. Rolleninszenierungen in höfischen Romanen. Bonn 1996. (=Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik. 123.)
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: Geschlechtsspezifisch, Normen und Konflikte in mittelalterlichen Lehrgesprächen. In: *JIG* 33 (2001) S. 41–62.
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia: Familienmodelle in mittelalterlicher Literatur. Ein Überblick. In: *Familienmuster – Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur*. Hg. v. Claudia Brinker-von der Heyde, Helmut Scheuer. Frankfurt [a. M.] 2004. (=MeLiS. 1.) S. 13–30.
- BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia/Kasten, Ingrid: Erziehung und Bildung. In: *DU* 55 (2003) S. 3 f.
- BRÜGGEN, Elke: Die Rüstung des Anderen. Zu einem rekurrenten Motiv bei Wolfram von Eschenbach. In: *Dingkulturen. Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne*. Hg. v. Anna Mühlherr [u. a.]. Berlin, Boston 2016. (=Literatur, Theorie, Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik. 9.) S. 127–144.
- BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick. Durchg. u. bibl. erg. Aufl. Stuttgart 2003. (=Reclams Universal-Bibliothek. 9485.)
- BRUNNER, Horst: *Artûs der wise höfsche man*. Zur immanenten Historizität der Ritterwelt im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: *Annäherungen. Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Berlin 2008. (=Philologische Studien und Quellen.) S. 38–49.
- BUCHHESTER, Dörthe: Gelehrtes Frauenzimmer. Die Erziehung pommerscher Fürstenkinder um 1500. In: *Das Mittelalter* 17 (2012) S. 139–147.
- BULLOUGH, Vern L./Bullough, Bonnie: *Cross Dressing, Sex, and Gender*. Philadelphia 1993.
- BUMKE, Joachim: Parzivals »Schwertleite«. In: *Taylor Starck Festschrift*. Hg. v. Werner Betz, Evelyn S. Coleman, Kenneth Northcott. London, The Hague, Paris 1964, S. 235–245.
- BUMKE, Joachim: *Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945. Bericht und Bibliographie*. München 1970.
- BUMKE, Joachim: Höfische Körper – Höfische Kultur. In: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Hg. v. Joachim Heinze. Frankfurt [a. M.], Leipzig 1994, S. 67–102.
- BUMKE, Joachim: *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im »Parzival« Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 2001. (=Hermæa. Neue Folge. 94.)
- BUMKE, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. 8., völl. neu bearb. Aufl. Weimar 2004. (=Sammlung Metzler. 36.)
- BUMKE, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 11. Aufl. München 2005.
- BURROW, John Anthony: *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*. Oxford 1986.

- CAMPENHAUSEN, Hans von: Lateinische Kirchenväter. 2. Aufl. Stuttgart 1965. (=Urban-Bücher. 50.)
- CASTORIADIS, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt [a. M.] 1984.
- CHRIST, Hannelore: Literarischer Text und historische Realität. Versuch einer historisch-materialistischen Analyse von Jörg Wickrams ›Knabenspiegel‹- und ›Nachbarn‹-Roman. Düsseldorf 1974. (=Literatur in der Gesellschaft. 22.)
- CIESLIK, Karin: Die Legenden Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg. Eine vergleichende Untersuchung. In: Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung. Greifswald 1986. (=Deutsche Literatur des Mittelalters. 3.) S. 193–204.
- CLASSEN, Albrecht: Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* im europäischen Kontext. In: *Fabula* 41 (2000) S. 203–228.
- CLASSEN, Albrecht: Die vermeintlich vergessenen Kinder in der mittelhochdeutschen Literatur. Emotionsgeschichtliche Erkundungen. In: *LiLi* 138 (2005) S. 9–39.
- CLASSEN, Albrecht: Philippe Ariès and the Consequences. History of Childhood, Family Relations, and Personal Emotions. Where do we stand today? In: *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance. The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*. Ed. by Albrecht Classen. Berlin, New York 2005, p. 1–65.
- CODEx MANESSE. Die Miniaturen der Grossen Heidelberger Liederhandschrift. Hg. u. eingel. v. Ingo F. Walther unter Mitarb. v. Gisela Siebert. Frankfurt [a. M.] 1988.
- COMENIUS, Johann Amos: *Methodus Linguarum Novissima* und andere seiner Schriften zur Sprachlehrforschung. Vorwort von Peter Hartmann. Konstanz 1978. (=Konstanzer Handbücher zur Fremdsprachenvermittlung. 4.)
- CORDONI, Constanza: The Desert as *locus Dei* in *Barlaam und Josaphat*? In: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 18 (2009) p. 389–400.
- CORDONI, Constanza: Körperkonzeptionen in der *Barlaam und Josaphat*-Legende. In: *Hagiographica* 17 (2010) S. 301–324.
- CORDONI, Constanza: O favole o parole o istorie. Zum Parabalkorpus in der *Barlaam*-Legende. In: *Fabula* 52 (2011) S. 207–227.
- CORDONI, Constanza: *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*. Berlin, Boston 2014.
- CORDONI, Constanza: Es geschieht in den besten Familien: *Barlaam und Josaphat* und das Problem der Familie. In: *D'Orient en Occident. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages)*. Édité par Marion Uhlig, Yasmina Foehr-Janssens avec la collaboration de Géraldine Châtelain, Ludivine Jaquiere, Andrea Sandoval et Elodie Velasco. Brepols 2014. (=Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages. 16.) S. 165–190.
- CRAWFORD, Sally: *Childhood in Anglo-Saxon England*. Sutton 1999.
- CURSCHMANN, Michael: Das Buch am Anfang und am Ende des Lebens. In: *Codex und Raum*. Hg. v. Stephan Müller, Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Peter Strohschneider. Wiesbaden 2009. (=Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. 21.) S. 11–42.
- CURTIUS, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Aufl. Tübingen [u. a.] 1993.

- CWIK, Mateusz: Poetik des Leibes. Leibkonzeption und ihre poetische Inszenierung in der Legende ›Barlaam und Josaphat‹ von Rudolf von Ems. In: ZfDA 143 (2014) S. 333–348.
- CZERWINSKI, Peter: Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Bd. 2. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. München 1993.
- CZIZEK, Hannah: Rudolfs von Ems ›Barlaam und Josaphat‹ und seine lateinische Vorlage. [Diss. (masch.)] Wien 1931.
- DALLAPIAZZA, Michael: minne, hûsêre und das ehlich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken. Frankfurt [a. M.] 1981. (=Europäische Hochschulschriften. Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur. 455.)
- DALLAPIAZZA, Michael: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Berlin 2009. (=Klassiker-Lektüren. 12.)
- DELABAR, Walter: Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. Göttingen 1990. (=Göttinger Arbeiten zur Germanistik. 518.)
- DEMAUSE, Lloyd: The History of Childhood. New York 1974, p. 12–111.
- DENKER, Christian W.: Vom Geist des Bauches. Für eine Philosophie der Verdauung. Bielefeld 2015.
- DETTE, Christoph: Kinder und Jugendliche in der Adelsgesellschaft des frühen Mittelalters. In: Archiv für Kulturgeschichte 6 (1994) S. 1–34.
- DIE RITTERIDEE in der deutschen Literatur des Mittelalters. Eine kommentierte Anthologie. Eingel. u. hg. v. Jörg-Geerd Arentzen u. Uwe Ruberg. Darmstadt 1987.
- DIETL, Cora: Die Frage nach der Frage. Das zweite Sigune-Gespräch bei Wolfram und Albrecht. In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hg. v. Franz Hundsnuerscher, Nine Miedema. Tübingen 2007. (=Beiträge zur Dialogforschung. 36.) S. 281–295.
- DILLIG, Janina: Identität und Maske. Die Aneignung des Anderen in Bearbeitungen des Tristanstoffes im 12. und 13. Jahrhundert. Wiesbaden 2019. (=Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalterforschung. 43.)
- DILTHEY, Wilhelm: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. In: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Stuttgart, Göttingen 1968, S. 31–73.
- DÖLGER, Franz: Der griechische Barlaam-Roman – ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Ettal 1953. (=Studia patristica et Byzantina. 1.)
- DORNINGER, Maria Elisabeth: Mutter- und Tochterbeziehung am Beispiel des Aeneasstoffes: Heinrich von Veldeke und Gottfried von Viterbo. In: Current Topics in Medieval German Literature. Texts and Analyses. Kalamazoo Papers 2000–2006. Ed. by Sibylle Jefferis. Göttingen 2008. (=Göttinger Arbeiten zur Germanistik. 748.) S. 32–54.
- DRECOLL, Volker: ›Ungerechte Gnadenlehre‹. Zeitgenössische Anfragen an Augustin und ihr Einfluß auf seine Gnadenlehre. In: Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte. Hg. v. Cornelius Mayer, Andreas Grote, Christof Müller. Stuttgart 2007, S. 25–40. (=Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 3.)
- DÜLMEN, Richard: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 1. Das Haus und seine Menschen (16.–18. Jahrhundert). München 2005.

- DUMITRIU, Liliana-Emilia: Der Gral bei Wolfram von Eschenbach und Richard Wagner. Metamorphosen eines Motivs. Mainz 2014. (=Edition Erneuerung geistiger Werte. 36.)
- DURKHEIM, Émile: Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, eingel. v. Paul Fauconnet, übertrag. u. einger. v. Ludwig Schmidts. Hg. v. Heinz Maus, Friedrich Fürstenberg, Frank Benseler. Neuwied am Rhein/Darmstadt 1973.
- DÜWEL, Klaus: Lesestoff für junge Adelige. Lektüreempfehlungen in einer Tugendlehre des 13. Jahrhunderts. In: *Fabula* 32 (1991) S. 67–93.
- ECARIUS, Jutta: Generation – ein Grundbegriff. In: Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Hg. v. Jutta Ecarius. Wiesbaden 1998, S. 7–11.
- ECARIUS, Jutta (Hg.): Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Wiesbaden 1998.
- EDER, Annemarie: Macht- und Ohnmachtstrukturen im Beziehungsgefüge von Wolframs *Parzival*. In: *Der frauen buoch*. Versuche zu einer feministischen Mediävistik. Hg. v. Ingrid Bennewitz. Göppingen 1989. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 517.) S. 179–212.
- EDER, Daniel: Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des »legendarischen Erzählens«. In: *Euphorion* 113 (2019) S. 257–292.
- EGIDI, Margreth: Figuren des Dritten im höfischen Roman. Einleitung. In: Figuren des Dritten im höfischen Roman. Hg. v. Margareth Egidi. Oldenburg 2020. (=BME Themenheft. 4.) S. 1–13.
- EHRISMANN, Gustav: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. In: *ZfdA* 56 (1919) S. 137–216.
- EHRISMANN, Gustav: Studien über Rudolf von Ems. Beiträge zur Geschichte der Rhetorik und Ethik im Mittelalter. Heidelberg 1919. (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 8.)
- EHRISMANN, Otfried: Ehre und Mut. Äventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten. Unt. Mitarb. v. Albrecht Classen [u. a.]. München 1995.
- EICHENBERGER, Nicole: Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters. Berlin, München, Boston 2015. (=Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge. 136.)
- EICHHOLZ, Birgit: Kommentar zur Sigune- und Ither-Szene im 3. Buch von Wolframs »Parzival« (138,9–161,8). Stuttgart 1987. (=Helfant Studien. 3.)
- EIKELMANN, Manfred/Reuvekamp, Silvia: Wie lernt der Mensch? Anthropologische Betrachtungen der Lern- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen in lateinischen und deutschen Texten des Mittelalters. In: Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. 23. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013. Hg. v. Henrike Lähnemann, Nicola McLelland, Nine Miedema. Tübingen 2017, S. 37–53.
- EMING, Jutta: Die performativen Anfänge. Georg Wickrams »Kleine Spiele«. In: Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung. Hg. v. Maria E. Müller u. Michael Mecklenburg. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 2007, S. 41–56.
- EMING, Jutta: Aus den *swarzen buochen*. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im *Parzival*. In: *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Peter-André

- Alt [u. a.]. Wiesbaden 2015. (=Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte. 2.) S. 75–99.
- EMING, Jutta: Die Tränen der Cunneware. Zu codierten Emotionen in Erzählsituationen gestörter Ordnung. In: *Emotion und Handlung im Artusroman*. Hg. v. Cora Dietl [u. a.]. Berlin, Boston 2017. (=Schriften der Internationalen Artusgesellschaft. 13.) S. 155–171.
- EMING, Jutta/Koch, Elke: Geschlechterkommunikation und Gefühlsausdruck in Romanen Jörg Wickrams (16. Jahrhundert). In: *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung* 7 (2002) S. 203–221.
- EMMERLING, Sonja: Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des »Parzival«. Wolframs Arbeit an einem literarischen Modell. Tübingen 2003. (=Hermaea. Neue Folge. 100.)
- ERBEN, Johannes: Zu Rudolfs »Barlaam und Josaphat«. In: *Germanistische Studien*. Hg. v. Johannes Erben, Eugen Turnher. Innsbruck 1969. (=Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. 15.) S. 33–39.
- ERNST, Ulrich: Neue Perspektiven zum »Parzival« Wolframs von Eschenbach. Angelologie im Spannungsfeld von Origenismus und Orthodoxie. In: *Das Mittelalter* 11 (2006) S. 86–109.
- ERNST, Ulrich: Wolframs Gral und der Schatz der Templer. Theokratie, Heterotopie und Imagologie im *Parzival*. In: *Artushof und Artusliteratur*. Hg. v. Matthias Däumer, Cora Dietl, Friedrich Wolfzettel. Berlin, New York 2010. (=Schriften der Internationalen Artusgesellschaft. Sektion Deutschland/Österreich. 7.) S. 191–213.
- ERTZDORFF, Xenia von: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.
- EYBEN, Emiel: Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 116 (1973) S. 150–190.
- FAUTH, Gertrud: Jörg Wickrams Romane. Straßburg 1916.
- FENSKE, Lutz: Der Knappe. Studien zu Erziehung und Funktion. In: *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Göttingen 1990. (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 100.) S. 55–127.
- FICHTEAU, Heinrich: Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters. Wien 1948.
- FIETZE, Beate: Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität. Bielefeld 2009.
- FLÜELER, Christoph: Acedia und Melancholie im Spätmittelalter. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) S. 379–398.
- FOGT, Helmut: Politische Generationen. Empirische Bedeutung und theoretisches Modell. Opladen 1982. (=Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung. 32.)
- FRANK, Karl Suso: Geschichte des christlichen Mönchtums. 6. Aufl. Darmstadt 2010.
- FRENZ, Thomas: »Sub virga degere«. Gewalt zwischen Schulkindern und Erwachsenen im Mittelalter. In: *Vom Opfer zum Täter? Gewalt in Schule und Erziehung von den Summern bis zur Gegenwart*. Hg. v. Uwe Krebs, Johanna Forster. Bad Heilbrunn [Obb.] 2003. (=Schriftenreihe zum Bayerischen Schulmuseum Ichenhausen, Zweigmuseum des Bayerischen Nationalmuseums und zum Schulmuseum Nürnberg. 22.) S. 71–88.
- FRENZ, Thomas: Eine Klosterschule von Innen. In: *Kloster und Bildung im Mittelalter*. Hg. v. Nathalie Kruppa. Göttingen 2006, S. 49–60. (=Studien zur Germania Sacra. 28.)
- FRENZEL, Elisabeth: Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 6., überarb. u. erg. Aufl. Stuttgart 2008. (=Kröners Taschenausgabe. 301.)

- FRIEDRICH, Udo: Die Ordnung der Natur. Funktionsrahmen der Natur in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters. In: *Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes*. Marburg, 14.–17. März 2001. Hg. v. Peter Dillg. Berlin 2001, S. 70–83.
- FRIEDRICH, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen 2009. (=Historische Semantik. 5.)
- FRIEDRICH, Udo: Wahrnehmung – Experiment – Erinnerung. Erfahrung und Topik in Prosaromanen der Frühen Neuzeit. In: *Das Mittelalter 17* (2012) S. 75–94.
- FUCHS-JOLIE, Stephan: Von der Gnade erzählen. Parzival, Gottes *hulde* und die Gesetze des Grals. In: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007) S. 435–446.
- FUHRMANN, Daniela: Ein eigennütziger *houptman der wårn zuht*? Die Ambivalenz der Ratgeber-Figuren in Wolframs »Parzival«. In: *PBB* 140 (2018) S. 458–488.
- GANSEL, Carsten: Zwischenzeit, Grenzüberschreitung, Störung – Adoleszenz und Literatur. In: *Zwischenzeit, Grenzüberschreitung, Aufstörung. Bilder von Adoleszenz in der deutschsprachigen Literatur*. Hg. v. Carsten Gansel, Pawel Zimniak. Heidelberg 2011. (=Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte. 280.) S. 15–48.
- GEERDTS, Hans-Jürgen: Das Erwachen des bürgerlichen Klassenbewusstseins in den Romanen Jörg Wickrams. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena* 2 (1953) S. 117–124.
- GEERING, Agnes: Die Figur des Kindes in der mittelhochdeutschen Dichtung. Zürich 1899. (=Abhandlungen der Gesellschaft für deutsche Sprache in Zürich. 4.)
- GEISTHARDT, Constanze: Nichts als Worte. Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat«. In: *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, S. 101–139.
- GERHARD, Melitta: Der deutsche Entwicklungsroman bis zu Goethes »Wilhelm Meister«. 2., unveränd. Aufl. Bern, München 1968.
- GEROK-REITER, Anette: Kindheitstopoi in Gottfrieds *Tristan*. Anspielungen, Überlagerungen, Subversionen. In: *Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie*. Hg. v. Dorothee Elm [u. a.]. Berlin, New York 2009, S. 113–136.
- GERVINUS, Georg Gottfried: Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Bd. 1. Leipzig 1840.
- GIBBS, Marion E.: Ideals of Flesh and Blood. Women Characters in *Parzival*. In: *A Companion to Wolfram's Parzival*. Ed. by Will Hast. Columbia 1999, p. 12–36.
- GOETZ, Hans-Werner: Alt sein und alt werden in der Vorstellungswelt des frühen und hohen Mittelalters. In: *Alterskulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Internationaler Kongress Krems an der Donau 16.–18. 10. 2006*. Hg. v. Elisabeth Vavra. Wien 2008. (=Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 21.) S. 17–58.
- GOETZ, Hans-Werner: »Debilis«. Vorstellungen von menschlicher Gebrechlichkeit im frühen Mittelalter. In: *Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*. Hg. v. Cordula Nolte. Korb 2009. (=Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters. 3.) S. 21–55.
- GOODICH, Michael E.: From Birth to Old Age: The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250–1350. Lanham, Maryland 1989.

- GRAY, Ursula: Das Bild des Kindes im Spiegel der altdeutschen Dichtung und Literatur. Mit textkritischen Ausgaben von Metlingers »Regiment der jungen Kinder«. Frankfurt [a. M.] 1974.
- GREEN, Dennis H.: Advice and Narrative Action. Parzival, Herzeloide and Gurnemanz. In: From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of Leonard Forster. Ed. by Dennis H. Green, L. Peter Johnson, Dieter Wuttke. Baden-Baden 1982. (=Saecula Spiritalia. 5.) p. 33–81.
- GREEN, Dennis H.: On the Primary Reception of the Works of Rudolf von Ems. In: ZfDA 115 (1986) p. 151–180.
- GRIESE, Sabine: Natur ist stärker als Erziehung. Markolf beweist ein Prinzip. In: Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997. Hg. v. Alan Robertshaw, Gerhard Wolf. Tübingen 1999, S. 215–228.
- GRÖCHENIG, Hans: Die Vorauer Novelle und Die Reuner Relationen. Göppingen 1981. (=Litterae. 81.)
- GROOS, Arthur: Trevrizent's »Retraction«. Interpolation or Narrative Strategy. In: DVjs 55 (1981) p. 44–63.
- GROOS, Arthur: Romancing the Grail. Genre, Science, and Quest in Wolfram's *Parzival*. Ithaca, London 1995.
- GROSSE, Siegfried: Wis den wisen gerne bi! Die höfischen Lehren in Hartmanns *Gregorius* und Wolframs *Parzival*. In: DU 14 (1962) S. 52–66.
- GRUBMÜLLER, Klaus: *Natüre ist der ander got*. Zur Bedeutung von *natüre* im Mittelalter. In: Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters. Colloquium Exeter 1997. Hg. v. Alan Robertshaw, Gerhard Wolf. Tübingen 1999, S. 3–17.
- GRUNDMANN, Herbert: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert). In: Archiv für Kulturgeschichte 45 (1963) S. 60–90.
- HABLE, Nina: In guter Nachbarschaft. Die Barlaam-Parabeln »Das Einhorn«, »Die drei Freunde« und »Der Jahreskönig«. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, S. 161–189.
- HAFERLAND, Harald: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion in zwei mittelalterlichen Legenden. In: Euphorion 99 (2005) S. 323–364.
- HAHN, Ingrid: Parzivals Schönheit. Zum Problem des Erkennens und Verkennens im »Parzival«. In: Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Bd. 2. Hg. v. Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg. München 1975, S. 203–232.
- HALL, Clifton D.: A Complete Concordance to Wolfram von Eschenbach's *Parzival*. New York, London 1990. (=Contextual Concordances.)
- HALLET, Wolfgang: Methoden kulturwissenschaftlicher Ansätze: *Close Reading* und *Wide Reading*. In: Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse. Anlagen – Grundlagen – Modellanalysen. Hg. v. Vera Nünning, Ansgar Nünning, Irina Bauder-Begerow. Stuttgart 2010, S. 293–315.
- HAMMER, Franziska: *wer oder wannen ist diz kint, des site sô rehte schoene sint?* Die räumliche Multiplikation der Herkunft im höfischen Roman am Beispiel von Wolframs von Eschenbach *Parzival* und Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. In: Literarische Räume der Herkunft. Fallstudien zu einer historischen Narratologie. Hg. v. Maximilian Benz,

- Katrin Dennerlein. Berlin, Boston 2016. (=Narratologia. Contributions to Narrative Theory. 51.) S. 147–186.
- HANAWALT, Barbara A.: Medievalists and the Study of Childhood. In: *Speculum* 77 (2002) p. 440–460.
- HARDERS, Gerd: Der gerade Kreis – Nietzsche und die Geschichte der Ewigen Wiederkehr. Eine wissenssoziologische Untersuchung zu zyklischen Zeitvorstellungen. Berlin 2007. (=Soziologische Schriften. 80.)
- HATTO, Arthur Thomas: ›Ine weiz...‹. Diplomatic Ignorance on the Part of Medieval German Poets. In: *German Studies. Presented to Leonard Ashley Willoughby by Pupils, Colleagues and Friends on his Retirement*. Oxford 1952, p. 98–107.
- HATTO, Arthur Thomas: Herzeloide's Dragon-Dream. In: *German Life and Letters* 22 (1968/69) p. 16–31.
- HAUG, Walter: Wolframs ›Willehalm‹-Prolog im Lichte seiner Bearbeitung durch Rudolf von Ems. In: *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen 1989, S. 615–636.
- HAUG, Walter: Lesen oder Lieben? Erzählen in der Erzählung, vom ›Erec‹ bis zum ›Titurel‹. In: PBB 116 (1994) S. 302–323.
- HAUG, Walter: Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram. In: *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach*. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002. Hg. v. John Greenfield. Porto 2004, S. 37–65.
- HAUG, Walter: Kindheit und Spiel im Mittelalter. Vom Artusroman zum ›Erdbeerlied‹ des Wilden Alexander. In: *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*. Hg. v. Ulrich Barton. Tübingen 2008, S. 465–478.
- HAUSAMMANN, Susanne: Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten. Bd. 2. Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche. Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinische Wende. Neukirchen-Vluyn 2001, S. 19–58.
- HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum. München 2010. (=Enzyklopädie deutscher Geschichte. 72.)
- HECK, Kilian/Jahn, Bernhard: Genealogie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Leistungen und Aporien einer Denkform. In: *Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Kilian Heck, Bernhard Jahn. Tübingen 2000. (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur. 80.) S. 1–12.
- HECKEL, Susanne: »die wibes missewende vlôch« (113,12). Rezeption und Interpretation der Herzeloide. In: *Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters*. Hg. v. Alois M. Hass, Ingrid Kasten. Bern [u. a.] 1999, S. 35–52.
- HENGST, Heinz: Kindheit. In: *Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge*. Hg. v. Herbert Willems. Wiesbaden 2008, S. 551–581.
- HENNIG, Ursula: Die Gurnemanzlehren und die unterlassene Frage Parzivals. In: PBB 97 (1975) S. 312–332.
- HERBERICH, Cornelia: Erzählen von den Engeln in Wolframs ›Parzival‹. Eine poetologische Lektüre von Trevrizents Lüge. In: PBB 134 (2012) S. 39–73.
- HERLEM-PREY, Brigitte: Der Dialog Abt-Gregorius in der Legende vom guten Sünder. In: *La littérature d'inspiration religieuse: théâtre et vies de saints*. Actes du Colloque

- d'Amiens des 16, 17 et 18 janvier 1987. Publié par Danielle Buschinger. Göppingen 1988. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 493.) S. 61–80.
- HERMANN, Henning: Identität und Personalität in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*. Studien zur sozial- und kulturgeschichtlichen Entwicklung des Helden. Hamburg 2006.
- HERMSEN, Edmund: Jugendleben im Hoch- und Spätmittelalter. In: *Jugendleben in der Vormoderne. Annäherungen an ein bildungshistorisches Thema*. Köln 1998. (=Beiträge zur historischen Bildungsforschung. 23.) S. 111–140.
- HERMSEN, Edmund: Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Bearb. u. m. einem Vorw. vers. v. Tilmann Walter. Köln, Weimar, Wien 2006.
- HERRMANN, Ulrich: Das Konzept der »Generation«. Ein Forschungs- und Erklärungsansatz für die Erziehungs- und Bildungssoziologie und die Historische Sozialisationsforschung. In: *Neue Sammlung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 27 (1987) S. 364–377.
- HERTER, Hans: Das unschuldige Kind. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961) S. 146–162.
- HERWEG, Mathias: Erzählen, Erzähler, Erzählbrüche. Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« als narratologisches Faszinosum. In: *ZfdPh* 138 (2019) S. 1–31.
- HERWEG, Mathias: Tradition, Neuerung, Ambiguisierung. Erzählen von Barlaam und Josaphat im romanisch-deutschen 13. Jahrhundert. In: *Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters*. Hg. v. Jens Haustein [u. a.]. Stuttgart 2019. (=Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte. 7.) S. 309–331.
- HERWEG, Mathias: Integration und Selbstkanonisierung. Rudolf von Ems als Autor, Literaturhistoriker und Gegenstand der Literaturhistorie. In: *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Hg. v. Elke Krotz [u. a.]. Stuttgart 2020. (=ZfDA. Beihefte. 29.) S. 21–48.
- HIRSCHBERG, Anna: Darstellung der Frau in den Romanen Jörg Wickrams und Untersuchung des kulturgeschichtlichen Wertes der Schilderungen. [Diss. (masch.)] Greifswald 1919.
- HOFMEISTER, Adolf: Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen. In: *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters*. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht. Hg. v. Albert Brackmann. München 1926, S. 287–316.
- HOFMEISTER, Rudolf: Note on Parzival 462,11 »doch ich ein leie waere«. In: *Modern Language Notes* 87 (1972) p. 494–496.
- HOFMEISTER, Wernfried: Das *Jüdel* im Kontext mittelhochdeutscher literarischer Kindesdarstellungen. In: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. Hg. v. Alfred Ebenbauer, Klaus Zatloukal. Wien, Köln 1991, S. 91–103.
- HOFMEISTER, Wernfried: Literarische Provokation im Mittelalter am Beispiel der »Winsbecke-Parodie«. In: *Sprachkunst* 22 (1991) S. 1–24.
- HOFMEISTER, Wernfried: Altdeutsche Texte im öffentlichen Raum. Projekt- und Forschungsbericht über das Netzwerk »Steirische Literaturpfade des Mittelalters«. In: *ZfDA* 143 (2014) S. 467–483.
- HOLZNAGEL, Franz-Josef: Barlaam unde der Stricker in eyme Buche. Kleinere Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts in den inventarisierten Handschriften des Deutschen Ordens. In: *ZfdPh* 121 (2002) S. 121–127.

- HOPFNER, Johanna: Erhalten oder Verbessern? Schleiermachers Gedanken zur gesellschaftlichen Dimension von Erziehung. In: Schleiermacher in der Pädagogik. Hg. v. Johanna Hopfner. Würzburg 2001. (=Erziehung, Schule, Gesellschaft. 24.) S. 85–96.
- HOPFNER, Johanna: Gelegentliche Gedanken über Erziehung. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 2008. (=Erziehung in Wissenschaft und Praxis. 1.)
- HRUSCHKA, Christian: Aspekte des Generationenkonflikts. Pädagogische Konstante oder gesellschaftliches Produkt? [Diss. (masch.)] o. O. 2004.
- HUBER, Christoph: Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerclaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl. München 1988. (=Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 89.)
- HUBER, Christoph: Lehre, Bildung und das Fiktionale. In: Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013. Hg. v. Henrike Lähnemann, Nicola McLelland, Nine Miedema. Tübingen 2017, S. 17–35.
- JACKSON, Timothy R.: Außen und Innen bei Konrad von Würzburg. Die Achill-Deidamia-Episode im Trojanischen Krieg. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hg. v. Helmut Brall, Barbara Haupt, Urban Küsters. Düsseldorf 1994. (=Studia humaniora. 25.) S. 219–249.
- JOHNSON, L. Peter: Lähelin and the Grail Horses. In: The Modern Language Review 63 (1968) p. 612–617.
- JOHNSON, L. Peter: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Bd. II/1. Die höfische Literatur der Blütezeit (1160/70–1220/30). Hg. v. Joachim Heinze. Tübingen 1999.
- JOHNSON, L. Peter: Parzival erfährt seinen Namen. Un adaptation anticourtoise. In: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner. Hg. v. Dorothea Klein, Elisabeth Lienert, Johannes Rettelbach. Wiesbaden 2000, S. 181–198.
- JONES, Martin H.: Parzival's Fighting and his Election to the Grail. In: Wolfram-Studien. Bd. 3. Schweinfurter Kolloquium 1972. Hg. v. Werner Schröder. Berlin 1975. (=Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft.) p. 52–71.
- JONES, Martin H.: The Significance of the Gawan Story in *Parzival*. In: A Companion to Wolfram's *Parzival*. Ed. by Will Hasty. Columbia 1999, p. 37–76.
- JOUANNO, Corinne: Barlaam et Joasaph: une aventure spirituelle en forme de roman d'amour. PRIS-MA 16 (2000) p. 61–76.
- JUREIT, Ulrike: Generationenforschung. Göttingen 2006. (=UTB. 2856.)
- JUREIT, Ulrike/Wildt, Michael: Generationen. In: Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs. Hg. v. Ulrike Jureit, Michael Wildt. Hamburg 2005, S. 7–26.
- JUSSEN, Bernhard: Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. Göttingen 1991. (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 98.)
- JUSSEN, Bernhard: Künstliche und natürliche Verwandtschaft? Biologismen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von Verwandtschaft. In: Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter

- und früher Neuzeit. Hg. v. Yuri L. Bessmertnyj, Otto G. Oexle. Göttingen 2001. (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 163.) S. 39–59.
- JUSSEN, Bernhard: Perspektiven der Verwandtschaftsforschung fünfundzwanzig Jahre nach Jack Goodys ›Entwicklung von Ehe und Familie in Europa‹. In: Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Hg. v. Karl-Heinz Spiess. Ostfildern 2009. (=Vorträge und Forschungen. 71.) S. 276–324.
- KABUS, Petra: Verkehrte Welt. Zur schriftstellerischen und denkerischen Methode Grimmelshausens im ›Abentheurlichen Simplicissimus Teutsch‹. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 1993.
- KAHLMAYER, Johanna: *jugent hât vil werdekeit, / daz alter siuften unde leit* (V. 5,13f.). ›Alter‹ als interdependente Kategorie im »Parzival« Wolframs von Eschenbach. In: Abenteuerliche ›Überkreuzungen‹. Vormoderne intersektional. Göttingen 2017. (=Aventiuren. 12.) S. 41–71.
- KALKOFEN, Rupert: Die verkehrten Welten im ›Don Quijote‹ (1605/1615) und im ›Lalebuch‹ (1597). In: Colloquium Helveticum 29 (1999) S. 159–197.
- KANT, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants Schriften. Berlin 1968, S. 15–31.
- KANTOROWICZ, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990.
- KARTSCHOKE, Dieter: Jörg Wickrams *Dialog vom ungeratenen Sohn*. In: Daphnis 7 (1978) S. 377–401.
- KARTSCHOKE, Dieter: Bald bracht Phebus seinen Wagen... Gattungsgeschichtliche Überlegungen zu Jörg Wickrams Nachbarn-Roman. In: Daphnis 11 (1982) S. 717–741.
- KARTSCHOKE, Dieter: *Ritter Galmy vß Schottenland* und Jörg Wickram aus Colmar. In: Daphnis 31 (2002) S. 469–489.
- KARTSCHOKE, Dieter/Kartschoke, Erika: Rollenspiele. In: Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 309–333.
- KARTSCHOKE, Erika: Einübung in bürgerliche Alltagspraxis. In: Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Hg. v. Werner Röcke, Marina Münkler. München, Wien 2004. (=Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 1.) S. 446–462.
- KASTEN, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster, Hamburg, London 2002. (=Bamberger Studien zum Mittelalter. 1.) S. 199–219.
- KÄSTNER, Hannes: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. Berlin 1978. (=Philologische Studien und Quellen. 94.)
- KATAJALA-PELTOMAA, Sari: Socialization Gone Astray? Children and Demonic Possession in the Later Middle Ages. In: The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages. Ed. by Katariina Mustakallio, Christian Laes. Oxford, Oakville 2011. (=Childhood in the Past. 2.) p. 95–112.

- KEHREL, Silvia: Möglichkeiten, Kindheit zu denken. Darstellungen von Kindheit und ihre ideale Rezeption im mittelhochdeutschen *Passional*. Würzburg 2013. (=Würzburger Beiträge zu deutschen Philologie. 36.)
- KELLNER, Beate: Kontinuität der Herrschaft. Zum mittelalterlichen Diskurs der Genealogie am Beispiel des ›Buchs von Bern‹. In: *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*. Hg. v. Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel. Stuttgart, Leipzig 1999, S. 43–62.
- KELLNER, Beate: Aspekte der Genealogie in mittelalterlichen und neuzeitlichen Versionen der Melusinengeschichte. In: *Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Kilian Heck, Bernhard Jahn. Tübingen 2000. (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur. 80.) S. 13–38.
- KELLNER, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.
- KELLNER, Beate: Genealogien. In: *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Hof und Schrift*. Hg. v. Werner Paravincini, bearb. v. Jan Hirschbiegel u. Jörg Wettlaufer. Ostfildern 2007. (=Residenzenforschung. 15,3.) S. 347–360.
- KERN, Manfred: Das »Märchen« vom Widerstreit: Weltkritik, Götterpolemik und poetische Resistenz im ›Barlaam‹ Rudolfs von Ems. In: *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, S. 191–210.
- KERTH, Sonja: Wolframs Greise. Alter(n) im ›Parzival‹, ›Titurel‹ und ›Willehalm‹. In: *ZfDA* 144 (2015) S. 48–76.
- KERTH, Thomas: ›Parzival in Eden‹. In: *Neophilologus* 63 (1979) p. 260–268.
- KIENING, Christian: Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur. Frankfurt [a. M.] 2003.
- KIENING, Christian: Familienroman, christlich besetzt. Eine Heiligenlegende als Kippfigur. In: *Neue Rundschau* 116 (2005) S. 31–38.
- KIENING, Christian: *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens*. Würzburg 2009. (=Philologie der Kultur. 1.)
- KINTZINGER, Martin: Institutionen der Bildung: Orte des Wissenstransfers. In: *DU* 55 (2003) S. 5–17.
- KINTZINGER, Martin: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter. Ostfildern 2003.
- KINTZINGER, Martin: Monastische Kultur und die Kunst des Wissens im Mittelalter. In: *Kloster und Bildung im Mittelalter*. Hg. v. Nathalie Kruppa. Göttingen 2006. (=Studien zur Germania Sacra. 28.) S. 15–48.
- KINTZINGER, Martin: *Experientia lucrativa? Erfahrungswissen und Wissenserfahrung im europäischen Mittelalter*. In: *Das Mittelalter* 17 (2012) S. 95–117.
- KITTSTEINER, Heinz D.: Die Generationen der ›Heroischen Moderne‹. Zur kollektiven Verständigung über eine Grundaufgabe. In: *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*. Hg. v. Ulrike Jureit, Michael Wildt. Hamburg 2005, S. 200–219.
- KNAEBLE, Susanne: *sin muoter underschiet im gar / daz vinsten unt daz lieht gevar*. Herzeloyses Gottesbild in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. In: *Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter*. Hg. v. Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich, Volker Leppin. Berlin 2014. (=Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte. 1.) S. 368–379.

- KNOPF, Jan: Frühzeit des Bürgers. Erfahrene und verleugnete Realität in den Romanen Wickrams, Grimmelshausens, Schnabels. Stuttgart 1978.
- KOCH, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin, New York 2006. (=Trends in Medieval Philology. 8.)
- KOHLI, Martin/Szydlík, Marc (Hgg.): Generationen in Familie und Gesellschaft. Wiesbaden 2000. (=Lebenslauf – Alter – Generation. 3.)
- KOLB, Herbert: Schola Humilitatis. Ein Beitrag zur Interpretation der Gralerzählung Wolframs von Eschenbach. In: PBB 78 (1956) S. 65–115.
- KOLLER, Hans-Christoph: Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung. 8., akt. Aufl. Stuttgart 2017.
- KORDT, Christa-Maria: Parzival in Munsalvaesche. Kommentar zu Buch V/1 von Wolframs *Parzival* (224,1–248,30). Herne 1997.
- KOSCHORKE, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen. 3. Aufl. Frankfurt [a. M.] 2001.
- KOSCHORKE, Albrecht: Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften. In: Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Hg. v. Eva Eßlinger. Berlin 2010. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1971.) S. 9–31.
- KOSELLECK, Reinhart: Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt [a. M.] 1989.
- KÖSSINGER, Norbert: Barlaam und Josaphat deutsch: Eine Projektskizze zur Pragmatik von Legenden. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, S. 211–226.
- KRAUSE, Burkhardt: *Scham(e)*, *schande* und *ère*. Selbstwahrnehmung – zwischen Affekt und Tugend. In: Emotions and Cultural Change. Gefühle und kultureller Wandel. Hg. v. Burkhardt Krause, Ulrich Scheck. Tübingen 2006. (=Stauffenberg Colloquium. 56.) S. 21–75.
- KRETZENBACHER, Leopold: Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande. Mit 21 Zeichnungen im Text und 11 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Klagenfurt 1968. (=Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten. 23.)
- KRETZENBACHER, Leopold: Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen. In: Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Bd. 2. Hg. v. Hans Fromm [u. a.]. München 1975, S. 299–310.
- KREUTZER, Caroline Sophia: Weisheit und Alter in der Spätantike. Die Konstruktion von ›sapientia‹ und ›senectus‹ bei Ambrosius von Mailand und Paulinus von Nola. Berlin, New York 2021. (=KLIO. Beihefte. Neue Folge. 33.)
- KROLL, Jerome: The Concept of Childhood in the Middle Ages. In: Journal of the History of the Behavioral Sciences 13 (1977) p. 384–393.
- KRON, Friedrich W.: Grundwissen Pädagogik. Mit 18 Abbildungen. 5., verb. Aufl. München, Basel 1996. (=UTB für Wissenschaft.)
- KRON, Friedrich W./Jürgens, Eiko/Standop, Jutta: Grundwissen Pädagogik. 8., aktual. Aufl. München, Stuttgart 2013.
- KROPIK, Cordula: Dietrich von Bern zwischen Minnelehre und Fürstenerziehung. Zur Interpretation der *Virginal h.* In: Dietrichepik. Hg. v. Elisabeth Lienert. Frankfurt [a. M.] 2003/04. (=JOWG. 14.) S. 159–173.

- KROTZ, Elke [u. a.] (Hgg.): Rudolf von Ems. *Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Stuttgart 2020. (=ZfdA. Beihefte. 29.)
- KUCH, Raphael: Intermediales Erzählen im frühneuzeitlichen illustrierten Roman. Zu Struktur und Wirkung der Medienkombination bei Jörg Wickram. Berlin 2014.
- KUGLER, Hartmut: Generation und Lebenserwartung im Mittelalter. In: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Hg. v. Eckart Liebau. Weinheim 1997, S. 39–51.
- KULLMANN, Dorothea: Verwandtschaft in epischer Dichtung. Untersuchungen zu den französischen ›chansons de geste‹ und Romanen des 12. Jahrhunderts. Tübingen 1992. (=Beihefte zur ZfRomPh. 242.)
- LACHMANN, Karl: Über den Eingang des Parzivals. In: Kleinere Schriften zur Deutschen Philologie. Bd. 1. Berlin 1876, S. 480–518.
- LÄHNEMANN, Henrike: Haken schlagende Reden. Der Beginn des neunten Buchs des *Parzival*. In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hg. v. Franz Hundsnerscher, Nine Miedema. Tübingen 2007. (=Beiträge zur Dialogforschung. 36.) S. 261–280.
- LAMBERTUS, Hendrik: Der Weg aus der Welt im Wandel. Welt und Weltflucht in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und der altnorwegischen *Barlaams saga ok Josaphats* vor dem Hintergrund der indischen Buddhacarita-Tradition. In: Mediaevistik 24 (2011) S. 37–110.
- LANGE, Gunda: Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Heldenepik des Spätmittelalters. Berlin, New York 2009. (=Trends in Medieval Philology. 17.)
- LEITZMANN, Albert: Zur Vorauer Novelle. In: Altdeutsches Wort und Wortkunstwerk. Georg Baeseke zum 65. Geburtstage. Halle [a. S.] 1941, S. 190–194.
- LESKY, Erna: Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Wiesbaden 1950. (=Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 19.)
- LETTKE, Frank/Lange, Andreas (Hgg.): Generationen und Familien. Analysen – Konzepte – gesellschaftliche Spannungsfelder. Kurt Lüscher zum 70. Geburtstag gewidmet. Frankfurt [a. M.] 2007. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1811.)
- LIEBAU, Eckart (Hg.): Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Weinheim 1997.
- LIEBAU, Eckart: Generation – ein aktuelles Problem? In: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Hg. v. Eckart Liebau. Weinheim 1997, S. 15–37.
- LIEBAU, Eckart: Vorwort. In: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Hg. v. Eckart Liebau. Weinheim 1997, S. 7–13.
- LIEBAU, Eckart/Wulf, Christoph (Hgg.): Generation. Versuche über eine pädagogisch-anthropologische Grundbedingung. Weinheim 1996. (=Pädagogische Anthropologie. 3.)
- LIEDTKE, Max: Evolution und Erziehung. Ein Beitrag zur integrativen Pädagogischen Anthropologie. Göttingen 1972. (=Sammlung Vandenhoeck.)
- LIEDTKE, Max: Über die Funktion der Generationenkonflikte. In: Generation. Versuche über eine pädagogisch-anthropologische Grundbedingung. Hg. v. Eckart Liebau, Christoph Wulf. Weinheim 1996. (=Pädagogische Anthropologie. 3.) S. 139–154.

- LIENERT, Elisabeth: Können Helden lernen? Wissen und Subjektkonstitution in europäischen Parzivalromanen. In: Wolfram-Studien. Bd. 23. Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012. In Verb. m. Susanne Köbele u. Eckart Conrad Lutz hg.v. Klaus Ridder. Berlin 2014. (=Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft.) S. 251–267.
- LINDEN, Sandra: Mazadans Erben. Zum Zusammenhang von Minne und Genealogie in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: LiLi 147 (2007) S. 71–95.
- LINDEN, Sandra: Lieben lernen? Lehrhafte Vermittlung und ihre Problematisierung in Minnereden. In: Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. 23. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013. Hg. v. Henrike Lähnemann, Nicola McLelland, Nine Miedema. Tübingen 2017, S. 217–231.
- LOFMARK, Carl: The Advisor's Guilt in Courtly Literature. In: German Life & Letters 24 (1970/71) p. 3–13.
- LÖWITH, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart 1956.
- LUGOWSKI, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung. Frankfurt [a. M.] 1994. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 151.)
- LUHMANN, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus. Hg. v. Niklas Luhmann. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt [a. M.] 1993.
- LÜSCHER, Kurt: Facetten von Sozialisation. Generationenlernen und Ambivalenz. In: Familiensozialisation seit 1933. Verhandlungen über Kontinuität. Hg. v. Miriam Gebhardt. Stuttgart 2007. (=Studien zur Geschichte des Alltags. 25.) S. 27–48.
- LÜSCHER, Kurt/Schultheis, Franz (Hgg.): Generationenbeziehungen in »postmodernen« Gesellschaften. Analysen zum Verhältnis von Individuum, Familie, Staat und Gesellschaft. Konstanz 1993. (=Konstanzer Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung. 7.)
- LUTTERBACH, Hubertus: Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals. Freiburg 2003.
- LUTZ, Eckart Conrad: Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. Berlin, New York 1984. (=Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. Neue Folge. 82. [206.]
- MACHÉ, Ulrich: Soziale Mobilität in den Romanen Georg Wickrams. In: Virtus und Fortuna. Zur deutschen Literatur zwischen 1400 und 1720. Festschrift für Hans-Gert Roloff zu seinem 50. Geburtstag. Hg. v. Joseph P. Strelka, Jörg Jungmayr. Bern, Frankfurt [a. M.], New York 1983, S. 184–197.
- MANNHEIM, Karl: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingel. u. hg.v. Kurt H. Wolff. 2. Aufl. Neuwied am Rhein, Berlin 1970.
- MANUWALD, Henrike: *Gotes kunst – des tiuvels kunst*. Zum Kunstdiskurs in »Barlaam und Josaphat« Rudolfs von Ems. In: ZfdPh Sonderheft 128 (2009) S. 49–68.
- MARTIN, Dieter: Ungezogene Kinder in der deutschen Renaissance-Literatur. In: Das Kind in der Renaissance. Hg. v. Klaus Bergdolt, Berndt Hamm, Andreas Tönnemann. Wiesbaden 2008. (=Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung. 25.) S. 27–42.
- MASSER, Achim: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976. (=Grundlagen der Germanistik. 19.)

- MATT, Peter von: Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur. München, Wien 1995.
- MAURER, Friedrich: Parzivals Sünden. In: DVjs 24 (1950) S. 304–346.
- MCCONNELL, Winder: The Epic of Kudrun. A Critical Commentary. Göppingen 1988. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 463.)
- MEAD, Margaret: Der Konflikt der Generationen. Jugend ohne Vorbild. Olten, Freiburg [i. Br.] 1971.
- MECKLENBURG, Michael: Väter und Söhne im Mittelalter: Perspektiven eines Problemfeldes. In: Das Abenteuer der Genealogie. Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Hg. v. Johannes Keller, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer. Göttingen 2006. (=Aventiuren. 2.) S. 9–38.
- MECKLENBURG, Michael: Mildernde Umstände? Didaxe und Figurengestaltung im »Knabenspiegel« und im »Knabenspiegel«-Spiel. In: Vergessene Texte – verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung. Hg. v. Maria E. Müller, Michael Mecklenburg. Frankfurt [a. M.] 2007, S. 57–74.
- MECKLENBURG, Michael: »Dann es ist nit der gelerten buch«: Wissen, Buch und Erfahrung bei Jörg Wickram. In: Buchkultur und Wissensvermittlung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. v. Andreas Gardt, Mireille Schnyder, Jürgen Wolf unt. Mitarb. v. Susanne Schul. Berlin, Boston 2011, S. 245–259.
- MEIER, Mischa: Die Deiokes-Episode im Werk Herodots – Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen griechischer Geschichtsschreibung. In: Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten. Hg. v. Mischa Meier [u. a.]. Wiesbaden 2004. (=Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben. 7.) S. 27–51.
- MELLEIN, Norman: Kommentar zum IV. Buch des »Parzival« Wolframs von Eschenbach. Wiesbaden 2019. (=Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung. 42.)
- MELVILLE, Gert: Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft. In: Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit. Hg. v. Peter-Johannes Schuler. Sigmaringen 1987, S. 203–309.
- MERSMANN, Walter: Der Besitzwechsel und seine Bedeutung in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach und Gottfrieds von Strassburg. München 1971. (=Medium Aevum. Philologische Studien. 22.)
- MERTENS, Volker: Parzivals doppelte Probe. In: ZfDA 108 (1979) S. 323–339.
- MERTENS, Volker: Langweilige Helden – heilige Langeweile? In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, S. 247–270.
- MERTENS FLEURY, Katharina: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im »Parzival« Wolframs von Eschenbach. Berlin, New York 2006. (=Scriinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 21.)
- MEYER, Matthias: Auf der Suche nach Vätern und Söhnen im »Hildebrandslied«. In: Das Abenteuer der Genealogie. Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Hg. v. Johannes Keller, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer. Göttingen 2006. (=Aventiuren. 2.) S. 61–86.

- MEYER, Matthias: Genealogische Aporien. Väter und Söhne im ›Jüngeren Titurek‹. In: Der ›Jüngere Titurek‹ zwischen Didaxe und Verwilderung. Neue Beiträge zu einem schwierigen Werk. Hg. v. Martin Baisch [u. a.]. Göttingen 2010. (=Aventiuren. 6.) S. 201–219.
- MEYER, Matthias: What's within a Frame. Observations on Framing in the German Medieval Tradition: Rudolf von Ems and Others. In: Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Hg. v. Matthias Meyer, Constanza Cordoni unter Mitarb. v. Nina Hable. Berlin, München, Boston 2015, p. 271–289.
- MEYER, Matthias: ›Barlaam‹, die Heilsgeschichte und der/die Erzähler. In: Rudolf von Ems. *Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Hg. v. Elke Krotz [u. a.]. Stuttgart 2020. (=ZfdA. Beihefte. 29.) S. 89–102.
- MEYER VON KNONAU, Gerold: Die Ekkeharte von St. Gallen. Vortrag. Basel 1876.
- MICHAEL, Wolfgang F.: Das deutsche Drama in der Reformationszeit. Bern [u. a.] 1984.
- MIKLAUTSCH, Lydia: Studien zur Mutterrolle in den mittelhochdeutschen Großen des elften und zwölften Jahrhunderts. Erlangen 1991. (=Erlanger Studien. 88.)
- MIKLAUTSCH, Lydia: Mutter-Tochter-Gespräche. Konstituierung von Rollen in Gottfrieds Tristan und Veldekes Eneide und deren Verweigerung bei Neidhart. In: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur. Hg. v. Helmut Brall, Barbara Haupt, Urban Küsters. Düsseldorf 1994. (=Studia humaniora. 25.) S. 89–107.
- MIKLAUTSCH, Lydia: Väter und Söhne: ›Ortnit AW‹ und ›Wolfdietrich A‹. In: 4. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Heldendichtung in Österreich – Österreich in der Heldendichtung? Hg. v. Klaus Zatloukal. Wien 1997. (=Philologica Germanica. 20.) S. 151–170.
- MIKLAUTSCH, Lydia: Das Mädchen Achill. Männliches Crossdressing und weibliche Homosexualität in der mittelalterlichen Literatur. In: Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hg. v. Matthias Meyer, Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 575–596.
- MILLER, Dean: Defining and Expanding the Indo-European ›Vater-Sohn-Kampf‹-Theme. In: The Journal of Indo-European Studies 22 (1994) p. 307–325.
- MOHR, Wolfgang: Parzival und Gawan. In: Euphorion 52 (1958) S. 1–22.
- MOHR, Wolfgang: Hilfe und Rat in Wolframs ›Parzival‹. In: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze von Wolfgang Mohr. Göppingen 1979. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 275.) S. 37–61.
- MOHR, Wolfgang: Zu den epischen Hintergründen in Wolframs ›Parzival‹. In: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze von Wolfgang Mohr. Göppingen 1979. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik. 275.) S. 138–151.
- MOHRMANN, Ruth-Elisabeth (Hg.): Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft. Münster 2011. (=Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland. 118.)
- MOSHÖVEL, Andrea: Von der magischen Frage und vom Mythos des Fragens. Zum Frageproblem im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. In: Artusroman und Mythos. Hg. v. Friedrich Wolfzettel, Cora Dietl, Matthias Däumer. Berlin, Boston 2011. (=Schriften der Internationalen Artusgesellschaft. Sektion Deutschland/Österreich. 8.) S. 247–269.
- MOSTERT, Walter: Rechtfertigungslehre. Biblisch-theologisch, dogmengeschichtlich, fundamentaltheologisch. Zürich 2011.

- MÜLLER, Jan-Dirk: Frühbürgerliche Privatheit und altständische Gemeinschaft. Zu Jörg Wickrams Historie Von Güten und Bösen Nachbaur. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 5 (1980) S. 1–32.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Vertauschte Väter und verlorene Söhne. Versuch der sozialhistorischen Entzifferung eines literarischen Motivs bei Jörg Wickram. In: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980. Bern [u. a.] 1980, S. 247–254.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert. Perspektiven der Forschung. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 1. Sonderheft. Forschungsreferate. Hg. v. Wolfgang Frühwald, Georg Jäger, Alberto Martino. Tübingen 1985, S. 1–128.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Jörg Wickram zu Liebe und Ehe. In: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Hg. v. Heide Wunder, Christina Vanja. Frankfurt [a. M.] 1991. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 913.) S. 27–42.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Verabschiedung des Mythos. Zur Hagen-Episode der ›Kudrun‹. In: Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Berlin, New York 2010, S. 183–202.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe? In: Literarische Utopie-Entwürfe. Hg. v. Hiltrud Gnüg. Nachdruck der ersten Aufl. 1982. Frankfurt [a. M.] 2012, S. 70–79.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Percevals Fragen – oder ein ›Parzival‹ ohne Mitleidsfrage? In: Wolfram-Studien. Bd. 23. Wolframs Parzival-Roman im europäischen Kontext. Tübinger Kolloquium 2012. In Verb. m. Susanne Köbele u. Eckart Conrad Lutz hg. v. Klaus Ridder. Berlin 2014. (=Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft.) S. 21–49.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Die Biographie der Biographien zwischen Fürstenspiegel und Panegyricus. Zu Maximilians I. *Weißkunig*. In: JOWG 23 (2021). [in Vorbereitung]
- MÜLLER, Stephan: Das Ende der Werbung. Erzählkerne, Erzählschemata und deren kulturelle Logik in Brautwerbungsgeschichten zwischen Herrschaft und Heiligkeit. In: Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters. Hg. v. Andreas Hammer, Stephanie Seidl. In Verb. m. Jan-Dirk Müller, Peter Strohschneider. Heidelberg 2010, S. 181–196.
- MÜNKLER, Marina: Inszenierung von Normreflexivität und Selbstreflexivität in Wolframs von Eschenbach »Parzival«. In: ZfG. Neue Folge 18 (2008) S. 497–511.
- MÜNKLER, Marina: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: DVjs 84 (2010) S. 131–159.
- MÜSEGADES, Benjamin: Fürstliche Erziehung und Ausbildung im spätmittelalterlichen Reich. Ostfildern 2014. (=Mittelalter-Forschungen. 47.)
- MUSTAKALLIO, Katariina/Laes, Christian (Ed.): The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages. Oxford, Oakville 2011. (=Childhood in the Past. 2.)
- NAGENGAST, Ulrike/Schuh, Maximilian: Natur vs. Kultur? Zu den Konzepten der Generationenforschung. In: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne. Hg. v. Hartwin Brandt, Maximilian Schuh, Ulrike Siewert. Bamberg 2008. (=Bamberger Historische Studien. 2.) S. 11–29.

- NÄGLER, Charlotte: Studien zu »Barlaam und Josaphat« von Rudolf von Ems. [Diss. (masch.)] Karlsruhe 1972.
- NAUMANN, Gertrud: Erziehung und Lehre in den Romanen Jörg Wickrams. [Diss. (masch.)] Bochum 1942.
- NAUMANN, Hans: *doch ich ein laie waere*. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen 103 (1951) S. 116f.
- NELLMANN, Eberhard: Kommentar. In: Wolfram von Eschenbach. Parzival. Nach der Ausg. Karl Lachmanns revid. u. komm. v. Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. Bd. 2. Wiederabdruck der Edition von 1994. Frankfurt [a. M.] 2006. (=Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch. 7.) S. 411–790.
- NIETZSCHE, Friedrich: Hauptwerke. Bd. 2. Zur Genealogie der Moral. Der Wille zur Macht. Gedichte. Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Leipzig 1931.
- NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 3. Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. 2., durchg. Aufl. Berlin, New York 2019. [Nachdruck.]
- NOLTE, Theodor: Das Avunkulat in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Poetica 27 (1995) S. 225–253.
- NÜBLING, Damaris/Fahlbusch, Fabian/Heuser, Rita: Namen. Eine Einführung in die Onomastik. Tübingen 2012. (=Narr Studienbücher.)
- OHLY, Friedrich: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld. Opladen 1976.
- OHLY, Friedrich: *Desperatio* und *Praesumptio*. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit. In: Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag. Hg. v. Helmut Birkhan. Wien 1976. (=Philologica Germanica. 3.) S. 499–556.
- OTT, Michael: Dynastische Kontinuitätsphantasien und individuelles Begehren. Genealogisches Erzählen in Prosaromanen. In: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne. Hg. v. Hartwin Brandt, Maximilian Schuh, Ulrike Siewert. Bamberg 2008. (=Bamberger Historische Studien. 2.) S. 213–244.
- PANJEHSHAHI, Parastoo: Vater-Sohn-Kampf in iranischen und germanischen Sagen. Eine komparatistische Arbeit über Rostam und Sohrab / Hildebrand und Hadubrand. In: Akten des XIII. Internationalen Germanistenkongresses Shanghai 2015. Germanistik zwischen Tradition und Innovation. Hg. v. Jianhua Zhu, Jin Zhaound, Michael Szurawitzki. Bern 2017, S. 309–314.
- PARAVICINI, Werner: Zur Einführung. Formen, Funktionen, Inhalte von Erziehung und Wissen bei Hofe. In: Erziehung und Bildung bei Hofe. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Celle und dem Deutschen Historischen Institut Paris. Celle 23. bis 26. September 2000. Hg. v. Werner Paravicini, Jörg Wettlaufer. Stuttgart 2002. (=Residenzenforschung. 13.) S. 11–18.
- PARNES, Ohad/Vedder, Ulrike/Willer, Stefan: Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Frankfurt [a. M.] 2008. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1855.)
- PARRA Membrives, Eva: Wolframs Frauen. Eine Analyse unhöfischer Verhaltensweisen im deutschen Mittelalter. In: Revista de Filiologia Alemana 9 (2001) S. 13–34.
- PASTENACI, Stephan: Tragischer Liebestod versus sozialer Aufstieg in Georg Wickrams Prosaromanen »Gabriotto und Reinhard« und »Der Goldfaden«. Zwei Verlaufsvarianten

- einer Novelle von Boccaccio (dek. IV,1). In: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 19 (1995) S. 49–58.
- PELNER COSMAN, Madeleine: *The Education of the Hero in Arthurian Romance*. Chapel Hill 1965.
- PERI, Hiram: *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung. Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende*. Salamanca 1959.
- PETERS, Ursula: *Dynastengeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1999. (=Hermaea. 85.)
- PFAU, Christine: ›*Wundert dich dis meins buechlins?*‹ Poetik und Reflexion in Jörg Wickrams ›Dialog von einem vngerahnten Son‹. In: ›Worüber man noch nicht reden kann, darüber kann die Kunst ein Lied singen.‹ Texte und Lektüren. Beiträge zur Kunst-, Literatur- und Sprachkritik. Hg. v. Hans-Christian Stillmark, Brigitte Krüger. Frankfurt [a. M.] 2001, S. 235–250.
- PHELBS, Elizabeth [et al.]: Emotional learning selectively and retroactively strengthens memories for related events. In: *Nature. International weekly journal of science* 520 (2015) p. 345–348.
- PHILIPOWSKI, Katharina: ›Wer sich selbst erniedrigt, will erhöht werden‹. Werkgerechtigkeit und Heilsökonomie im ›Guoten Gêrhart‹. In: Rudolf von Ems. *Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Hg. v. Elke Krotz [u. a.]. Stuttgart 2020. (=ZfdA. Beihefte. 29.) S. 63–88.
- PHILIPOWSKI, Katharina/Prior, Anne: Einleitung. In: *anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Hg. v. Katharina Philipowski, Anne Prior. Berlin 2006. (=Philologische Studien und Quellen. 197.) S. IX–XV.
- PILLEMER, Karl/Müller-Johnson, Katrin: Generationenambivalenzen. Ein neuer Zugang zur Erforschung familialer Generationenbeziehungen. In: *Generationen und Familien. Analysen – Konzepte – gesellschaftliche Spannungsfelder*. Kurt Lüscher zum 70. Geburtstag gewidmet. Hg. v. Frank Lettke, Andreas Lange. Frankfurt [a. M.] 2007. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1811.)
- PINCİKOWSKI, Scott: Schmerzvolle Erinnerungen: Schmerz, Gedächtnis und Identität in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Stefan Seeber, Markus Stock. Göttingen 2010. (=Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit. 4.) S. 23–50.
- PINDER, Wilhelm: *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*. Mit 29 Bildtafeln. 2., durchg. u. durch ein Vorw. erg. Aufl. Leipzig 1928.
- PLASSMANN, Alheydis: Einleitung. In: *Die Figur des Ratgebers in transkultureller Perspektive*. Hg. v. Dominik Büschken, Alheydis Plassmann. Bonn 2020. (=Studien zu Macht und Herrschaft. 6.) S. 13–20.
- PLOTKE, Seraina: Gebildete Helden? Erziehungskonzepte in mittelalterlichen Narrativen: Alexander, Parzival, Tristan. In: *Institutionen der Pädagogik. Studien zur Kultur- und Mediengeschichte ihrer ästhetischen Formierungen*. Hg. v. Metin Genç, Christof Hamann. Würzburg 2016. (=Konnex. Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur. 14.) S. 41–58.

- POLITIS, Cordula: The Individualization of Fortune in the Sixteenth-Century Novels of Jörg Wickram. The Beginnings of the Modern Narrative in German Literature. Lampeter, Ceredigion, Wales 2007.
- PÖRKSEN, Gundhild/Pörksen, Uwe: Die ›Geburt‹ des Helden in mittelhochdeutschen Epen und epischen Stoffen des Mittelalters. In: Euphorion 74 (1980) S. 257–286.
- POST, Werner: Acedia – das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde. Freiburg [i. B.] [u. a.] 2011. (=Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 12.)
- PRAUTZSCH, Felix: Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin, Boston 2021. (=Literatur – Theorie – Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik. 20.)
- PRZYBILSKI, Martin: Gesellschaft der *ère* und Gemeinschaft der *minne*. Das komplexe Dreiecksverhältnis in Gottfrids von Straßburg ›Tristan‹. In: *kunst und saelde*. Festschrift für Trude Ehlert. Hg. v. Katharina Boll, Katrin Wenig. Würzburg 2011, S. 131–147.
- PUTZO, Christine: Das implizite Buch. Zu einem überlesenen Faktor vormoderner Narrativität. Am Beispiel von Wolframs ›Parzival‹, Wittenwilers ›Ring‹ und Prosaromanen Wickrams. In: Wolfram-Studien. Bd. 22. Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Freiburger Colloquium 2010. In Verb. m. Susanne Köbele, Klaus Ridder hg. v. Eckart Conrad Lutz. Berlin 2012. (=Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft.) S. 279–330.
- QUAST, Bruno: Die Vögel. Ästhetische Erfahrung und symbolische Ordnung in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. In: Anthropologie und Ästhetik. Interdisziplinäre Perspektiven. Hg. v. Britta Herrmann. Paderborn 2019, S. 227–241.
- RAGLAN, Lord Fitzroy Richard Somerset: The Hero of Tradition. In: Folklore 45 (1934) p. 212–231.
- RANK, Otto: Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung. Leipzig/Wien 1909. (=Schriften zur angewandten Seelenkunde. 5.)
- RASMUSSEN, Ann Marie: Bist du begehrt, so bist du wert: Magische und höfische Mitgift für die Töchter. In: Mütter – Töchter – Frauen. Weiblichkeitsbilder in der Literatur. Hg. v. Helga W. Kraft, Elke Liebs. Stuttgart 1993, S. 7–33.
- REITHER, Anna Katharina: Das Motiv der »Neutralen Engel« in Wolframs ›Parzival‹. Mainz 1965.
- REUVEKAMP-FELBER, Timo: Vaterlosigkeit. Literarische Bewältigungsstrategien eines Grundproblems feudaler Gesellschaftsordnung. In: ZfdPh 136 (2017) S. 21–38.
- RICHTER, Julia: Genealogie und sozialer Aufstieg in Georg Wickrams *Goldtfaden*. In: Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert. Hg. v. Beate Kellner, Jan-Dirk Müller, Peter Strohschneider unt. Mitarb. v. Tobias Bulang, Michael Waltenberger. Berlin, New York 2011. (=Frühe Neuzeit. 136.) S. 157–175.
- RIEDO, Dominik: Der Status der Fragen im hochhöfischen Roman. Bern [u. a.] 2008. (=Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie. 41.)
- ROLOFF, Hans-Gert: Überredung – Unterricht – Ergetzung der Leute. Zur Funktion der Romane Georg Wickrams. In: Kleine Schriften zur Literatur des 16. Jahrhunderts. Festgabe zum 70. Geburtstag. Hg. u. eingel. v. Christiane Saemmerer. Amsterdam [u. a.] 2003, S. 55–70.

- ROLOFF, Hans-Gert: Typologie der epischen Figuren Wickrams vor dem Hintergrund ihrer Zeit. In: *Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung*. Hg. v. Maria E. Müller u. Michael Mecklenburg. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 2007, S. 281–292.
- ROMANE DES 15. UND 16. JAHRHUNDERTS. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten. Hg. v. Jan-Dirk Müller. Frankfurt [a. M.] 1990. (=Bibliothek der Frühen Neuzeit. 1.)
- ROSEMAN, Mark: Generationen als ›Imagined Communities‹. Mythen, generationelle Identitäten und Generationenkonflikte in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. In: *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*. Hg. v. Ulrike Jureit, Michael Wildt. Hamburg 2005, S. 180–199.
- ROSENFELD, Helmut: Das Hildebrandlied, die indogermanische Vater-Sohn-Kampfdichtungen und das Problem ihrer Verwandtschaft. In: *DVjs* 26 (1952) S. 413–432.
- ROTHER, Magdalena: Die Darstellung der Kindergestalten im höfischen Epos. Greifswald 1930.
- ROTMANN, Odilo: Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie. München 1892.
- RUPP, Heinz: Die Funktion des Wortes *tump* im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge* 7 (1957) S. 97–106.
- RUPP, Heinz: Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat«. In: *Dienendes Wort. Eine Festgabe für Ernst Bender zum 70. Geburtstag*. Betreut von Walter Franke. Karlsruhe 1959, S. 11–37.
- RUSS, Anja: Kindheit und Adoleszenz in den deutschen Parzival- und Lancelot-Romanen. Hohes und spätes Mittelalter. Stuttgart 2000.
- SALZER, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie. Darmstadt 1967.
- SASSENHAUSEN, Ruth: Emotionsdarstellungen als Instrument differenter Kindheits- und Jugendentwürfe im *Parzival* Wolframs von Eschenbach und im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg. In: *Lili* 37 (2007) S. 155–168.
- SASSENHAUSEN, Ruth: Wolframs von Eschenbach »Parzival« als Entwicklungsroman. Gattungstheoretischer Ansatz und literaturpsychologische Deutung. Köln 2007. (=Ordo. Studien zu Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. 10.)
- SAUTTER, Udo: Jörg Wickrams Rollwagenbüchlein und die gegebene Ordnung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 21 (1961) S. 73–78.
- SCHAAB, Rupert: Mönch in Sankt Gallen. Zur inneren Geschichte eines frühmittelalterlichen Klosters. Ostfildern 2003. (=Vorträge und Forschungen. 47.)
- SCHANZE, Christoph: Orientierung für den Hof. Überlegungen zum *Winsbecken*-Komplex. In: *Erfahren – Erzählen – Erinnern. Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter*. Hg. v. Hartwin Brandt [u. a.]. Bamberg 2012. (=Bamberger Historische Studien. 9.) S. 195–241.
- SCHÄNZER, Renate: Die Erziehung und Bildung Alexanders des Großen in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. Braunschweig 1996.
- SCHERER, Wilhelm: Die Anfänge des deutschen Prosaromans und Jörg Wickram aus Colmar. Straßburg 1877. (=Quellen und Forschungen. 21.)

- SCHINDLER, Andrea: Der Schatten des Helden. Vorhandene und nicht vorhandene Knappen in mittelhochdeutschen Artusromanen. In: Aktuelle Tendenzen der Artusforschung. Hg. v. Brigitte Burrichter [u. a.]. Berlin, Boston 2013. (=Schriften der Internationalen Artusgesellschaft. Sektion Deutschland/Österreich. 9.) S. 71–83.
- SCHIROK, Bernd: Trevrizent und Parzival. Beobachtungen zur Dialogführung und zur Frage der figurativen Komposition. In: ABÄG 10 (1976) S. 43–71.
- SCHIROK, Bernd: *Ich louc durch ableitens list*. Zu Trevrizents Widerruf und den neutralen Engeln. In: ZfdPh 106 (1987) S. 46–72.
- SCHIROK, Bernd: Einführung in Probleme der ›Parzival-Interpretation‹. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival-Interpretation von Bernd Schirok. 2. Aufl. Berlin, New York 2003. S. CI–CXXXVII.
- SCHIROK, Bernd: IV. Themen und Motive. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Hg. v. Joachim Heinzle. Bd. 1. Autor, Werk, Wirkung. Berlin, Boston 2011, S. 366–410.
- SCHIROK, Bernd: V. Perspektiven der Interpretation. In: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Hg. v. Joachim Heinzle. Bd. I. Autor, Werk, Wirkung. Berlin, Boston 2011, S. 411–439.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Erziehungslehre. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg.v. C. Platz. Berlin 1849. (=Sämtliche Werke. Dritte Abteilung. 9.)
- SCHLOTHEUBER, Eva: Die Bewertung von Kindheit und die Rolle von Erziehung in den biographischen und autobiographischen Quellen des Spätmittelalters. In: Das Kind in der Renaissance. Hg. v. Klaus Bergdolt, Berndt Hamm, Andreas Tönnemann. Wiesbaden 2008. (=Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung. 25.) S. 43–69.
- SCHMID, Elisabeth: Familiengeschichten und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralsromanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Tübingen 1986. (=Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. 211.)
- SCHMID, Elisabeth: Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. In: Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hg. v. Horst Brunner. Bibl. erg. Ausg. Stuttgart 2004. (=Reclams Universal-Bibliothek. 8914.) S. 173–195.
- SCHMID, Karl: Geblüt, Herrschaft, Geschlechterbewußtsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter. [Habil. (masch.)] Freiburg [i. Br.] 1961.
- SCHMIDT, Rudi (Hg.): Systemumbruch und Generationswechsel. Jena 2003. (=Mitteilungen, Tradition und Strukturbildung. 9.)
- SCHMIDT-WIEGAND, Ruth: Die Bilderhandschriften des Sachsenspiegels als Zeugen pragmatischer Schriftlichkeit. In: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster. Bd. 22. Hg. v. Hagen Kellner, Joachim Wollasch. Berlin, New York 1988, S. 357–387.
- SCHMITT, Kerstin: Poetik der Montage. Figurenkonzeption und Intertextualität in der ›Kudrun‹. Berlin 2002. (=Philologische Studien und Quellen. 174.)
- SCHMITT, Kerstin: Alte Kämpen – junge Ritter. Heroische Männlichkeitsentwürfe in der ›Kudrun‹. In: Mittelhochdeutsche Heldendichtung ausserhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises (Kudrun, Ortnit, Waltharius, Wolfdietrich). 7. Pöchlarn Heldenliedgespräch. Hg. v. Klaus Zatloukal. Wien 2003. (=Philologica Germanica. 25.) S. 191–212.

- SCHMITT, Stefanie: Historische Situierung, Exemplarizität und Wahrscheinlichkeit. Zur Beglaubigung in Georg Wickrams Romanen. In: Oxford German Studies 35 (2006) S. 3–20.
- SCHMITZ, Michaela: Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Kommentar zum 16. Buch. Berlin 2012.
- SCHNEIDER, Almut: *jâ, zwäre ich bin Achilles*. Identität und Narration im »Trojanerkrieg« Konrads von Würzburg. In: Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung am Übergang zur Neuzeit. Bd. 1. Paradigmen personaler Identität. Hg. v. Ludger Grenzmann, Burkhard Hasebrink, Frank Rexroth. Berlin, Boston 2017. (=Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 41,1.) S. 266–286.
- SCHNEIDER, Christian: Das Motiv des Teufelsbündners in volkssprachigen Texten des späteren Mittelalters. In: Faust-Jahrbuch. Bd. 1. Goethes Faust als Warnbuch. Hg. v. Bernd Mahl, Tim Lörke, Marco Lehmann-Waffenschmidt. Tübingen 2005, S. 165–198.
- SCHNELL, Rüdiger: Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerks. Bern 1969. (=Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur. 41.)
- SCHNYDER, Mireille: Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200. Göttingen 2003. (=Historische Semantik. 3.)
- SCHNYDER, Mireille: Erzählte Gewalt und die Gewalt des Erzählens. Gewalt im deutschen höfischen Roman. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hg. v. Manuel Braun, Cornelia Herberichs. München 2005, S. 365–379.
- SCHOELEN, Eugen: Erziehung und Unterricht im Mittelalter. Ausgewählte pädagogische Quellentexte. 2. erw. Aufl. Paderborn 1965.
- SCHÖLLER, Robert: Die Fassung *T des ›*Parzival*‹ Wolframs von Eschenbach. Untersuchungen zur Überlieferung und zum Textprofil. Berlin, New York 2009. (=Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. 56 [290].)
- SCHOMMERS, Stephanie: Helden ohne Väter. Die Suche der Söhne nach Identität in mittelalterlicher Literatur. Marburg 2010.
- SCHREINER, Klaus: Bildung als Norm adliger Lebensführung. Zur Wirkungsgeschichte eines Zivilisationsprozesses, untersucht am Beispiel von ›*De eruditione filiorum nobilium*‹ des Vinzenz von Beauvais. In: Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften der Vormoderne. Hg. v. Rüdiger Schnell. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 199–238.
- SCHRÖDER, Walter Johannes: Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzivalromans Wolframs von Eschenbach. Weimar, 1952.
- SCHU, Cornelia: Vom erzählten Abenteuer zum *Abenteuer des Erzählens*. Überlegungen zur Romanhaftigkeit von Wolframs *Parzival*. Frankfurt [a. M.] [u. a.] 2002. (=Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. 2.)
- SCHUHMAN, Martin: Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs *Parzival* und *Titirel*. Heidelberg 2008. (=Frankfurter Beiträge zur Germanistik. 49.)
- SCHULER, Thomas: Familien im Mittelalter. In: Die Familie in der Geschichte. Hg. v. Heinz Reif. Göttingen 1982. (=Kleine Vandenhoeck Reihe. 1474.) S. 28–60.
- SCHULER, Thomas: Der Generationsbegriff und die historische Familienforschung. In: Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur Frühen Neuzeit. Hg. v. Peter-Johannes Schuler. Sigmaringen 1987, S. 23–41.
- SCHULTZ, James A.: Medieval Adolescence. The Claims of History and the Silence of German Narrative. In: Speculum 66 (1991) p. 519–539.

- SCHULTZ, James A.: No Girls, No Boys, No Families. On the Construction of Childhood in Texts of the German Middle Ages. In: JEGP 94 (1995) p. 59–81.
- SCHULTZ, James A.: The Knowledge of Childhood in the German Middle Ages, 1100–1350. Philadelphia 1995. (=Middle Ages Series.)
- SCHULZ, Armin: Texte und Textilien. Zur Entstehung der Liebe in Georg Wickrams ›Goldfaden‹ (1557). In: Daphnis 30 (2001) S. 53–70.
- SCHULZ, Armin: Morolfs Ende. Zur Dekonstruktion des feudalen Brautwerbungsschemas in der sogenannten ›Spielmannsepi‹. In: PBB 124 (2002) S. 233–249.
- SCHULZ, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel, Jan-Dirk Müller. Berlin, Boston 2012.
- SCHULZ, Armin/Hübner, Gert: Geschichte der erzählenden Literatur – Mittelalter. In: Handbuch Erzählliteratur. Theorie – Analyse – Geschichte. Hg. v. Matías Martínez. Stuttgart, Weimar 2011, S. 184–205.
- SCHUMACHER, Meinolf: Wortkampf der Generationen. Zum Dialog zwischen Vater und Sohn im »Hildebrandslied«. In: Sprache der Generationen. Hg. v. Eva Neuland. 2., akt. Aufl. Frankfurt [a. M.] 2015. (=Sprache – Kommunikation – Kultur. 17.) S. 175–183.
- SCHWAB, Ute: Die Barlaamparabeln im Cod. Vindob. 2705. Studien zur Verfasserschaft kleinerer mittelhochdeutscher Gedichte. Neapel 1966. (=Quaderni degli annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione Germanica. 3.)
- SCHWARZ, Alexander: Verkehrte Welt im ›Ulenspiegel‹. In: Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts. Hg. v. Gerhild Scholz Williams und Lynne Tatlock. Amsterdam [u. a.] 1986, S. 193–213.
- SCHWIETERING, Julius: Parzivals Schuld. In: ZfdA 81 (1945), S. 44–68.
- SCHWIETERING, Julius: Natur und art. In: ZfdA 91 (1961/62) S. 108–137.
- SHAHAR, Shulamith: Kindheit im Mittelalter. 4. Aufl. Düsseldorf 2004.
- SHORTER, Edward: Die Geburt der modernen Familie. Deutsch von Gustav Klipper. Reinbek bei Hamburg 1977.
- SIEBER, Andrea: *daz frouwen cleit nie baz gestount*. Achills Crossdressing im »Trojanerrieg« Konrads von Würzburg und in der »Weltchronik« des Jans Enikel. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Bamberg 2002. (=Bamberger Studien zum Mittelalter. 1.) S. 49–76.
- SINGER, Samuel: Bemerkungen zu Wolframs Parzival. Halle [a. S.] 1898.
- SINGER, Samuel: Dogma und Dichtung des Mittelalters. In: Publications of The-Modern-Language-Association of America 62 (1947) S. 861–872.
- SOSNA, Anette: Fiktionale Identität im Höfischen Roman um 1200. *Erec, Iwein, Parzival, Tristan*. Stuttgart 2003.
- SPECHT, Franz Anton: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Eine von der historischen Kommission bei der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften gekrönte Preisschrift. Wiesbaden 1885. [Nachdruck Stuttgart 1967.]
- STEINLEIN, Rüdiger: Auf der Suche nach der Adoleszenz – Jugendleben und seine Darstellung in frühen literarischen Texten (von Augustinus bis Jörg Wickram). In: Zwischenzeit, Grenzüberschreitung, Aufstörung. Bilder von Adoleszenz in der deutschsprachigen Literatur. Hg. v. Carsten Gansel, Pawel Zimniak. Heidelberg 2011. (=Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte. 280.) S. 165–189.

- STEPPICH, Christoph J.: »Hinweise geben wird euch schaden«. Zu Wolframs ›Parzival‹ 483,24–30. In: ZfDA 119 (1990) S. 258–289.
- STEPPICH, Christoph J.: Erzählstrategie oder Figureninitiative? Zum Auftritt des »rede-spaehen Mannes« in Wolframs ›Parzival‹ (229,1–22). In: ZfDA 122 (1993) S. 388–417.
- STOCK, Markus: Lähelin. Figurenentwurf und Sinnkonstitution in Wolframs ›Parzival‹. In: PBB 129 (2007) S. 18–37.
- STOLZ, Michael: »Ine kan decheinen buochstap«. Bedingungen vorneuzeitlichen Schreibens am Beispiel der Überlieferung von Wolframs *Parzival*. In: ›Mir eckelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum‹. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte. Hg. v. Martin Stingelin. München 2004. (=Zur Genealogie des Schreibens. 1.) S. 22–53.
- STOLZ, Michael: Wolfram von Eschenbach's Parzival. Searching for the Grail. In: Handbook of Arthurian romance. King Arthur's Court in Medieval European Literature. Ed. by Leah Tether, Johnny McFadyen. Berlin, Boston 2017, p. 443–460.
- STORP, Ursula: Väter und Söhne. Tradition und Traditionsbruch in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters. Essen 1994. (=Item mediävistische Studien. 2.)
- STROHSCHNEIDER, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹. In: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 537 hg. v. Gert Melville, Hans Vorländer. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 109–147.
- SÜNKEL, Wolfgang: Voraussetzungen theoretischer Grundlagenforschung. In: Pädagogische Erkenntnis. Grundlagen pädagogischer Theoriebildung. Hg. v. Hans-Walter Leonhard, Eckart Liebau, Michael Winkler. Weinheim 1995. (=Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung.) S. 197–207.
- SÜNKEL, Wolfgang: Der pädagogische Generationenbegriff. Schleiermacher und die Folgen. In: Generation. Versuche über eine pädagogisch-anthropologische Grundbedingung. Hg. v. Eckart Liebau, Christoph Wulf. Weinheim 1996. (=Pädagogische Anthropologie. 3.) S. 280–285.
- SÜNKEL, Wolfgang: Generation als pädagogischer Begriff. In: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Hg. v. Eckart Liebau. Weinheim 1997, S. 195–204.
- SÜNKEL, Wolfgang: Erziehungsbegriff und Erziehungsverhältnis. Allgemeine Theorie der Erziehung. Bd. 1. 2. Aufl. Weinheim, Basel 2013. (=Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung.)
- TAX, Petrus W.: Trevrizent. Die Verhüllungstechnik des Erzählers. In: Studien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters. Festschrift für Hugo Moser zum 65. Geburtstag. Hg. v. Werner Besch [u. a.]. Berlin 1974, S. 119–134.
- THEUNISSEN, Michael: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters. Berlin, New York 1996.
- TIEDEMANN, Hilde: Das Kind in der literarischen Darstellung der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts. Heidelberg 1957.
- TIEDGE, Hermann: Jörg Wickram und die Volksbücher. Hannover 1904.
- TOEPFER, Regina: Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Mit 14 Abbildungen. Berlin 2020.

- TRAULSEN, Johannes: Diesseitige und jenseitige *richheit* in Rudolf von Ems *Barlaam und Josaphat*. In: *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne*. Hg. v. Jutta Eming [u. a.]. Berlin 2015. (=Literaturwissenschaft. 43.) S. 43–62.
- TRAULSEN, Johannes: Askese in den legendarischen Texten des Mittelalters. In: *Akten des XIII. Internationalen Germanistenkongresses Shanghai 2015*. Hg. v. Jianhua Zhu, Jin Zhao, Michael Szurawitzki. Unt. Mitarb. v. Susanne Reichlin [u. a.]. Bd. 8. Germanistik zwischen Tradition und Innovation. Frankfurt [a. M.] 2017. (=Publikationen der Internationalen Vereinigung für Germanistik. 27.) S. 71–75.
- TRAULSEN, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im *Väterbuch*. Berlin, Boston 2017. (=Hermæa. Neue Folge. 143.)
- TRAULSEN, Johannes: Jungfrau und Mönch. Askese und Geschlecht in Crossdressing-Legenden des Mittelalters. In: *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*. Hg. v. Ingrid Bennewitz, Jutta Eming, Johannes Traulsen. Göttingen 2019. (=Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung. 25.) S. 227–244.
- URSCHELER, Andreas: Kommunikation in Wolframs »Parzival«. Eine Untersuchung zu Form und Funktion der Dialoge. Berlin [u. a.] 2002. (=Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700. 38.)
- VRIES, Jan de: Das Motiv des Vater-Sohn-Kampfes im Hildebrandslied. Mit einer Nachschrift des Verfassers. In: *Zur germanisch-deutschen Heldensage. Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand*. Hg. v. Karl Hauck. Darmstadt 1961. (=Wege der Forschung. XIV.) S. 248–284.
- VRIES, Jan de: Heldenlied und Heldensage. Bern, München 1961. (=Sammlung Dalp. 78.)
- WACHINGER, Burghart: pietas vel misericordia. Exempelsammlungen des späten Mittelalters und ihr Umgang mit einer antiken Erzählung. In: *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*. Hg. v. Klaus Grubmüller, L. Peter Johnson, Hans-Hugo Steinhoff. Paderborn [u. a.] 1998. (=Schriften der Universitäts-Gesamthochschule Paderborn. Sprach- und Literaturwissenschaft. 10.) S. 225–242.
- WÄGHÄLL, Elisabeth: Die Reformation in der Prosa der Frühen Neuzeit. Glaubensspaltung im Werk von Georg Wickram. In: *LiLi* 89 (1993) S. 121–137.
- WÄGHÄLL, Elisabeth: Georg Wickram – Stand der Forschung. In: *Daphnis* 24 (1995) S. 491–540.
- WÄGHÄLL, Elisabeth: Dargestellte Welt – Reale Welt. Freundschaft, Liebe und Familie in den Prosawerken Georg Wickrams. Bern [u. a.] 1996.
- WAGNER, Silvan: Nichts Neues unter der Sonne? Der bäuerliche Generationenkonflikt im »Helbrecht« als Basis eines neuen Ritterbildes. In: *Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne*. Hg. v. Hartwin Brandt, Maximilian Schuh, Ulrike Siewert. Bamberg 2008. (=Bamberger Historische Studien. 2.) S. 67–94.
- WAPNEWSKI, Peter: Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955. (=Germanistische Bibliothek. Dritte Reihe. Untersuchungen und Einzeldarstellungen.)
- WASHOF, Wolfram: Die Bibel auf der Bühne. Exempelfiguren und protestantische Theologie im lateinischen und deutschen Bibeldrama der Reformationszeit. Münster 2007. (=Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. 14.)
- WEBER, Gottfried: Parzival. Ringen und Vollendung. Oberursel 1948.

- WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Zwei Teile in einem Band. Frankfurt [a. M.] 2010.
- WEBER, Regine: Die ›Heiligen‹ Barlaam und Josaphat, Alexander, Georg und Karl der Große als Integrationsfiguren im monastischen, dynastischen und städtischen Europa. In: Europäisches Erbe des Mittelalters. Kulturelle Integration und Sinnvermittlung einst und jetzt. Ausgewählte Beiträge der Sektion II »Europäisches Erbe« des Deutschen Germanistentages 2010 in Freiburg/Br. Hg. v. Ina Karg. Göttingen 2011, S. 31–49.
- WEDDIGE, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 5., durchg. Aufl. München 2003.
- WEDDIGE, Hilbert: Mittelhochdeutsch. Eine Einführung. 6. Aufl. München 2004.
- WEHRLI, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 3., bibliograph. ern. Aufl. Stuttgart 1997.
- WEICHSELBAUMER, Ruth: Normierte Männlichkeit. Verhaltenslehren aus dem *Welschen Gast* Thomasins von Zerclaere. In: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Hg. v. Ingrid Bennewitz, Ingrid Kasten. Münster 2002. (=Bamberger Studien zum Mittelalter. 1.) S. 157–177.
- WEIGEL, Sigrid: Die ›Generation‹ als symbolische Form. Zum genealogischen Diskurs im Gedächtnis nach 1945. In: *figurationen. gender – literatur – kultur*. Köln 1999, S. 158–173.
- WEIGEL, Sigrid: Generation, Genealogie, Geschlecht. Zur Geschichte des Generationenkonzepts und seiner wissenschaftlichen Konzeptualisierung seit Ende des 18. Jahrhunderts. In: *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*. Hg. v. Lutz Musner, Gotthart Wunberg. Wien 2002, S. 161–190.
- WEIGEL, Sigrid: Generation. Zu Ikonographie und Rhetorik einer epistemologischen Figur in der Geschichte der Kultur- und Naturwissenschaft. In: *Bühnen des Wissens. Interferenzen zwischen Wissenschaft und Kunst*. Hg. v. Helmar Schramm gemeinsam mit Hans-Christian von Herrmann [u. a.]. Berlin 2003, S. 226–267.
- WEIGEL, Sigrid: Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München 2006.
- WEITBRECHT, Julia [u. a.]: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin 2019. (=Philologische Studien und Quellen. 273.)
- WELLS, David A.: Fatherly Advice. The Precepts of ›Gregorius‹, Marke, and Gurnemanz and the School Tradition of the ›Disticha Catonis‹. With a Note on Grimmelshausen's ›Simplicissimus‹. In: *Frühmittelalterliche Studien* 28 (1994) p. 296–332.
- WENZEL, Horst: *Kindes zuht und wibes reht*. Zu einigen Aspekten von Kindheit im Mittelalter. In: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. v. Hans-Jürgen Bachorski. Trier 1991. (=LIR: Anglistische, germanistische, romanistische Studien. 1.) S. 141–163.
- WENZEL, Horst: Hören und Sehen. Zur Lesbarkeit von Körperzeichen in der höfischen Literatur. In: *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*. Hg. v. Helmut Brall, Barbara Haupt, Urban Küsters. Düsseldorf 1994. (=Studia humaniora. 25.) S. 191–218.
- WENZEL, Siegfried: *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill 1967.
- WESLE, Carl: Zu Wolframs Parzival. In: *PBB* 72 (1950) S. 1–38.

- WILLIAMS-KRAPP, Werner: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986. (=Texte und Textgeschichte. 20.)
- WILPERT, Gero von: Die deutsche Gespenstergeschichte. Motiv – Form – Entwicklung. Stuttgart 1994. (=Kröners Taschenausgabe. 406.)
- WINKLER, Michael: Friedrich Schleiermacher revisited. Gelegentliche Gedanken über Generationenverhältnisse in pädagogischer Hinsicht. In: Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Hg. v. Jutta Ecarius. Wiesbaden 1998, S. 115–138.
- WINKLER, Michael: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. In: Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait. 2. Aufl. Hg. v. Samuel Salzborn. Wiesbaden 2016, S. 41–45.
- WINTER, Matthias: Kindheit und Jugend im Mittelalter. Freiburg [i. Br.] 1984. (=Hochschulsammlung Philosophie/Geschichte. 6.)
- WISBEY, Roy: Zum Barlaam und Josaphat Rudolfs von Ems. In: ZfdA 86 (1955) S. 293–301.
- WISBEY, Roy: Zur relativen Chronologie und Entstehungsgeschichte von Rudolfs Alexander. In: ZfdA 87 (1956) S. 65–80.
- WOLF, Beat: *Vademecum medievale*. Glossar zur höfischen Literatur des deutschsprachigen Mittelalters. Bern [u. a.] 2002.
- WOLF, Klaus: *Todleicher sund sind syben*. Die Todsünden in spätmittelalterlicher deutschsprachiger Literatur mit besonderer Berücksichtigung Augsburgs. In: Die sieben Todsünden. Sonderausstellung im Diözesanmuseum St. Afra in Augsburg vom 11. Februar bis 08. Mai 2016. Hg. v. Melanie Thierbach. Augsburg 2016, S. 68–75.
- WOLFZETTEL, Friedrich: Zur Stellung und Bedeutung der »Enfances« in der altfranzösischen Epik I. In: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 83 (1973) S. 317–348.
- WOLPERS, Theodor: Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1964. (=Buchreihe der Anglia Zeitschrift für englische Philologie. 10.)
- WÜHR, Wilhelm: Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. München 1950.
- WUNDER, Heide: Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht. In: Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Hg. v. Heide Wunder, Christina Vanja. Frankfurt [a. M.] 1991, S. 12–26.
- WYLUDA, Erich: Lehnrecht und Beamtentum. Studien zur Entstehung des preußischen Beamtentums. Berlin 1969. (=Schriften zur Verfassungsgeschichte. 9.)
- WYSS, Ulrich: Theorie der mittelhochdeutschen Legendenepik. Erlangen 1973. (=Erlanger Studien. 1.)
- YEANDLE, David N.: Commentary on the Soltane and Jeschute Episodes in Book III of Wolfram von Eschenbach's PARZIVAL (116,5–138,8). Heidelberg 1984.
- YEANDLE, David N.: »schame« im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210. Eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung. Heidelberg 2001.
- ZAPPERT, Georg: Über Stab und Ruthe im Mittelalter. In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 9 (1853) S. 173–221.

- ZATLOUKAL, Klaus: Die Vorauer Novelle. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 72 (1978) S. 240–259.
- ZILLER, Tuiskon: Allgemeine Pädagogik. Dritte Auflage der Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. Hg. v. Karl Just. Leipzig 1892.
- ZIMMERMANN, Julia: *si forhte, daz ein ander wîp in schiede von ir minne*. Trianguläres Begehren und Eifersucht in der Ovidrezeption Konrads von Würzburg. In: BME Themenheft 4 (2020), S. 15–50.
- ZINNECKER, Jürgen: »Das Problem der Generationen«. Überlegungen zu Karl Mannheims kanonischem Text. In: Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert. Hg. v. Jürgen Reulecke unt. Mitarb. v. Elisabeth Müller-Lucker. Berlin, Boston 2003. (=Schriften des Historischen Kollegs. 58.) S. 33–58.
- ZOTZ, Thomas: Historische Annäherungen an Rudolf von Ems. Ministerialischer Status und Nähe zu König Konrad IV. In: Rudolf von Ems. *Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung*. Hg. v. Elke Krotz [u. a.]. Stuttgart 2020. (=ZfdA. Beihefte. 29.) S. 1–20.

