DOI: 10.20378/irb-91186

Ingrid Bennewitz

Moraldidaktische Literatur

Die Literatur des Mittelalters scheint all jene Schwierigkeiten nicht gekannt zu haben, die der neuzeitlichen, aber auch schon der antiken Diskussion um das Thema einer ‹lehrhaften› Dichtung anhaften. Als Vorläufer jener zeitgenössischen Einstellung, die im ‹Lehrgedicht› ein Grenzphänomen zugleich in poetologischer und ästhetischer Hinsicht zu erkennen glaubt [315], gilt etwa das Goethesche Diktum, wonach es «nicht zulässig (sei), den drei Dichtarten: der lyrischen, epischen und dramatischen, noch die didaktische hinzu(zu)füge(n)». Eben diese Trennung (in ‹richtige› fiktionale Literatur auf der einen und das ‹Zwittergeschöpf› didaktische Literatur auf der anderen Seite) besitzt jedoch für die literarische Kommunikationssituation des Mittelalters keinerlei Gültigkeit. Wo Literatur in erhöhtem Maße auch Mittel zur Verbreitung zeitaktuellen Geschehens ist, ebenso wie Medium zur erstmaligen volkssprachlichen Formulierung theologischer oder wissenschaftlicher Inhalte; wo Literatur der Ausbildung eines feudaladeligen Gemeinschaftsideals sowie der Formulierung, Etablierung und Internalisierung sozialethischer und zivilisatorischer Normen dient; wo Fiktionalität ‹Wahrheit› zu verbürgen hat und ihr Rang nicht am Gradmesser der ‹Neuheit›, sondern der (handwerklichen) Perfektion in der Art der Vermittlung und Darstellung gemessen wird: hier stellt die (moral)didaktisch intendierte Äußerung eine nicht nur erlaubte, sondern sogar erwünschte Komponente der literarischen Aussage dar. Sie kann grundsätzlich als Bestandteil jeder Gattung auftreten, bringt daneben aber auch ausschließlich von diesem Inhalt geprägte Werke hervor.

Als Hauptformen der didaktischen Dichtung verwendet die Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts Spruch und Traktat, letzteren in der typischen Ausprägung der höfischen Epik im (vierhebigen) Reimpaar. Dabei läßt sich die Tradition des didaktischen Spruchs von den Anfängen der volkssprachlichen Sangverslyrik bis hinein ins Spätmittelalter und die frühe

Neuzeit kontinuierlich verfolgen. Während die Spruchdichtung letztlich auf einheimischen, nichtkirchlichen Traditionen fußt, sind die Wurzeln aller moraldidaktischen Großformen in der Nähe lateinisch-klerikaler Prägungen (theologisch-philosophische Abhandlung, Predigt, Tischlesung etc.) zu suchen. Dabei lassen sich erste Vertreter dieser Gattung schon um 1150 bis 1170 registrieren, wobei die älteste uns überlieferte Erziehungslehre für den weltlichen Adel, die sogenannte *Rittersitte*, nur aus wenigen Fragmenten bekannt ist.

Um 1170/80 entsteht das Lehrgedicht des Geistlichen Wernher von Elmendorf, von dem sich eigentlich nur der Auftraggeber (Dietrich von Elmendorf, Propst von Heiligenstadt) mit Sicherheit ausmachen läßt. Auch hier ist die Überlieferung recht spärlich; zudem gibt es kein späteres Werk, das auf diesen Text Bezug nehmen würde. Als Vorlage diente Wernher eine Handschrift des *Moralium dogma philosophorum* des Wilhelm von Conches (1080 bis 1154), also einer der meistverbreiteten Traktate des Mittelalters überhaupt (mehr als 100 Handschriften und Fragmente). Er behandelt in Form eines Florilegiums aus antiken Schriftstellern und Exempeln aus der antiken Historie das Verhältnis von «honestum» und «bonum».

Eine besondere Stellung innerhalb der didaktischen Literatur des Mittelalters nehmen jene Werke ein, die sich der Unterweisung in Minnelehre verschrieben haben. Wohl im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts dürfte der *Heimliche Bote* entstanden sein, der in zwei Teilen Minne- und Tugendregeln für Frauen bzw. Männer vermittelt. Der Hinweis auf eine lateinische Quelle («phase[t]... ein bv̊h»; nach Ehrisman der *Facetus moribus et vita*) sowie die Betonung der «tougen minne» läßt den *Heimlichen Boten* als Exponenten der «deutsche(n) Liebeslehre mit lateinischem Hintergrund» [321] erscheinen. – Analog erteilt ein ebenfalls anonymes Gedicht mit dem Titel *Diu mâze* (nach seiner hohen Wertschätzung dieser Eigenschaft) Tugend- und Minnelehre für Männer und Frauen (Datierung: um 1300?); auffallend ist auch hier die Betonung der «tougen minne». – Die rhetorische Gattung der Disputation wählte Hartmann von Aue (um 1168 bis um 1210) in seinem minnetheoretischen Traktat, dem sogenannten *Büchlein*, zur Darstellung des Konflikts zwischen Körper und Herz (bezeichnenderweise nicht der Seele!) des Liebenden. In dieser ersten bewußten Rezeption französischer Minnedoktrin behält das Herz, das die positive ethische Wirkung der «minne» betont, die Oberhand über den Körper, der sich bitter über die Ergebnislosigkeit seines «dienstes» beklagt. Dagegen setzt das Herz auf «milte, zuht, diemuot», aber auch «triuwe und staete» und «gewîslîchiu manheit» (V. 1303ff), die allein Gott verleihen kann. Damit gelingt Hartmann zugleich die Einbindung der Minnedoktrin in die Hierarchie des christlichen Weltbildes. – Auch die *Frauenehre* des Strickers (gest. um 1250) beginnt mit einem Dialog zwi-

schen Erzähler und Herzen. Die Formulierung und der Inhalt des Frauenpreises sind zu diesem Zeitpunkt freilich schon standardisiert, zu literarischen Topoi verfestigt. Die Perfektion aber, mit der hier ein «varender» ein ihm eigentlich fremdes Genre benutzt und diese literarische ‹Verirrung› zugleich spielerisch miteinbringt, ist nichtsdestoweniger erstaunlich. Doch lassen sich deutliche Veränderungen gegenüber der Hartmannschen Tradition registrieren, etwa die große Minneallegorie oder die stets präsente Klage über den Niedergang des höfischen Frauendienstes. – Die gleiche Situation bildet den Ausgangspunkt für das *Frauenbuch* Ulrichs von Lichtenstein (um 1200 bis 1275). Hier verhandeln Ritter und Dame in einem Dialog die Ursachen für die Preisgabe der höfischen Minne – unter anderem verweist die «frouwe» auf das Problem (männlicher) Homosexualität – und entwerfen schließlich das Idealbild des perfekten Minneritters.

Der Wälsche Gast

Denkwürdige Entstehungsbedingungen kennzeichnen den *Wälschen Gast*, das erste der drei umfangreichen didaktischen Hauptwerke des 13. Jahrhunderts: geschrieben von einem italienischen Kleriker am Hofe des Patriarchen von Aquileja und von Anfang an bestimmt zur Belehrung und Bildung des deutschsprachigen Adels. Das Amt des Patriarchen bekleidete zur Entstehungszeit (1215/16) eben jener Wolfger von Ellenbrechtskirchen, der schon 1203 als Gönner Walthers von der Vogelweide hervorgetreten war. Der Autor Thomasin von Zerclaere (nach 1185 bis 1259?) selbst stammt aus Friaul, und zwar aus dem Stadtpatriziat von Cividale; er dürfte neben einer lateinisch-klerikalen auch eine höfische Ausbildung genossen haben. Über die Entstehungsbedingungen des *Wälschen Gastes* sind wir dank der Anspielungen auf aktuelles Zeitgeschehen sowie einem amüsanten Dialog zwischen Erzähler und Schreibfeder gut informiert. Thomasin verfaßte die mehr als 14700 Verse innerhalb von nur zehn Monaten im Jahre 1215/16, eine gewaltige Leistung für jemand, der «die sprache niht wol kan» (V. 60). Die geringere sprachliche Kompetenz läßt sich in erster Linie an der Reimarmut, dem häufigen Gebrauch unreiner Reime und dem zum Teil stockenden Fluß der Verspaare beobachten. Immer wieder betont Thomasin den Charakter des Zu-Gast-Seins, sowohl seines eigenen in der ihm eigentlich fremden Sprache als auch dem seines Werks im deutschen Sprach- und Kulturgebiet («Tiusche lant, enphâhe wol,/ als ein guot hûsvrouwe sol,/ disen dînen welhschen gast»; V. 87ff). Zu den Besonderheiten der Überlieferung des *Wälschen Gastes* zählen ein von den meisten Handschriften überliefertes Inhaltsverzeichnis in Prosa sowie die zahlreichen Illuminationen, die trotz gewisser Unterschiede auf ein gemeinsames Original schließen lassen [542].

Der *Wälsche Gast* ist kein Werk, das sich dem Leser bereits bei der ersten

Lektüre erschließt. Es erscheint an seiner Oberfläche vielmehr als «gestaltlose Kompilation» verschiedener Ermahnungen zum ethisch richtigen Verhalten aller Stände, von Klagen über den sittlichen Verfall der Welt, von theologischen Erörterungen, von relativ geschlossenen Entwürfen zur Tugendlehre im allgemeinen und einer Herrschaftslehre des Adels im besonderen und schließlich auch von Ansätzen zu einer höfischen Verhaltenslehre» [612]. Die zehn Teile lassen sich wie folgt charakterisieren: Buch I gibt Anleitung zu höfischem Benehmen im engeren Sinne, wobei als Publikum stets an die «edeln kint ze hove» appelliert wird, obgleich Thomasin höfisches Verhalten auch fernab vom Hof, «ze holze», propagiert. Im Grunde handelt es sich hier um nichts anderes als um erste Manifestationen jener kulturellen Entwicklung, die Norbert Elias als den «Prozeß der Zivilisation» beschrieben hat. Daß damit auch ein Prozeß der Domestizierung und der fortschreitenden Verfestigung von Geschlechterverhältnissen und Rollenstereotypen beginnt, läßt sich deutlich an jenen Passagen aufzeigen, die Anstandsregeln für den weiblichen Teil des Adels kodifizieren. Demnach sollen (junge) Damen «senfticlîch und niht lût» sprechen (V. 405f), die Beine nicht übereinanderschlagen, nie ohne Mantel ausgehen und keine Stelle ihres Körpers unbekleidet sehen lassen, wenig sprechen und beim Essen am besten ganz schweigen. Überhaupt soll das Lesen, Hören oder Sehen von schlechten Beispielen nur dazu dienen, die bereits bestehenden Formen gesellschaftlicher Kontrolle («huote») verstärkt zu internalisieren. Darüber hinaus ist weibliche Klugheit und Verstand jedoch nicht gefragt («einvalt stêt den vrouwen wol»; V. 849). Die weibliche Kardinaltugend schlechthin ist aber die «staete», wenn Thomasin auch die Notwendigkeit gegenseitiger sexueller Treue betont und fordert, Männer sollten «sich nicht kêren an/ ander wîp; swer eine hât,/ der mac der andern haben rât» (V. 1369ff). – Eine eigentliche Minnelehre fehlt; Relikte davon verbergen sich jedoch noch in der Forderung, Frauen sollten standesgemäß lieben. Thomasin verweist in diesem Zusammenhang auf ein «buoch über hüfscheit», das er «wellischen», also wohl provenzalisch, zu diesem Thema verfaßt habe. Als literarische Idealfiguren nennt der *Wälsche Gast* unter anderem Enîte, Pênelopê, Blanscheflôr beziehungsweise Gâwein, Erec oder Iwein. Trotz des Themenwechsels von der Hofzucht hin zur Fürstenlehre läßt sich der Tenor dieses ersten Teils auch in den folgenden neun Büchern wiederfinden: nämlich den Adel durch Belehrung aus seinem gegenwärtigen desolaten Zustand heraus einem neuen positiven Miteinanderleben zuzuführen. Tugend ist für Thomasin auf Grund von Einsicht, also auf rationalem Wege, vermittelbar; eine Möglichkeit, diese Einsicht zu erlangen, soll der *Wälsche Gast* nach dem Willen seines Autors darstellen. Im Mittelpunkt stehen dabei nur zwei Stände, Adel und Geistlichkeit, die wegen ihrer gesellschaftlichen Führungsposition in besonderer

Weise zu vorbildlichem Lebenswandel verpflichtet sind. Doch allen Menschen fehlt es an der notwendigen «staete», die nach Thomasins Definition gleichzusetzen ist mit der «staete an guoten dingen» (V. 4347); nur der Mensch sei nicht dazu bereit, den ihm von Gott zugewiesenen Ort im Kosmos zu akzeptieren. Hieraus leitet Thomasin in letzter Instanz auch die Existenz des Bösen in der Welt ab. Immer wieder beharrt er auf der unverzichtbaren Kontinuität sozialer Verhältnisse, betont die «Wider-Natürlichkeit» jedes Aufsteigerverhaltens (vgl. Buch II–IV). Das V. Buch will zeigen, «wie die tugende vüegent daz,/ daz man ze himel komen sol» (V. 5700f). – Buch VI geißelt nach einer Unterweisung im Erkennen von Tugend und einer Allegorie vom ritterlichen Tugendkampf nochmals die Verfehlungen der weltlichen und geistlichen Herren. Das VII. Buch handelt «von der sele, und von dem libe», der Priorität der Seele und schließlich von den «vier kreften», nämlich «Imaginâtiô, Râtiô, Memorjâ, Intellectus» (V. 8789ff), also den Erkenntnismitteln und den Erkenntnisarten (den Sieben Freien Künsten, V. 8900ff). Sie werden von «Divînitas» und «Physica» regiert, zu denen sich «Decrête» und «Lêges» gesellen (V. 9070ff). – Das VIII. Buch gilt der «mâze» respektive der «unmâze», für die Otto IV. als Beispiel herangezogen wird, auch wenn sich Thomasin im nachhinein von der eigenen Kritik distanziert. Ottos Wappen (drei Löwen, ein halber Adler) gilt ihm als Symbol von «übermuot» (ein Löwe = «hoher muot», drei Löwen = «übermuot»; ein Adler = «êre»; ein halber Adler = «unêre»). Er selbst gibt an, immerhin «ahte wochen und mêre» an seinem Hof verbracht zu haben. Mit Vers 10569ff folgt ein Preis für den Aufstieg des *puer Apulliae* («unser kint») Friedrich II. – Doch «unmâze» haben auch jener «guote kneht» bewiesen, der den Papst (für Thomasin als Führer der Christenheit sakrosankt, vgl. V. 11091ff) so übel angegriffen und behauptet habe, «daz der bâbest wolt mit tiuschem guot/ vüllen sîn welhischez schrîn» (V. 11194f). Das fast wörtliche Zitat verdeutlicht den Adressaten dieser Polemik: Walther von der Vogelweide. Thomasin leitet von dieser literarischen Auseinandersetzung dann direkt über zu einem Kreuzzugsappell an die «tiuschiu rîterschaft» und Friedrich II. (V. 11347ff). Buch IX behandelt das «reht» beziehungsweise «Rechtsprechen» (Notwendigkeit des Neben- und Miteinanders von weltlichem und geistlichem Gericht, Verpflichtung der Landesherren zur Rechtspflege usw.). Das abschließende Buch X handelt von der «milte» als Mittel adeliger Selbstrepräsentation, aber auch als Mittel des sozialen Ausgleichs zwischen den Angehörigen des Feudaladels. «milte» wird hier «zum Ausweis adeligen Verhaltens überhaupt; sie... kennzeichnet das Selbstverständnis des Adels gegenüber der Äquivalenz von Geben und Nehmen» [612].

Der Winsbecke

Dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts dürfte auch ein Lehrgedicht von insgesamt circa 80 Strophen zuzurechnen sein, über dessen genaue Entstehungsumstände und ursprüngliche Konzeption nach wie vor Unklarheit herrscht. Die *Manessische Liederhandschrift*, die den Text unter anderem tradiert, nennt als Autornamen «der winsbeke» (213r). Auf Grund zahlreicher Übereinstimmungen mit Wolframschen Formulierungen werden die Jahre 1210 bis 1220 als Entstehungszeitraum genannt. Formal gesehen, verwendet der «Winsbecke» strophische Einheiten von je zehn viertaktigen Verszeilen (Reimschema: abab axbcxc). Fingiert wird die Situation eines Lehrgesprächs zwischen Vater und Sohn, wobei der erste Teil den väterlichen Unterweisungen gilt. Diese führen über ein anfängliches *memento mori*, der Ermahnung zur Gottesliebe und zum Respekt vor dem geistlichen Stand, hin zum Thema ‹Ehe und Minne›. Ganz im Sinne der höfischen Minnelehre ruft der «Winsbecke» zur Verehrung und zum «dienst» an allen Frauen auf. Eine durchaus kritische und realistische Einschätzung des Ritterberufes lassen die Verse 20,9f erkennen: «guot ritterschaft» sei ein Glücksspiel («topelspil»), allein die «saelde» könne den Sieg verleihen und entscheide damit letztlich über Leben oder Tod. Das ist ein merkwürdiger Kontrast zum Inhalt der darauffolgenden Strophe, die genaue Unterweisung im ritterlichen Turnierkampf erteilt. Die praktisch-ethischen Anweisungen für den jungen Ritter bleiben im erwarteten Rahmen: Es findet sich die Warnung vor zu vielem zornigen Reden, vor Verstellung und ungerechtem Spott, vor Untreue, «hochvart» und «gîtikeit», vor zu lockerem Lebenswandel oder dem «verligen» (V. 42f). Nichtsdestoweniger propagieren die Strophen 47ff mit Engagement die «hûsêre», das heißt ritterlich-höfische Hausführung auf der Basis von «guot», «milte» und «zuht».

Auch der «Winsbecke» entwirft also das Bild einer Adelsgesellschaft, «die interne soziale Unterschiede nicht kennt oder sie zugunsten eines virtuellen gemeinsamen Standesideals ganz einfach verdrängt» [409]. In politischer Hinsicht läßt sich ähnlich abwägende Vorsicht beobachten, wie sie Thomasin von Zerclaere walten läßt. – Der (umstrittene) zweite Teil des «Winsbecke» stellt das Rittertum als mögliche und gültige Lebensform niemals in Frage, sondern konfrontiert es mit einer an Gott und dem Gedanken an ein Jenseits orientierten Existenz, so daß innerhalb eines Lehrgesprächs weltliche und geistliche Lebensform als Möglichkeit adeliger Lebensform diskutiert werden [409]. Eine Ergänzung findet dieses Vater-Sohn-Gespräch durch die «Winsbeckin», einen Dialog zwischen Mutter und Tochter, der in erster Linie den Fragen der «rehten» Minnepraxis gilt. Diese entpuppt sich auch hier als ambivalente Gratwanderung zwischen Weltflucht des jungen Mädchens aus Angst um ihren guten Ruf (vgl. Str. 4) und der Notwendigkeit ihrer gesellschaftlichen Prä-

senz andererseits; denn erst durch das Begehren der Männer steigert sie zugleich ihren Wert als zukünftiges Heiratsobjekt. – Im 14. Jahrhundert erfuhr der Text des «Winsbecke» im übrigen eine satirische Umkehrung: Statt tugendhafter Lebensführung empfiehlt hier der Sprecher dem «kint» das schlimmste Lotterleben.

Ebenfalls in der *Manessischen Handschrift* findet sich ein Lehrgedicht, das dort den Titel «Künig Tyro (!) vō Schotten vn fridebrant sin sun» (8r) trägt. Das Werk zerfällt in zwei Teile: ein geistliches Rätselgedicht und eine weltliche Herren- und Fürstenlehre. Letztere betont in erster Hinsicht die Pflichten des Feudalherrn: persönliches Engagement, Ersatz für jeden in seinem Dienst erlittenen Schaden, Rechtspflege, «milte» usw. Lebensnahe Pragmatik kennzeichnet selbst noch jene Passagen, die dem Verhalten gegenüber Frauen gewidmet sind. Sie raten etwa zur Hochschätzung der eigenen Ehefrau – und warnen gleichzeitig davor, Frauen und Töchter der eigenen (!) Gefolgsleute zu verführen und damit das Besitzrecht ihrer Männer und Väter zu verletzen. Das ist eine Randbemerkung, die uns letztlich aber wohl näher an feudaladelige Lebensrealität heranbringt als die eigentliche höfische Minnedoktrin.

Freidank

Ob der Autorname «Freidank» tatsächlich auf einen Personennamen zurückgeht oder aber das sprechende Pseudonym eines Fahrenden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Die Annalen des bayrischen Klosters Kaisheim verzeichnen jedenfalls den Tod eines «magister Fridancus» im Jahre 1233. Da ein eigener Abschnitt seines Werkes den Ereignissen vor Akkon 1228/29 gewidmet ist, werden die Jahre zwischen 1215 und 1230 als Entstehungszeit der *Bescheidenheit* postuliert. Als Charakteristikum der Rezeptionsgeschichte darf es gelten, daß das sentenzhafte vierhebige Reimpaar zum literarischen Typus wurde, mit dem man den Namen dieses Autors verknüpfte. Die umfangreiche handschriftliche Überlieferung reicht vom 13. bis zum 16. Jahrhundert (1508 in Sebastian Brants Bearbeitung im Druck erschienen; letzte Auflage 1583). – Daß Freidank Ende des 13. Jahrhunderts für einen geistlich gebildeten, lateinisch und deutsch schreibenden Autor wie Hugo von Trimberg zur meistzitierten Autorität aufsteigen konnte, kennzeichnet seinen unvergleichlichen Stellenwert in der moraldidaktischen Literatur dieser Zeit, und noch W. Grimm hielt den Namen «Freidank» für ein Pseudonym Walthers von der Vogelweide.

Schon die Interpretation des Titels *Bescheidenheit* bereitet Schwierigkeiten; allgemein wird man den Begriff am besten mit De Boor als «Unterscheidungsvermögen und daraus fließende Einsicht» wiedergeben. Die Besonderheit der Freidank-Sammlung liegt zweifelsohne in den fließenden Übergängen vom epigrammatischen Zweizeiler bis zu längeren sen-

tenzhaften Abschnitten bei ebenso raschen Themenwechseln beziehungsweise -modifikationen. Eine Inhaltsangabe ist aus diesem Grund so gut wie unmöglich, zumal Freidank keinerlei Tugend- oder Lasterkataloge in programmatischer Absicht zugrunde legt. Dennoch lassen sich bei genauerer Lektüre hinter der scheinbar regellosen Spontaneität Spuren planender Komposition erkennen, ebenso wie sich hinter der vielgerühmten ‹Volkstümlichkeit› seiner Sprüche die genaue (und wohl nur auf dem Wege lateinisch-klerikaler Bildung erwerbbare) Kenntnis etwa von Augustin, Gregor I., Isidor von Sevilla, der *Vulgata* und des (spät)antiken lateinischen Sprichwortschatzes offenbart.

Den Rahmen jeder sinnhaften menschlichen Existenz bildet auch für Freidank das christliche Glaubensbekenntnis und die Hinwendung des Menschen zu Gott. Die zweite, mindestens gleich bedeutende Komponente seiner Weltsicht besteht in der eigenen sinnlich-rationalen Erfahrung als Basis gesicherten Wissens. Die Kompromißlosigkeit dieses Wahrheitsbegriffs offenbart sich in der expliziten Betonung seiner Unabhängigkeit von der Ansicht weltlicher und kirchlicher Autoritäten. Allein vor den Geheimnissen des Glaubens, der Frage nach dem Wesen und der Existenz Gottes müsse das menschliche Erkenntnisvermögen versagen.

In scharfem Kontrast dazu stehen Sprüche, die Wissenschaft und Obrigkeit in entlarvend parodistischer Absicht mit Alltäglichkeiten konfrontieren. Ständisch gesehen vertritt Freidank die «driu leben: gebûre, ritter und pfaffen» (27,1f) und wendet sich scharf gegen diejenigen, die vom Zins leben. Eine ausführlichere Behandlung der ritterlichen Ideologie im engeren Sinne gibt es nicht. Sozialkritisch geißelt Freidank die Besitzgier der Reichen. Grundsätzlich wird die Achtung vor dem geistlichen Stand als notwendigem Helfer und Führer der christlichen Laien gefordert. Auf der Basis der Zweischwerter-Theorie übt Freidank im Gefolge Walthers von der Vogelweide scharfe Kritik an der weltlich orientierten Herrschsucht des Papstes, seiner Habgier und dem leichtfertigen Umgang mit dem Kirchenbann. Vollends entzündet sich Freidanks Papstkritik in den Akkon-Sprüchen, die schonungslos und erbittert die Situation aus der Sicht eines Betroffenen schildern.

Freidanks unbestechliche und schonungslose Weltsicht zeigt sich auch in jenen Passagen, die der moralischen Beurteilung von Frauen beziehungsweise der Mann-Frau-Beziehung gelten. Nachdrücklich wendet er sich gegen ungleiche Maßstäbe bei der moralischen Beurteilung von Frauen und Männern. – Freidank zeichnet das Bild einer Welt, in der schließlich jeder auf sich selbst zurückverwiesen wird, jeder sich selbst der Nächste ist. Mißtrauen ist angesagt, den anderen, aber auch der politischen und kirchlichen Obrigkeit gegenüber, nicht zuletzt aber gegenüber den eigenen Schwächen und Sünden. Es erstaunt in diesem Zusammenhang, daß

Freidank nicht das Bild einer besseren Vergangenheit entwirft, in der es diese Probleme nicht gegeben habe. Doch schließt auch er sein Werk mit der nachhaltigen Erinnerung an die Möglichkeit eines zukünftig besseren Lebens, das auf dieses irdische folgen könnte.

Hugo von Trimberg

Den Abschluß und zugleich den Höhepunkt der Lehrdichtung des 13. Jahrhunderts bildet ein Riesenkompendium von mehr als 24000 Versen, geschrieben von dem Bamberger Schulmeister Hugo von Trimberg (um 1230 bis um 1310): *Der Renner*, so genannt von dem spätmittelalterlichen Literaturfreund und -sammler Michael de Leone, der dem Werk auch eine erste editorische Betreuung angedeihen ließ. Der Titel erklärt sich aus dem assoziativen Wechsel von einem Thema zum anderen, der iterierenden Wiederholung des lange vorher Gesagten, dem suggestiven Eifer des Erzählers, der – nach seinen eigenen Worten – von seinem Pegasus stets weiter getragen wird, als er es selbst gewollt hatte. Hugo selbst verwendet als Metapher für seine dichterische Tätigkeit primär das Verbum «rennen», verstanden allerdings im Sinne eines Strebens nach religiöser Einsicht («nu sül wir aber vürbaz rennen/ und unsern herren baz erkennen»; V. 9430). 1290 bis 1300 gelten als die eigentlichen Entstehungsjahre seines volkssprachlichen Hauptwerks mit der Möglichkeit späterer Nachträge. Die leitmotivisch verwendete Eingangsallegorie basiert auf dem Topos des *locus amoenus*: «In einer zwischen hohen Bergen (irdische Mühen) gelegenen Heide (Welt) steht auf einem Hügel (Adam) ein Baum (Eva), der Blüten und Birnen trägt (heranwachsende und erwachsene Menschen) und unter dem sich Gras (Reue), ein Dorn (hôhfart), ein Brunnen (gîtikeit) und eine aus diesem fließende Lache (übrige Sünden) finden. Die Winde Virwiz und Selphart (Egoismus) schütteln die Mädchen bzw. Jungen vom Baum in die verschiedenen Örter» [640]. In den sechs «distinctiones» werden daraufhin die sieben Todsünden behandelt, der Abschluß gilt den Möglichkeiten positiver, das heißt christlicher Lebensführung. Der *Renner* brachte es auf eine Überlieferung von mehr als 64 Handschriften und Fragmenten sowie auf eine Drucklegung noch im Jahre 1549.

Mit Sicherheit waren diese mehr als 24000 Verse nicht zur privaten, womöglich durchgehenden Lektüre, sondern vielmehr zum (lauten) Vorlesen einzelner Abschnitte gedacht, so daß durch variierende Wiederholung eine möglichst breite Information (in Hinblick auf den ‹Wissenstransfer›) und eine möglichst tiefgehende Sensibilisierung (in Hinblick auf den moralischen Gehalt) selbst bei nur partieller Kenntnis des Gesamtwerks erreicht werden konnte. Hugos Quellen sind neben den Schriften des Alten und Neuen Testaments in erster Linie die Werke der Kirchenväter, der griechisch-römischen beziehungsweise spätantiken

Philosophie-, Geistes- und Literaturgeschichte, die Tradition der *septem artes liberales*, aber auch die deutschsprachige Literatur des 13. Jahrhunderts. Sprachlich und stilistisch gleichermaßen virtuos verwendet der *Renner* alle Möglichkeiten der lateinischen Rhetorik und schwankt dabei stets zwischen der Klage über den Niedergang von Bildung und Gelehrsamkeit und der Polemik gegenüber jenen, die – offenbar im Gegensatz zu Hugo – im Ausland studiert und doch nur das Gift des religiösen Zweifels in sich aufgenommen haben. Vielleicht erklärt sich aus dem Bemühen, für die Laien das Bild einer in sich geeinten Kirche zu entwerfen, der theologische Konservativismus des *Renner*, der zwar häufig Bernhard von Clairvaux, nicht aber Thomas von Aquin oder Abélard zitiert. Hugos eigene Position, soweit sie über das Streben nach allgemeiner Verständlichkeit hinausgeht, läßt sich am schärfsten mit dem Begriff der Theodizee umreißen [621].

Obwohl Hugo von Trimberg auf Grund seiner beruflichen Stellung zweifelsohne als Vertreter eines städtischen Bürgertums gelten kann und in Kreisen des Stadtpatriziats wohl auch ein Gutteil seines Publikums zu vermuten sein wird, taugt der vielstrapazierte Begriff ‹bürgerlich› kaum zur Kennzeichnung von Inhalt und Intention des *Renner*. Für den Autor gilt nach wie vor die gesellschaftliche Trias von Geistlichkeit, Rittertum und Bauernschaft. Er verlangt von geistlichen und weltlichen Führungskräften Vorbildlichkeit über das normale Maß hinaus, so daß die harte Kritik nicht verwundert, die insbesondere die Geistlichkeit trifft: Ämtermißbrauch und -käuflichkeit, protzigen Lebenswandel, Ungebildetheit, Uneinigkeit der höchsten Autoritäten, falsches Klosterleben, Habgier des Papstes geißelt der *Renner* unbarmherzig. In Hinblick auf die sozialen Zwischen- und Unterschichten überraschen sensible Beobachtung und soziale Kritikfähigkeit.

Der mittelalterlichen Einstellung gegenüber Frauen entspricht es, wenn die vierte «distinctio», die der «unkiusche» gewidmet ist, fast nur mit dem Fehlverhalten des weiblichen Geschlechts abrechnet. Ablehnung und Diskriminierung trifft in ganz besonderem Maße die Angehörigen des jüdischen Glaubens. – Kaum je wurde das Stilmittel der *laudatio temporis acti* mit gleicher Verve vertreten wie im *Renner*. Es geht Hugo von Trimberg nicht um die Erinnerung an andere historische, das heißt politisch-soziale Bedingtheiten, die es als Voraussetzung für eine Verbesserung der gegenwärtig herrschenden Zustände wiederherzustellen gilt, sondern er gibt den vagen Gegenentwurf irgendeiner vergangenen Zeit, insofern jeder geschichtliche Moment besser beurteilt wird als die eigene Gegenwart. Daß die Lektüre des *Renner* nicht den Eindruck verbissener Gegenwarts- und Menschenfeindlichkeit und oberlehrerhaften Beckmessertums hinterläßt, liegt letzten Endes allein an der spürbaren Grundeinstellung seines Autors, die man mit dem Schlagwort eines «christliche(n) Bildungs-

humanismus» [621] gekennzeichnet hat. Es ist ein Autor, dem es nicht um die Verurteilung der Sünder, sondern um das Bewußtmachen von Sünden geht; der sich selbst nicht freispricht von den Vergehen, die er anprangert und der das Recht zur Verurteilung eines Mitmenschen Gott allein zugesteht. Im Sinne dieses Weltverständnisses sind auch die beiden bekannten Literaturexkurse des *Renner* zu interpretieren, in denen die höfischen Epen als ‹Lügen› gebrandmarkt und abgelehnt, Minnesang und Spruchdichtung dagegen auf Grund ihrer pädagogischen Verwertbarkeit gelobt werden. Daß Hugo dabei den Marner (dichtete zwischen 1230 und 1267) über alle anderen Autoren stellt, ist wohl eher eine Frage persönlicher Affinität als ein literarisches Qualitätsurteil. So gesehen, müßte für den *Renner* ein anderer Name an erster Stelle stehen, den Hugo von Trimberg im Zusammenhang mit fiktionaler Literatur aber nicht nennt, obwohl er als Quelle und meistzitierte Autorität im *Renner* erscheint: gemeint ist «meister frîdanc», ohne dessen *Bescheidenheit* Hugos Œuvre nicht denkbar wäre.