



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

„Das Verhältnis von *art* und *zuht* in der Literatur des Hochmittelalters“

„Eine Analyse didaktischer und höfischer Dichtung des beginnenden 13. Jahrhunderts“

Verfasser:

Sebastian Roth

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl: A 332/312

Studienrichtung: Deutsche Philologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer, M.A.

EINLEITUNG:	1
1. HISTORISCHE, RELIGIÖSE UND SOZIALE GRUNDLAGEN DES MITTELALTERS:	6
1.1. Auf der Suche nach relevanten Quellen	8
1.2. Versuch einer Kategorisierung von lehrhafter Dichtung:	11
Exkurs 1: Die Figur des Ritters im Spiegel der Literatur:	15
2. DIDAKTISCHE TEXTE MIT BEZUG AUF DIE HÖFISCHE EPIK:	19
2.1. Der »Winsbeke«	20
2.1.1. Form und Inhalt:	22
2.1.2. Vater und Ersatzvaterfiguren:	25
2.2. Der »Wälsche Gast«	28
2.2.1. Thomasins Morallehre:	29
2.2.2. Literarische Beziehungen zum höfischen Roman:	34
Exkurs 2: Das ritterliche Tugendsystem:	37
3. DIE HÖFISCHEN ROMANE:	41
3.1. Der »Tristan«:	41
3.1.1. Die Bedeutung des Buchs bei Gottfried:	43
3.1.2. Tristan: Kaufmann, Hofkleriker, Spielmann und Ritter:	45
3.1.3. Die ritterliche Identität zwischen drei Vätern:	49
Exkurs 3: Das Verhältnis von <i>art</i> und <i>zuht</i> :	55
3.2. Der »Gregorius«:	59
3.2.1. Das Gattungsdilemma:	61
3.2.2. Die Schuldfrage des Inzestes im Schatten der Familienstrukturen: Ist <i>schulde</i> vererbbar?	63
Exkurs 4: Die Schuldproblematik in der Forschung:	69
3.2.3. Die Vererbung ritterlichen Verhaltens:	72
3.2.4. Der Konflikt der Vaterinstanzen: Der Held zwischen Erziehungsgrundsätzen und vererbtem Grundverhalten:	77
3.3. Der »Parzival«:	81
3.3.1. Parzivals Verfehlungen im Schatten der <i>tumpheit</i> :	85
3.3.2. Die Gegenüberstellung der verschiedenen Erziehungskonzepte:	89
3.3.3. Die geistlichen Lehren des Trevrizents:	92
3.3.4. Das biologische Erbe des Vaters:	96
3.3.5. Die Rolle der Ersatzväter in Hinblick auf eine Vermittlung von <i>triuwe</i> :	107
4. DIE FIGUR DER MUTTER:	110
4.1. Die Bedeutung der Mutter für die Vererbung von Tugenden:	110
4.2. Die Mutterfigur in den anderen Werken:	112
5. ZUSAMMENFASSUNG:	117
LITERATURVERZEICHNIS:	121

Einleitung:

Gesellschaftlich richtiges Verhalten ist ein Garant für den harmonischen Ablauf des menschlichen Alltages und eine Grundvoraussetzung für funktionierende soziale Interaktion. Es wird, um ein konfliktfreies Miteinander gewährleisten zu können, erwartet, dass jedem Teilnehmer die dafür erforderlichen Umgangsformen, angefangen von korrektem Verhalten zu Tische, über die Kenntnis der einer Situation angebrachten Gesprächsthemen und -formeln, bis hin zu passender Bekleidung und sicherem Auftreten, zumindest in den Grundzügen bekannt sind. Dabei gilt zu berücksichtigen, dass Umgangsformeln eine Art ‚sozialer Code‘ sind, die durch ihren jeweiligen Kulturkreis determiniert sind und je nach zeitlichem- wie geografischem Umfeld stark variieren können. Das erfordert, sich mit den jeweiligen Verhaltensregeln vorab vertraut zu machen. Korrektes Benehmen ist somit etwas, dass man erlernen kann und auch muss. Denn das eigene Verhalten spiegelt, zumindest in den Augen des Gegenübers, immer den eigenen Charakter wieder und ist entscheidend dafür, wie die Mitmenschen ihrerseits mit uns umgehen. Dabei führt aber nicht immer nur das eigene Verhalten zu positiven oder negativen Resonanzen. In Bereichen des Lebens, in denen wir gezwungen sind, Verantwortung für andere zu übernehmen, wird auch deren Verhalten als Maßstab herangezogen, uns zu bewerten. Fehler, die beispielsweise einem Untergebenen passieren, fallen eben immer auch auf den Vorgesetzten zurück, gleich wie positive Leistungen des Schülers auf die Qualität seines Lehrers schließen lassen können. Ein entscheidender Faktor für gesellschaftlich richtiges Verhalten ist folglich auch die Art und Weise wie und von wem wir erzogen werden. Wobei speziell die Erziehung im Kindesalter unser späteres Verhalten entscheidend prägt. Anhand des Verhaltens eines Kindes können somit immer auch Rückschlüsse auf die Eltern getätigt werden, schließlich sind sie die in erster Linie für das Verhalten des Kindes verantwortlich zu machenden Instanzen. Natürlich, so wird häufig argumentiert, sind auch andere Faktoren für die Erziehung eines Kindes verantwortlich – das Umfeld der Freunde oder Verwandten, oder die Lehrer beispielsweise. Für das Verhalten des Nachwuchses müssen prinzipiell aber zuerst immer Vater und Mutter die Verantwortung übernehmen. Alleine schon deshalb, weil Kinder immer in

genetischer Abhängigkeit zu ihren Eltern gesehen werden und wesentliche Aspekte des Sozialverhaltens, wie man lange Zeit vermutete, nicht nur anerzogen werden, sondern in einer reinen Grundform in gewissem Grad bereits in den Genen veranlagt sind. Die Einzigartigkeit eines Menschen tritt ja bekanntlich gerade erst dann am deutlichsten hervor, wenn es darum geht, wie jemand gewisse Lehren in seine Persönlichkeit zu integrieren versteht. In diesem Zusammenhang wird dann oft von moralischen Grundwerten einer Person gesprochen, Attribute, die stark geprägt sind vom Charakter des jeweiligen Individuums. Gesellschaftlich richtiges Verhalten definiert sich somit nicht nur durch Erziehung, sondern sei auch eine Summe aus erlernbarem, kontextabhängigem Wissen und vererbtem, angeborenen Verhaltensmustern. Zumindest wurde das lange Zeit so gesehen.

Heute ist uns das Wissen über diese Verhältnisse, dank enormer Erkenntnisse in den Wissenschaftsdisziplinen der Medizin, Soziologie, Psychologie und Biologie, verständlich- und zugänglich gemacht worden, und unser Verhalten wird heute anhand anderer Kriterien definiert, als der Vererbung. Dies alles waren allerdings Entwicklungssprünge, die sich erst im letzten Jahrhundert ereignet haben – hochgerechnet auf das gesamte Alter der Menschheit eine so gesehen verhältnismäßig kurze Epoche. Die Fragestellung nach diesen Zusammenhängen zwischen Erziehung und Vererbung von physischen und psychischen Merkmalen beginnt aber schon früher, vermutlich bereits mit der Domestikation der Tiere, und beschäftigte, wie die erhaltenen Zeugnisse belegen, schon Generationen von Wissenschaftlern vor uns.¹

Es würde sich zugeben als zu komplex, und auf dem wenigen mir zur Verfügung stehenden Raum wohl auch als unzureichend gestalten, einen Querschnitt sämtlicher wissenschaftlichen Grundlagen anzubieten, alle entscheidenden literarischen und historischen Impulse mit einzubeziehen und sich dann der Themenstellung von komparatistischer Seite anzunähern. Einzelstudien zu den verschiedenen Schwerpunkten existieren ja zuhauf, sei es in Bezug auf Natur- oder Geisteswissenschaft, und das Universalgenie, das imstande wäre,

¹ Die damaligen Ansichten waren aber noch in starkem Maße durchsetzt von Aberglaube und Religion, und Vererbung wurde noch im Zuge einer gesamten Weitergabe sämtlicher Merkmale, also der Erzeugung von praktisch identischen Nachkommen, gesehen. Erst unter den Griechen wurden diese Ansichten differenzierter behandelt. Deren Wissenschaft, speziell die Theorien des Aristoteles führte schlussendlich eine Separation der vererbten Eigenschaften herbei. Vgl. dazu: **Stubbe:** S. 10ff.

sämtliche Wissenschaftszweige in einem Werk zu vereinigen, muss wohl erst geboren werden.

Daher ist es erforderlich, den Rahmen dieser Arbeit enger zu setzen, sowohl historisch, geografisch, als auch gattungsspezifisch. Zeitlich soll das Hauptaugenmerk auf eine Epoche gerichtet werden, welche sich für diese Themenstellung als enorm fruchtbar erweist – nicht nur da sie den Beginn einer eigenständigen, deutschen Literaturproduktion markiert, sondern weil sich in deren Verlauf auch ein einzigartiges höfisches Gesellschaftsideal etablierte. Diese Epoche ist das Hohe Mittelalter.

Ausgangspunkt dieser Studie soll die deutschsprachige höfische Epik um 1200 n.Chr. sein, die zu dieser Zeit begann, sich endgültig von den französischen Vorlagen, insbesondere derer Chrestien de Troyes, loszulösen. Was in Folge passierte, war, dass sie sich zu einer individuellen, literarischen Gattung entwickelte, die wiederum für eine direkte Prägung einer einzigartigen Form höfischer Kultur verantwortlich zu machen war.

Im Zentrum dieser Literatur stand die Figur des Ritters, die sich zwar an den realen Verhältnissen zu orientieren versuchte, die in einigen Bereichen, gerade in denen des höfischen Verhaltens aber stark idealisiert wurde. Gleichzeitig dienten diese durch die Literatur initiierten und in einigen Fällen auch als Kritik formulierten Bilder wiederum als gesellschaftliche Leitmotive, die auch nach der Blütezeit des höfischen Romans noch lange Zeit die Vorstellung über das Leben zu Hofe beeinflussen sollten. Stephen C. **Jaeger** sieht es in diesem Zusammenhang als überaus wichtig an, „eine Unterscheidung zu treffen zwischen der romantischen und viktorianischen Idealisierung des Mittelalters und einem mittelalterlichen Idealismus, der Triebfeder jener Epoche war“.² Ich schließe mich dieser Meinung an, denn auf die realen Verhältnisse der damaligen Zeit zu schließen ist unter Berücksichtigung der uns zur Verfügung stehenden Quellen schwierig. Der Versuch, historisch angenommene Tatsachen als Grundlagen für diese Analyse zu verwenden, soll daher nicht unternommen werden. Der erste Teil dieser Arbeit wird sich zwar eingangs mit dieser Problematik rund um die Quellenlage, die bereits in vielen andern Publikationen thematisiert wurde,

² **Jaeger** (2001): S. 10.

auseinandersetzen, dies geschieht aber im Sinne der Etablierung eines einführenden Basiswissens. Hierfür soll mir ebenfalls ein kurzer Überblick über die didaktische Literatur erlaubt werden, die sowohl auf die antiken Wurzeln eingeht, als sich auch mit den mittelhochdeutschen Lehrdichtungen auseinandersetzt. In diesem Zusammenhang werde ich zwei der wichtigsten deutschen Erziehungslehren des beginnenden 13. Jahrhunderts behandeln. Dies sind der »Winsbeke« und der »Wälsche Gast«. Didaktische Werke in Latein werden, wenn überhaupt, nur am Rande behandelt. Im weiteren Verlauf der Themensetzung werden sodann ausschließlich Quellen im Bereich der höfischen Epik untersucht.

In den Vordergrund dieser Arbeit stelle ich drei Versromane, die in ihrem Kern die zu besprechenden Bereiche Erziehung, Vererbung und Verhalten behandeln. Bei diesen Texten, das sind der »Tristan«, der »Gregorius«, sowie der »Parzival«, handelt es sich um bedeutende, höfische Romane, verfasst von den wichtigsten Autoren dieser Epoche: Gottfried von Strassburg, Hartman von Aue und Wolfram von Eschenbach. Die Rezeption dieser Werke übte deutlichen Einfluss auf das Leben der höfischen Gesellschaft aus, und prägte insbesondere die Vorstellung über korrektes ritterliches Verhalten.³ Durch diese literarischen Texte beeinflusst, begann die adelige Elite, sich ein spezielles eigenes System an Rittertugenden zurechtzulegen. Eine auf dem Ideal der Fiktion basierende Gesellschaftslehre, welche von den Adeligen imitiert, und von den Nachwuchsgenerationen aufgegriffen wurde. Inwieweit höfische Texte, seien es rein oder nur teilweise didaktische, lyrische oder epische, nun konkrete Gesellschaftsstrukturen imitieren, oder diese, vielmehr als eine Art „ideologischer Überbau“ fungierend, „ästhetisch stilisieren und phantastisch bereichern“, gilt es, im ersten Teil dieser Studie nachzugehen.⁴ Ebenfalls beachtet, wenn auch nicht in ihrem gesamten Ausmaß, werden die Einflüsse der didaktischen Literatur auf das höfische Verhalten des Adels und auf die Etablierung des ritterlichen Tugendsystems.⁵

Der Hauptteil der Arbeit wird aber von der eigentlichen Textstudie eingenommen werden, in der versucht wird, anhand der vorliegenden Werke zu zeigen, dass

³ Überdies hinaus sind freilich auch der »Willehalm«, der »Titurel« der »Erec«, der »Arme Heinrich«, wie auch der »Iwein« als essentielle Werke zu nennen, sie wurden in diese Untersuchung aber nicht miteinbezogen.

⁴ **Kuhn:** S. 29.

⁵ Wobei an späterer Stelle die Gültigkeit eines verbindlichen Tugendsystems noch zu klären ist.

ritterliches Verhalten in der Literatur des Mittelalters nicht nur auf höfischer Erziehung basiert, sondern vielmehr auch als Teil ihres biologischen Erbes angesehen wird. Die Annahme, der perfekte Ritter wäre somit schon von Geburt an erkennbar, ist freilich keine Erfindung des Mittelalters. Schon bei den Griechen wurde „die Vererbung der Adelsmerkmale für selbstverständlich gehalten“ und „angeborener Adel für wichtiger [erachtet] als Erziehung und Belehrung“. Diese Vorstellungen einer Vererbung erworbener Eigenschaften sind selbstverständlich unbewiesen, haben aber „im ganzen Mittelalter bis in die Neuzeit in allen Publikationen eine bedeutende Rolle gespielt“. Sie werden uns auch im Laufe dieser Studie noch des Öfteren begegnen.⁶ Es wird jedoch auch der Frage nach dem Stellenwert der Verhaltenslehre nachgegangen werden. Denn es wird sich, wie ich demonstrieren werde, zeigen, dass es, um das in ihm Veranlagte überhaupt zur Blüte zu bringen, auch einer konsequenten Erziehung bedarf. Dabei erwarte ich als Ergebnis eine ambivalente Verbindung beider Bereiche, die, je nach Entwicklungsgrad, einen der beiden Bereiche den anderen dominieren zu lassen scheint. Wie genau nun dieses Verhältnis von Erziehung und Vererbung zueinander ist, soll in den kommenden Arbeitsschritt geklärt werden.

Hierfür wird es wichtig sein, die einzelnen Stationen im Leben der Protagonisten zu verfolgen, ebenso zu fragen, wann, wo und von wem sie ihre Erziehung erhalten und wie sich diese auf ihr weiteres Verhalten auswirkt. Der Bereich der Familie steht dabei natürlich im Zentrum der Betrachtung, auch wenn kein mittelalterlicher Terminus existiert, „that approximates the modern concept [of familie]“, da es für das Mittelalter programmatisch ist, dass „most children grow up without [them]“.⁷ Einerseits ist dies der Fall, weil viele Kinder zu Ausbildungszwecken einem Familien externen Lehrer überantwortet wurden, andererseits auch deshalb, weil wir in den Romanen oft auf familiär-defizitäre Konstellationen stoßen, in denen durch einen unvorhersehbar ereilten Tod, eines- oder beide Elternteile frühzeitig aus dem Handlungsrahmen ausscheiden und durch Ersatzfiguren ersetzt werden. Es ist somit wichtig, die jeweils an der Erziehung maßgeblich beteiligten Autoritäten einer voneinander unabhängigen Betrachtung zu unterziehen. Dabei werden wir nicht nur zwischen leiblichen- und

⁶ **Stubbe:** S. 12. und 51.

⁷ **Schultz:** S. 115. Das ist im Grunde nichts Negatives, denn im Mittelalter ist „the view that a person profits from leaving home [...] relatively common“ (Vgl. **Schultz:** S. 140).

Adoptiveltern differenzieren, sondern auch die Geschlechterfrage berücksichtigen. Denn neben dem mit Vorliebe behandelten- und oftmals im Zentrum der Forschung stehenden Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen, wird, wie wir am Ende der Arbeit sehen werden, außerdem der Rolle der Mutter gleichen entscheidende Bedeutung zukommen. Und das, obwohl der Status der Frau im Mittelalter, auch literarisch gesehen, eigentlich als ein untergeordneter zu bezeichnen ist.⁸ So wird etwa in der didaktischen Literatur oft darauf verwiesen wird, dass „die Frau ihre Tätigkeit auf [den Mann] ausrichten soll und nicht auf die Befriedigung eigener Bedürfnisse“. Des Weiteren wird sie aufgefordert, „sich dem Mann unterzuordnen“, und die „ihr zugeschriebenen Qualitäten definieren sie als Instrument zur ethischen Vollkommnung des Mannes“.⁹ Diese Meinung ist, wie sich im Verlauf der Analyse wird demonstrieren lassen, aber keine kollektive. Im Gegenteil, das im Rahmen dieser Studie gewonnene, von den Autoren der besprochenen Romane entworfene Bild der mittelalterlichen Frau ist ein anderes. Speziell der Figur der Mutter wird in Hinblick auf die Weitergabe von markanten Wesenszügen eine besondere Bedeutung geschenkt, eine, wie wir sie, die realgesellschaftlichen Hintergrund vor Augen haltend, eigentlich nicht erwarten könnten.

1. Historische, religiöse und soziale Grundlagen des Mittelalters:

Die in der heutigen Zeit vorherrschende kollektive Meinung vom Mittelalter ist eine Vorstellung von sozialer Realität, wie sie entstellter nicht sein könnte – basiert sie doch zu großen Teilen auf Quellen, denen nur in seltenen Fällen historische Gültigkeit zugesprochen werden kann. Gemeint sind moderne Medien wie Film und Roman, die die vorherrschenden gesellschaftlichen Zustände dieser

⁸ Thomas von Aquin beispielsweise nimmt in seiner »Summa Theologica« „eine im Samen wirkende, von der Seele stammende Kraft an, die sich vom Vorfahren auf den Vater und somit auf den Sohn überträgt“. Jegliche Abweichung werde als Missbildung aufgefasst. Darunter sei auch die Formung des weiblichen Geschlechtes einzureihen, das „als eine Ersatzbildung aufgefasst“ wird, die entsteht, „wenn die Normalbildung, der Mann, misslang“. Vgl. **Stubbe**: S. 54.

⁹ **Ehlert**: S. 51. Was im übrigen eine Forderung ist, die „keineswegs im Mittelalter erfunden wurde“, sondern sich „rückverfolgen lässt über die Paulus-Briefe des Neuen Testaments bis zur Schöpfungsgeschichte der Genesis“ (**Ehlert**: S. 45).

vergangenen Epoche durch Romantisierung soweit verfremdet haben, dass im Rezipienten der Eindruck erweckt wird, das Rittertum sei faktisch eine Institution von notorisch liebeskranken Helden, deren einziger Lebensinhalt es ist, sich in blutigen Schlachten auszuzeichnen und sich durch vorbildliches, ritterliches Verhalten am Hof zu profilieren. Bei einer solchermaßen simplifizierenden, wohlweislich nicht wissenschaftlichen Sichtweise wird indes oft der Fehler begangen, gegenwärtige Thematiken in die Vorstellungen zu integrieren und aktuell gültige Sachverhalte auf die Umstände der damaligen Zeit zurück zu projizieren. Ein Problem, von dem wir aber auch von wissenschaftlicher Seite, vor allem der Disziplinen der Mediävistik, betroffen zu sein scheinen. So wird irrtümlicher Weise oft dazu geneigt, gegenwärtige Erkenntnisse in die Vergangenheit zu transportieren und als Argumentationsgrundlage zu gebrauchen, um Thesen zu untermauern, die sich aufgrund unvollständiger Belege in dieser Weise nicht verifizieren lassen. Gerade das Thema der mittelalterlichen Kindeserziehung ist von dieser Art Analyse, die ihre Schwerpunkte teilweise sehr willkürlich setzt, in großem Maße betroffen. Zugegeben, die Quellenlage in gerade diesem Teilbereich der Mittelalterforschung ist als eher dürftig zu bezeichnen, wodurch das Streben einiger Wissenschaftler, Lücken in der Überlieferung durch moderne Erfahrungen zu füllen, nachvollziehbar ist. Das Aufgreifen von modernen Perspektiven ermöglicht es überdies, dem modernen Rezipienten die mittelalterlichen Sachverhalte auf eine Weise zugänglich zu machen, die von diesem nicht unbedingt als fremd empfunden werden.¹⁰ Dahin gerichtete Motivationen sollen aber nicht als Legitimation dafür verstanden werden, dass Einzelaspekte der historischen Überlieferung, die unserer modernen Gesellschaft vertraut erscheinen, gegenüber anderen, weniger zeitgemäßen Teilen, privilegiert behandelt werden. Methodiken dieser Art lassen sich eben nicht zur Analyse des Mittelalters anwenden, da „sich die durchgehend mit der Wertvorstellung affizierte mittelalterliche Begrifflichkeit nicht hinreichend mit dem rational eingeeengten Apparat unserer Wissenschaft beschreiben lässt“.¹¹ Die Idee von Kindheit und Erziehung im Mittelalter ist zu komplex, um sie auf rein gegenwartsorientierte Ansichten zu limitieren. Sie muss vielmehr die

¹⁰ „[...] The temptation, to which medievalists often succumb, to make the Middle Ages more accessible to modern readers by showing, that they are not so strange as it is frequently thought.”

Schultz: S. 8.

¹¹ **Ruff:** S. 17.

verschiedenen Facetten der Vergangenheit beachten und respektieren, dass deren Quellen im Kontext der einstigen Konditionen zu interpretieren sind. Seriöse Forschung darf sich somit nicht an hypothetischen Gedankenspielen orientieren, sondern streng an die tatsächlich vorhandenen Belegen halten.

1.1. Auf der Suche nach relevanten Quellen

Die Frage ist nun, in welchem Ausmaß sich Quellen mit historischen Anhaltspunkten finden lassen und inwieweit diese von Relevanz für das Thema der Erziehung und Vererbung sind. Verallgemeinernd ließe sich sagen, dass es sich bei dem frühen Mittelalter um keine Epoche des geistigen Fortschritts handelte. Bedingt durch die konservative Macht der Kirche, sowie einem konstanten Klima politischer Konflikten, konnte sich das durch zahlreiche Kriege geschüttelte Abendland wissenschaftlich kaum weiterentwickeln. Im Gegenteil, ein in der Antike bereits etablierte und fortschrittliche Wissen verkümmerte und konnte nur dank der arabischen Bibliotheken für die kommenden Generationen konserviert werden. Dieser Zeitabschnitt des Rückschritts hatte deshalb „zur Bildung neuer Vorstellungen über Zeugung und Vererbung so gut wie nichts beigetragen“.¹² Umso erstaunlicher ist es, dass sich gerade in einem derart regressiven, geistigen Umfeld um 1050 eine Dichtkunst zu etablieren begann, die, nach einer langen Phase ohne eigenständigem Schrifttum, das kulturelle Leben der mittelalterlichen Gesellschaft bald derart prägte, dass sie gewissermaßen zu Leitbildern der höfische Gesellschaft avancierte.¹³ Es handelt es sich hierbei um Literatur, die vorwiegend das Leben der wohlhabenden Oberschicht thematisiert und sich liest „wie poetische Handbücher der adeligen Gesellschaftskultur“.¹⁴ Die darin auftretenden Charaktere, allesamt Vertreter der Feudalgesellschaft, agieren in einer Welt die stark idealisierte Züge aufweist. Konflikte untereinander, sofern vorhanden, werden auf tugendhafte Art und Weise unter Einbindung eines ritterlichen Ehrenkodex ausgetragen. Soziale Probleme, hauptsächlich die der Unterschicht, werden generell ausgeklammert, zugunsten einer Schilderung des

¹² **Stubbe:** S. 49.

¹³ „The first MHG texts appear around 1050, after a gap of about a century and a half in which hardly anything appears to have been written in German“ **Schultz:** S. 16.

¹⁴ **Bumke** (1990): S.18.

vollkommenen Lebens am Hofe. Die Vermutung, dass die Gesellschaft um 1200, in der Blütezeit der höfischen Literatur, in dieser Form nicht wirklich existiert haben kann, dass der „edle Ritter, der in patriarchalischer Harmonie mit seinen Bauern lebt und fröhlich Turniere abhält und Feste feiert, in der Wirklichkeit des Mittelalters keine Entsprechung“ findet, scheint nahe liegend. Als sicher gilt, dass der „Widerspruch von christlichem Gebot und Realität des Herrschens“, von gepredigter Nächstenliebe und inhumaner Grausamkeit, von der gemeinen Bevölkerung „durchaus empfunden“ wurde.¹⁵ Inwieweit es sich bei poetischen Texten aber um pure Fiktion handelt, sie echten geschichtlichen Gehalt besitzen, oder zumindest „Überreste unmittelbarer Reflexe einer Begebenheit sind, kann erst [...] der Vergleich mit primär historischen Quellen ergeben“.¹⁶ Diese stehen dem Mediävisten allerdings nicht in zufrieden stellendem Maße zur Verfügung. Auf der Suche nach historischen Fragmenten, die uns einen Einblick in das Leben im Mittelalter gewähren lassen, nennt **Bumke**, neben den literarischen Quellen, noch bildliche Darstellungen, materielle Hinterlassenschaften und historische Quellen, primär in lateinischer Sprache. Letztere seien aber nur von geringerer Bedeutung für die Erforschung des Mittelalters.¹⁷ Dieser Punkt wird auch von anderen Autoren bestätigt. **Reuter** bemerkt etwa, dass Epen und Gedichte zwar vorherrschen, aber auch Chroniken, Lehrgedichte und Bibelübersetzungen eine Fülle von Belegen bieten, auch wenn diese „weithin von Uneinheitlichkeit gekennzeichnet“ sind.¹⁸ Dennoch stehen sie uns in einer Quanti- und Qualität zur Verfügung, die sich bis ins Altertum zurückverfolgen lässt, wohingegen sich andere Quellen, etwa Belege einer Mentalitätsgeschichte, von Rechtssatzungen, Brauchtum bis zur volkssprachlichen Literatur selbst, sich auf eine vergleichsweise kurze Epoche beschränken lassen. Daher sind „neben genuin religiösen Normen [zwar auch] Wertsetzungen der (realen) sozialen Umwelt von Bedeutung“, diese sind gleichzeitig aber „schwerer fassbar [sind], weil es keine soziale Doktrin vergleichbar der gut reflektierten und belegten religiösen gibt“.¹⁹ Der Vorteil, der sich aus den Studien der religiösen Quellen ergeben könnte, ist somit nicht zu vernachlässigen. Dem ungeachtet sieht **Speckner** die fiktive

¹⁵ **Von Borries:** S. 42 und 43.

¹⁶ **Reuter:** S. 20.

¹⁷ **Vgl. Bumke** (1990): S. 18.

¹⁸ **Reuter:** S. 22.

¹⁹ **Cormeau/Störmer:** S. 120.

Literatur als wichtigsten Vertreter für die Schilderung von höfischem Verhalten, wird doch in keiner anderen Quellengruppe „derart ausführlich über Aufgaben, Handlungen und Bräuche, vor allem über die ritterliche Kampfführung und das Verhalten oder die Sitten auf Hoffesten berichtet“.²⁰ Aus den höfischen Epen die historische Alltagsrealität auszumachen und diese von den Idealisierungen der Dichter zu trennen, sei allerdings ein schwieriges Unterfangen. Er ist sich der Gefahr bewusst, „der Fiktionalität eines literarischen Textes aufzuliegen und fiktives Geschehen [...] als historische Wirklichkeit zu betrachten“.²¹ In diesem Punkt stimmt er mit **Kuhn** überein, der in den literarischen Gattungen immer auch einen Verweis auf konkrete Gesellschaftsstrukturen sieht. Lyrik und Epik dienen dabei als eine Art „ideologischer Überbau“, der Gesellschaftsstrukturen lediglich nachschreibe und sie „ästhetisch stilisiert und phantastisch bereichert“. Die höfische Literatur „enthält zwar eine ganz direkte Stoffrealität, aber [sie] spricht über deren Wirklichkeit in [ihrem] Funktionsraum, über die Realität der höfischen Gesellschaft also nur symbolisch“. Dabei kann die höfische Dichtung nicht als hundertprozentig authentischer, historischer Beleg angesehen werden, denn die korrekten „kultur- und gesellschaftlichen Daten [...] sind uns ja nicht direkt überliefert [...], sondern sie entstammen einer Abstraktion aus indirekten Quellen, und zwar vor allem – der Dichtung!“. Kuhn sieht darin einen, wie er es bezeichnet, gefährlichen „Zirkelschluss“ zwischen gesellschaftlicher Realität, dichterischer Fiktion und historischer Tradierung.²²

Auch **Bumke** stellt sich die berechtigte Frage, ob es sich bei dem Verhältnis von Literatur und Realität „um ein Nachleben der gezeichneten Ideale“ handle, oder „eher um Nachzeichnung der gelebten Normen“.²³ Mittelalterliche Texte sind deshalb nicht als repräsentative Zeitzeugen anzusehen, da sie immer nur eine Facette der sozialen Realität reflektieren. „Unfortunately, however, the MHG texts are the best we have“.²⁴ Sie sind somit, trotz Idealisierung, für die Produktion eines kollektiven Kulturverständnisses essentiell, und folglich die wichtigste Quelle für die Entschlüsselung des mittelalterlichen Verhaltens.

²⁰ **Speckner**: S. 97.

²¹ ebda: S. 9.

²² Vgl. **Kuhn**: S. 22-31.

²³ **Bumke** (1974): S. 24.

²⁴ **Schultz**: S. 14.

Die Bedeutung der literarischen gegenüber den anderen Quellen ist hierdurch deutlich gemacht worden. Ich beschränke mich daher auf schriftliche Zeugnisse, auch wenn durchaus auch materielle Hinterlassenschaften und bildliche Darstellungen miteinbezogen hätten werden können.²⁵ Unter den zu behandelnden Quellen sind jedoch nicht nur fiktive, höfische Romane einzureihen, sondern auch didaktische Literatur, für die gerade in der neueren Forschung von Seiten der Mediävistik ein enorm gesteigertes Interesse auszumachen ist. Verantwortlich für diese intensiviertere Beschäftigung mit der bislang eher vernachlässigten Materie ist eben jene Erkenntnis, dass „sich das volle Verständnis mittelalterlicher Dichtung erst aus der Zusammenschau aller tragenden Literaturströmungen der Zeit ergeben kann“ – worunter dann eben auch die didaktische Literatur einzubeziehen ist.²⁶

1.2. Versuch einer Kategorisierung von lehrhafter Dichtung:

Es gilt vorausgehend festzuhalten, dass der ins Zentrum gestellte Arbeitsbegriff ‚lehrhafte Dichtung‘ keine homogene Gattungsbezeichnung darstellt, sondern sich vielmehr aus einem Konglomerat diverser Subkategorien zusammensetzt – didaktische Elemente sind beispielsweise in Bibeldichtungen, Minnelehren, Spruchdichtungen, Fabel und Tierepik, Geistlichen Lehrgedichten und auch der höfischen Epik auffindbar. Innerhalb dieser Vielzahl an uns heute bekannten literarischen Formen nimmt die rein didaktische Literatur als eigenständige Gattung eher einen Sonderstatus ein, welcher ihr bereits seit der Antike anhaftet. Zuvor als besondere literarische Form noch unbekannt, erfolgte eine Abtrennung vom Überbegriff Epos erstmals unter Aristoteles – wenngleich dessen Neupositionierung des Lehrgedichts als eine „nicht-dichterische Dichtung“ keineswegs positiv bestimmt war.²⁷ Die antike Rhetorik stellte zwar die Basis für die spätere lateinische Poetik dar, als direkte Quelle war sie dem Mittelalter aber nicht geläufig. Die Weitergabe passierte vielmehr auf indirektem Weg, über römische Autoren, wie Vergil, Ovid, Cicero und Horaz, die ja ihrerseits zu großen

²⁵ Auch Bumke nennt, nach Wichtigkeit gereiht, diese Art von Quellen erst nach den literarischen Texten. Vgl. **Bumke** (1990): S. 17-18.

²⁶ **Heinemann**: S 647.

²⁷ Vgl. **Fabian**: S. 69.

Teilen auf der griechischen Rhetorik basierten, und deren Texte den Klerikern des Mittelalters als historisches Fundament für die Erschließung ihrer Morallehren dienten. **Jaeger** geht in seiner Untersuchung über das Entstehen der höfischen Kultur hauptsächlich diesen Quellen nach und weist nach, dass die Entstehung der höfischen Ideale nicht etwa dem Ritterstand zuzuschreiben war, sondern sich aus einer Schicht an gebildete Angehörige des Hofes rekrutierte, den so genannten *curiales*.²⁸ Diesen Hofklerikern, die dank ihres hohen Bildungsgrades über genaue Kenntnisse lateinischer Texte verfügten, ist nun die Eingliederung antiker Thematiken in den mittelalterlichen Diskurs zuzuschreiben. Sie schufen Ideale, die ihre Grundlage im Tugendkatalog des höfischen Bischofs zu finden waren und erzeugten ein „christlich-humanistisches Ethos weltlichen Dienstes“, welches später wiederum von den Autoren des höfischen Romans übernommen, und auf die literarische Figur des Ritters angewendet wurde. Die „wesentlichen Ideale von Ritterlichkeit“ finden folglich ihren Ausgangspunkt in den klerikalischen Werten, die die „vielleicht wichtigste Bedingung“ für die Entstehung höfischer Kultur im 13. Jahrhundert darstellten.²⁹ Die Annahme der kompletten Übernahme eines alttümlichen Tugendmodells und dessen Anwendung auf die mittelalterliche Lehrdichtung kann, wie sich noch an späterer Stelle dieser Untersuchung zeigen wird, aber nicht zugestimmt werden. Die didaktische Aufarbeitung in der mittelhochdeutschen Literatur passierte hauptsächlich in Form anderer Gattungen, wie eben beispielsweise des höfischen Romans. Lehrhafte Elemente und „literaturkritische Exkurse“ waren dabei aber nicht Hauptbestandteil der Dichtung, sondern in die Erzählhandlung eingearbeitet und fanden sich an verschiedenen Stellen, beispielsweise als Exkurse des Autors, oder in Pro- und Epilog.³⁰

Es muss daher unterschieden werden zwischen reinen Lehrdichtungen, welche großteils in Latein verfasst wurden, und mittelhochdeutschen Dichtungen mit lehrhaften Elementen. Ein brauchbarer Ansatz zur Differenzierung findet sich bei Bernhard **Sowinski**. Lehrdichtungen als eigenständige Gattung seien nur dann zulässig, wenn sie „wie andere Arten der deskriptiven Sprachgestaltung durch das

²⁸ **Jaeger** definiert diesen Stand als Personen, die „den Königen, Bischöfen und weltlichen Fürsten dienten, und darüber hinaus der gesamten Schicht jener Männer, die nach solchen Positionen strebten“. Siehe **Jaeger** (2001): S. 26ff.

²⁹ **Jaeger** (2001): S. 146-147.

³⁰ Vgl. **Haug**: S. 7ff.

Fehlen des Phantasievoll-Fiktiven von anderen Dichtungsformen unterschieden“ werden. Einflüsse von fiktivem Gedankengut fänden sich hauptsächlich in den unmittelbar belehrenden Dichtungen, die mithilfe von Gleichnissen, Fabeln oder Allegorien arbeiten. Dabei sei zu beachten, so **Sowinski**, dass sich „belehrende Dichtung von poetischen Darstellungen fiktiven Geschehens oder subjektiven Erlebens außer durch die inhaltliche Andersartigkeit vor allem durch den zeigenden oder ermahnenden Sprachgestus unterscheidet“. Dabei würden sich zahlreiche Möglichkeiten zur Variation ergeben, wodurch sich „die Grenzen zur Lehrdichtung fließend“ gestalten und „oftmals von der Rezeptionsweise und – absicht des Publikums oder des Interpreten abhängig“ sind. Daraus ergebe sich ein unterschiedlich hoher Anteil an Lehrhaftem in der nicht spezifisch didaktischen Dichtung, abhängig von „Sinn und Funktion der Dichtung und der einzelnen Gattung“ jener Zeit.³¹

Aus **Sowinskis** Annahmen lässt sich nun Folgendes ableiten. Dichtungen mit lehrhaften Elementen sind im Grunde Werke, die sich aus einer Vielzahl an verschiedenen Gattungen zusammensetzen, wobei deren gemeinsames Element Schilderung fiktiven Geschehens, oder subjektiven Empfindens ist. Der Grad an didaktischen Einflüssen richtet sich dabei nach der persönlichen Intention des Autors. Reine Lehrdichtung an sich, ist nur dann als solche zu definieren, wenn sie eben jene fiktiven Bausteine bewusst nicht im Text realisiert. Man könnte nun annehmen, dass rein didaktische Texte näher an der Realität stehen und ein authentischeres Bild der höfischen Gesellschaft zeigen, als dies die fiktive Heldendichtung vermag. Diesbezüglich muss aber beachtet werden, dass das uns erhaltene Korpus an Lehrbüchern, zumindest für die Zeit vor 1200, zum Großteil geistlich-klerikale Lehrtexte umfasst, die aufgrund der inhaltlichen Distanz zum Leben am Hof oft ferner der tatsächlichen Realität stehen, als die Werke der höfischen Autoren selbst. Basierend auf einer Einstellung, die einerseits antikes Gedankengut adaptierte, sich andererseits stark an den Konventionen der katholischen Kirche orientiert, ließ sich geistliches Gedankengut eben nur schwer in Einklang mit weltlichen Belangen bringen. Dies betrifft vor allem jene didaktischen Texte, die, der zeitlichen Klassifikation **Heinemanns** zugrunde liegend, der „frühklassischen Periode von 1150-1190“ zuordnet werden.

³¹ **Sowinski**: S. 1-3.

Kennzeichnend für diese Epoche war eine Thematisierung religiöser Inhalte, die den Grundintentionen der Feudalkirche entsprachen und zur bewussten Propagandierung dogmatischer Inhalte verwendet wurden. Geprägt war diese Literatur durch eine Vielzahl an Formen, in der „dialektisches Neben- und teilweise auch Gegeneinander unterschiedlicher Tendenzen“ vorherrscht und „sich die Wiederbelebung bzw. Weiterführung und Umgestaltung der religiösen Frömmigkeitsbewegung als dominant erweist“.³² In dieser Form verarbeitete, didaktische Moralkonzepte richteten sich freilich stärker an die mit den religiösen Thematiken vertraute Rezipienten des klerikalen Umfeldes, als an den Laienadel, was alleine schon daran sichtbar wird, dass dieser Subtypus der didaktischen Literatur vorwiegend auf Latein verfasst wurde und sich stark an den Lehren der antiken römischen Autoren anlehnte. Eine genaue Kenntnis des Stoffgebiets war also unbedingt vonnöten.

In der Lehrdichtung des „hoch- und spätklassischen Zeitraums (1190-1250)“ hingegen, und in diese Epoche werden die in Folge zu behandelnden Texte fallen, finden sich Indizien für eine deutliche hervortretende Akzentverschiebung im ideologischen Überbau der Gesellschaft, als deren Ursache der Versuch einer Neupositionierung von Seiten der Laien innerhalb des theologischen Gedankenguts gesehen wird.³³ Grundtenor war die Loslösung vom Gedanken der rigorosen Askese und Sündenklage, an deren Stelle „eher sanft mahnende Aufrufe zu tugendhaftem Verhalten in der Welt“ traten.³⁴ Abseits aller kirchlichen Bemühungen, ihre drakonischen Vorstellungen über korrektes Verhalten zu verbreiten, konstituierten sich in einem Umfeld, das bis dato rein von Geistlichen geprägt war, zunehmend auch weltliche Autoren. Deren Bestreben lag darin, die kirchliche Erziehungsdoktrin zu durchbrechen und den Laien auf direktem Wege anzusprechen. Die Entwicklung des höfischen Romans, und dessen Konfrontation mit der vorherrschenden christlich-lateinischen Literaturtheorie, ist somit „als eine Folge von Befreiungs- und Anpassungsversuchen gegenüber einer theologisch normierten Poetik“ zu sehen, deren Interesse es war, die Zielvorstellungen des

³² Vgl. dazu **Heinemann**: S. 647-649.

³³ Der in der Forschung gerne verwendete Begriff ‚Laien‘ trifft insofern nicht ganz zu, da die Verfasser dieser weltlichen Ethiken, auch wenn sie keine Theologen oder Kleriker waren, sehr wohl mit dem kirchlichen Gedankengut vertraut waren und diesen auch zu hinterfragten imstande waren. Vgl. **Hashagen**: S. 108ff.

³⁴ **Heinemann**: S. 666

Ritterstandes zu verbreiten.³⁵ Dies wurde nicht zuletzt auch deshalb möglich, da sich die Schriftsteller in ihren Werken nun der deutschen Sprache bedienten, in der sie ihrem Publikum „den propagandistisch idealen Abglanz einer ritterlichen Welt vor[stellten], die im Jahrhundert von 1150 bis 1250 ihren Höhepunkt erreicht hatte“.³⁶ Die darin thematisierten Wertvorstellungen orientierten sich nun in stärkerem Maße an weltlichen Belangen, als dass sie sich starr an geistlichen Bildungsideen festklammerten. Die im Zentrum dieser weltlichen Literatur agierende Leitfigur des Ritters bezeugte durch ihr Verhalten dieses neu etablierte, höfische Erziehungskonzept, welches aufgrund individueller Ausformungen und unterschiedlicher Prioritätensetzung häufig in konträrem Verhältnis zu anderen literarischen Gattungen steht. Dieser „Dualismus der mittelalterlichen Weltanschauung und der mittelalterlichen Ästhetik“ manifestierte sich auch in dem Gegensatz zwischen klerikaler- und ritterlicher Literatur, der es ermöglichte, dass sich „zwei so grundverschiedene, jede in ihrer Art bedeutende Dichtungen in dem selben Land und fast gleichzeitig“ entwickelten.³⁷ Infolge dieser eklatanten Unterschiede beider Bereiche wird klar, dass der für diese Studie ins Blickfeld gerückte Terminus *Ritter* kein verbindlicher und starrer Begriff ist, welcher zur Bezeichnung einer literarischen und historischen Figur einheitlich gebraucht werden könnte. Gattungsübergreifend tritt er vielmehr in unterschiedlichen Varianten auf, die in ihrem Kern aber jeweils ein fiktives, stereotypisches Idealbild propagieren.³⁸

Exkurs 1: Die Figur des Ritters im Spiegel der Literatur:

Ausgehend von dieser literaturimmanenten Position, die eine homogene Definition des historischen Ritterwesens problematisiert, stellt sich konsequent natürlich die Frage nach den realen Voraussetzungen, die dieses Verhältnis von Dichtung und Wahrheit prägten, und eine derart hochstilisierte Literaturadaptation provozierten. In der Mediävistik herrscht auf dem Gebiet der historischen Erforschung des Rittertums, trotz Unterschiede im sozial- und

³⁵ Vgl. **Haug:** S. 222.

³⁶ **Armanski:** S. 69.

³⁷ **Jansen:** S. 16.

³⁸ Vgl. dazu **Borst:** S. 233ff.

literaturgeschichtlichen Bild, dennoch weitgehende Übereinstimmung vor. Wodurch sich zumindest die Suche nach den tatsächlichen Fundamenten dieses literarisch verklärten Konzeptes leicht gestaltet. Grundsätzlich Einigkeit unter den Historikern „fand die Unterscheidung vom Ritterstand als dem niedrigen Adel und der diesem und dem hohen Adel gemeinsame Ritterwürde“, also der Trennung von gesellschaftlicher Funktion und ideeller Einheit.³⁹ Vereinfacht ausgedrückt könnte man auch sagen, dass das Rittertum in einen Ritterstand übergegangen ist, dessen Merkmal ein auf ideologischer Ebene basierendes Zusammenrücken von Adel und Dienstmann war. Diese Verbindung jenseits der Standesschranke, welche die Entwicklung eines kollektiven Verhaltenskodex aller Teilnehmer bedingte, hatte ihren Ausgangspunkt im hohen Mittelalter, auch wenn der Ritter in seiner Funktion als Kämpfer zu Rosse schon ein seit der Antike bekannter Teil der Gesellschaft war. Diese elitäre Form des Kriegsdienstes war, schon aufgrund der materiellen Anforderungen, allerdings nur der reichen Oberschicht vorbehalten. Etablierte sich der gepanzerte Reiter im 8. Jahrhundert somit als die militärische Einheit der Adeligen, war die Eingliederung von Ministerialen und unfreien Dienstmännern in diesen Stand eine Entwicklung des späten 12. Jahrhunderts.⁴⁰ Dieses Aneinanderrücken von *nobilis* und *ministerialis* bedeutete aber keinesfalls eine Gleichstellung im politisch-sozialen System, sondern bezieht sich rein auf das Kriegswesen. Man begegnete sich zwar in Bewaffnung und militärischer Aufgabe als gleichgestellte Waffengefährten, „Herrschaft und Dienst [...], wie in fast allen Formen des älteren Feudalismus“ blieben aber dennoch „politisch, rechtlich und sozial scharf voneinander getrennt“.⁴¹ Bis in das 13. Jahrhunderts wurde diese Separation in mehreren lateinischen Zeugenlisten unterstrichen, die den Ritter zwar als eine funktionale Kategorie betrachten, dennoch aber eine peinlich genaue Trennung zwischen *ministeriales* und *nobiles* durchführen.⁴² Folglich standen die unfreien Ministerialen aus militärischer Sicht zwar mit den Adeligen auf einer Ebene, gesellschaftlich befanden sie sich aber weiterhin in rechtlicher Abhängigkeit zu ihren Herren. Eine Gleichstellung vollzog sich somit ausschließlich auf dem Schlachtfeld. Die Kreuzzüge waren unter diesem Aspekt gesehen hauptverantwortlich für die Entstehung eines

³⁹ Reuter: S. 9.

⁴⁰ Vgl.: Erismann: 169-171. und Kaiser: S. 42.

⁴¹ Borst: S. 217.

⁴² Vgl. Kaiser: S. 42ff.

Zusammengehörigkeitsgefühls und trugen dazu bei, dass sich im gemeinsamen Kampf im Dienst der Kirche eine kollektive Ritteridee entwickeln konnte. Die höfische Literatur, deren Verfasser selber Teil dieses neuen Standes waren, dokumentierte diesen Wandel vom Berufs- zum Geburtsstand – nicht ohne sich und ihr Umfeld dabei zu idealisieren. Die Titulierung ‚Ritter‘ avancierte so zu einem verbindlichen, ideologischen Leitmotiv, an dem sich sowohl der Herrscher, als auch der Dienstmann zu messen hatten.⁴³ Die etymologisch aus dem Militärwesen entlehnte Truppenbezeichnung transformierte somit zur Benennung eines ständeübergreifenden Amtes. Die Bedeutung der Ritterschaft definierte sich folglich weniger durch den Aufstieg einer Institution, sondern durch den eines Wortes, an das korrektes, höfisches Verhalten geknüpft war. Von den Trägern dieses Standes wurde die Einhaltung der ritterlichen Tugenden erwartet, Tugenden, die maßgeblich durch die utopische Welt der Literatur vorgegeben waren. Die Wertvorstellung variierte dabei natürlich entsprechend den unterschiedlichen sozialen Bereichen. Während die Kirche einen Dienst an Gott und Kirche forderte, wurde die Einhaltung der Adelhierarchie mit der Aufforderung zum Herrendienst gesichert. Gleichzeitig musste natürlich auch den Armen und Schwachen geholfen werden. In Sachen Liebe sollte die Pflicht des Ritterlebens indes darin bestehen, die höfische Dame zu umwerben und zu verehren.⁴⁴ In diesem Minnedienst entfaltete sich nicht nur die Bildungskomponente der ritterlichen Erziehung, sie erhöhte indirekt auch den Status der Frau, welche bis dato eine untergeordnete Rolle in der Gesellschaft hatte.⁴⁵ Diese drei Dienste prägen das ritterliche Handwerk und stellen die

⁴³ Hierbei ist der Terminus ‚Ritter‘ aus etymologischer Sicht mit Vorsicht zu verwenden, denn in Urkunden war zur Benennung dieses Standes das lateinische Wort *miles* gebräuchlich. Eine Bezeichnung, die in ihrer altertümlichen Wortsinn *Soldat* im Allgemeinen bedeutete, ab dem 10. Jahrhundert aber speziell für die schwere Reiterei und insbesondere für den Adeligen gebräuchlich war. Das deutsche Wort ‚Ritter‘ ist erst seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bezeugt und steht, ähnlich wie das französische *chevalier*, in enger Verbindung zur Epik. Siehe dazu **Bumke** (1990): S.64-67.

⁴⁴ Sidney **Painter** definiert das Rittertum als ein Bündel von Ideen, das erst allmählich zum starren ethischen Ideal des Lehensadels aufstieg. In seinem Aufsatz »Die Idee des Rittertums« unterscheidet er die drei Prototypen des feudalen-, des religiösen- und des romantischen Ritters – nicht ohne sich dabei im Klaren zu sein, dass diese Einteilung sehr subjektiv ist und viele Einzelaspekte nicht berücksichtigen kann. Siehe dazu: **Painter**: S. 31- 46.

⁴⁵ Eine Ausnahme dazu stellte die Gegend um südlich der Loire dar. Da in diesem Teil Frankreichs, vergleichbar mit der heutigen Provence, nach wie vor das römische Erbrecht galt, war es auch Frauen möglich, ihr eigenes Land zu verwalten. Resultierend daraus wird angenommen, dass eben jener höfisch-literarische Frauendienst in dieser Gegend geprägt wurde, sich in den Norden Frankreichs ausbreitete und schließlich in den deutschsprachigen Raum exportiert wurde.

Eckpfeiler des literarisch behandelten ritterlichen Tugendsystems dar. Auffällig daran, vergleicht man die deutschsprachigen Texte der Heldendichtung mit ihren französischen Pendants, ist eine Aufwertung dieses Dienstgedankens. **Bumke** geht der Frage nach, die sich mit dem Aufstieg des ehemaligen Dienstwortes ‚Ritter‘ zu einem Titel höchster Würde auseinandersetzt. Er stellt fest, dass für die Ausprägung des höfischen Gesellschaftslebens die Minnekonzeption, in deren Mittelpunkt der Dienstgedanke an der Frau steht, von entscheidender Bedeutung ist. Belege für die Übertragung des militärischen Dienstwortes ‚Ritter‘ auf den Bereich der Frauenwerbung finden sich bereits vor dem 12. Jahrhundert, vornehmlich in den lyrischen Texten. Der Dienstgedanke lässt sich aber eben auch religiös argumentieren, und als die Bestrebung des Adels zu definieren, als Gottesstreiter unmittelbar in den Dienst Christi zu treten. Seinem Wesen nach sei, so **Bumke**, das Rittertum ein Bildungsgedanke, ein Erziehungsprogramm von großer geistesgeschichtlicher Bedeutung, welches dem Adel verdeutlicht, dass „die höchste Verwirklichung adeligen Lebens nicht im Herrschen, sondern im Dienen liegt“.⁴⁶

Ein komplexer, theoretischer Rahmen der allerdings nicht nur den Gedanken verfolgt, zivilisierenden Einfluss auf die rohe Lebensweise des Lehensadels zu nehmen, sondern vielmehr den Stand der Ministerialen aufzuwerten. Indem man dem Adel vorschreibt, Dienst an der Gemeinschaft zu tun, wird bewusst versucht, die Unterschiede zwischen Herrscher und Dienstmann zu verwischen und die Position der rechtlich Unterprivilegierten in der gemeinsamen Funktion als Ritter zu kräftigen. Auch **Kaiser** sieht, in Anlehnung an **Bumke**, im Dienstgedanken das beherrschende Motiv der Literatur des 13. Jahrhunderts. Er erkennt „im Bild und in der Idee des höfischen Ritters [...] die ministerialische Lebensform des *dienst* zur zentralen Tugend verklärt“ und definiert die höfische Epik als „Idealisierung des eigenen ministerialischen Dienststatus“, die gleichzeitig einen „moralisch-ästhetischer Anspruch an die Gesamtheit der Herrschaftsträger“ richtet.⁴⁷

Resümierend lässt sich folgendes sagen: Im Zentrum der deutschen Epik, sowie Teilen der mittelhochdeutschen Lehdichtung steht die Figur des Ritters, welche

(Vgl. **Jansen**: S. 4.) Die Erbschaftsverhältnisse des »Parzival« bezeugen diese Sonderstellung der südfranzösischen Fürstinnen.

⁴⁶ Siehe **Bumke** (1976): S. 288 und 272-275.

⁴⁷ **Kaiser**: S. 44.

als historisches Fundament den berittenen Panzerreiter besitzt. Innerhalb des literarisch gezeichneten Umfelds trennt sich diese Gestalt aber von der rein militärischen Ebene und nimmt durch das Vorleben idealisierter Wertvorstellungen eine erzieherische Funktion ein, die Vorbildwirkung auf die höfische Gesellschaft ausüben, deren rohe Lebensweise ändern und den Unterschied zwischen Adel und Untergebenem aufheben soll. Der Dienstgedanke hat hierbei oberste Priorität. Häufig sind die Autoren, zumindest die der höfischen Romane, selbst Angehörige des sich etablierenden Ritterstandes, gehören aber rein dem rechtlichen Status nach zu den unfreien Ministerialen. Was nun passiert ist eine Idealisierung des eigenen Standes. Durch literarische Vorgabe von höfischen Verhaltensregeln, die vom Adel dann nachgelebt werden, wird ein Umfeld kreiert, in dem Herrscher als auch Dienstmann freiwillig dem gleichen Ideal nacheifern. Somit dient der höfische Roman nicht nur der Erbauung, sondern er fungiert auch als eine Art Handbuch für eine fiktive, höfische Gesellschaft. Es gelingt den Schreibern folglich, direkten Einfluss auf ihre Umwelt zu nehmen und dabei ihre eigene gesellschaftliche Stellung aufzuwerten. Kritik an der Lebensweise des Adels muss dabei nur selten geübt werden. Gerade hierin liegt der besondere didaktische Wert der an höfischen Belangen orientierten Literatur gegenüber der moralisierenden, geistlichen Lehre.

2. Didaktische Texte mit Bezug auf die höfische Epik:

Die Erziehung der adeligen Jugend, verbunden mit der Idealisierung des ministerialen Standes, passierte aber nicht nur in Form von höfischen Romanen. Für die Konzeption der Ritterschaft ebenfalls von großer Bedeutung sind weltliche Lehrgedichte, die in ihrem Kern ebenso die Lehre vom Ritterstand behandeln – wenngleich in stärker reduzierter und komprimierter Form als in den umfangreichen Werken der Epiker. Das beginnende 13. Jahrhundert stellte diesbezüglich eine Phase der Neuerung dar, da die Autoren zu dieser Zeit begannen, sich von den strengen Traditionen der geistlichen Didaktik loszulösen, und „die ideologische Position des Rittertums [...] im Rahmen einer selbständigen

Lehrdichtung“ vorzutragen. So waren die zu vermittelnden Lehrinhalte zwar noch immer in das allgemeine christliche Gedankengut eingebettet, das Umfeld der ethischen Betrachtungen wurde aber speziell auf die Figur des Ritters zurechtgelegt.⁴⁸ Das Bild vom tugendhaften und dienstbereiten Edelmann in der Lehrdichtung weist dabei oftmals enge Berührungspunkte zum höfischen Roman auf, wobei an manchen Stellen sogar explizit auf konkrete Werke des benachbarten Genres verwiesen wird.

Betrachtet man diese teils kongruente Weitergabe von idealisiertem, höfischen Benehmen in beiden Gattungen, stellt sich nunmehr die Frage, inwieweit diese aus eben jenem Bedürfnis der Autoren erklärbar gemacht werden kann, auf ideeller Ebene mit dem Adel gleichzuziehen, oder ob die didaktische Dichtung bereits soweit dem Einfluss der höfischen Autoren erlegen ist, dass sie die Vorstellung über das Rittertum schlichtweg adaptierte und kopierte. Ein gemeinsamer Kreis aus Produzenten und Rezipienten kann angenommen werden, denn beide Gattungen stehen sich eben zeitlich, räumlich als auch thematisch nahe.⁴⁹ Im folgenden Teil sind daher zwei der wichtigsten didaktischen Werke dieser Epoche in die Analyse über höfische Erziehung kurz mit einzubeziehen. Der Schwerpunkt der Betrachtung soll auch hier auf die Weitergabe von Verhaltensregeln gerichtet sein. Inwieweit diese Vermittlung auf eigenständigem Weg passiert, oder ob diese Gattung durch zu engem Kontakt mit der Heldenepik bereits in großem Maße beeinflusst wurde, soll anhand von Textbelegen ebenfalls geprüft werden.

2.1. Der »Winsbeke«

Das erste zu behandelnde Lehrgedicht zeichnet sich in besonderem Maße durch seine Nähe zum höfischen Leben aus. Als Verfasser lässt sich ein hoher Beamter nachweisen, der sich aufgrund seiner windsbacher Herkunft selbst der Winsbeke

⁴⁸ Vgl. dazu **Bräuer**: S. 669.

⁴⁹ Ein gemeinsames Element beider Genres findet sich beispielsweise in der für das Mittelalter konstitutiven Rangordnung, in der Gott an oberster Stelle steht. Diese Hierarchie findet sich in didaktischen Ritterlehren, wie die eines Winsbeken oder Thomasin von Zerklare, stehen aber auch mit Texten eines „Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue [...] durchaus im Einklang“. Vgl. dazu: **Storp**: S. 96.

nennt. Sein gleichnamiges- und etwa um 1210-1220 erstmals vorgetragenes Gedicht behandelt höfische Erziehung, die „der Vorstellung einer traditionellen Unterweisung und Erziehung in häuslicher Umgebung entspricht“.⁵⁰ Die Nähe zum weltlichen Lebensbereich wird bereits durch die Sprache des Gedichts verdeutlicht, welche mit dem Jargon eines höfischen Ritters übereinstimmt, der Zugang zu sozial höher gestellten Kreise gehabt haben dürfte, und vermutlich auch Umgang mit Dichterkreisen pflegte. Dabei war der Winsbeke, im Gegensatz zu Vollzeit-Dichterkollegen wie Walther, Hartmann oder Wolfram, in erster Linie ein Ministerialer, dessen Alltag hauptsächlich von administrativen Tätigkeiten bestimmt wurde. Die Dichtung war vermutlich nur eine sekundäre Beschäftigung.⁵¹ Wahrscheinlich war es dieses durch praktische Tätigkeit erworbene Wissen, welche das Werk des Winsbeken entscheidend prägte. Aufgrund dieser detaillierten Schilderung der höfischen Umgangsformen fühlt sich **Frischeisen** im Stande, anzunehmen, in den teilweise kritischen Stellungnahmen zu Rittertum, Staat und Kirche ein, wie er es formuliert, „Insider-Urteil“ herauslesen zu können. In Hinblick auf die höfische Gesellschaft und die Weitergabe von Lehrinhalten für deren Nachwuchs gelte der »Winsbeke« als authentische historische Quelle, denn er „bietet [...] eine Fülle von Bezugspunkten zum realen Leben am Anfang des 13. Jahrhunderts und ist uns eine wertvolle dokumentarische Fundgrube eben auch für gesellschaftliche Zusammenhänge“.⁵² Grundsätzlich ist **Frischeisen** in diesem Punkt Recht zu geben. Dennoch bleibt hierzu auch Kritik anzumerken. Ausgehend von seiner Annahme, der Winsbeke sei zwischen 1210 und 1220 vorgetragen worden, beachtet er dabei nicht, dass diese Rittermoralisation sich bereits im Rezeptionskreis eines beispielsweise um 1200 populär gewordenen »Parzival« befindet. Das geschilderte Bild der Gesellschaft hat sich vermutlich längst an der höfischen Literatur orientiert. Textbelege aus dem »Winsbeke« unterstreichen diese Annahme. Um die Pflichten eines Ritters bei der Ausübung des Schildamts zu verdeutlichen, flocht der Autor beispielsweise Gahmuret, den Vater Parzivals in die Lehrdichtung mit ein.⁵³ Weitere Verknüpfungen, wenn auch weniger

⁵⁰ ebda: S. 93.

⁵¹ **Frischeisen**: S. 19 und 49.

⁵² ebda: S. 48. Vgl. auch S. 54-57.

⁵³ *weistû, wie Gahmuret geschach, / der von des schiltes werdekeit / der moerin in ir herze brach?* (Wb. 18, 5-7).

offensichtlich, finden sich in der Weitergabe gewisser Verhaltensregeln für Jungherren, wie beispielsweise die Erläuterungen, wie man *der zungen hüten* (Wb. 24) oder *die red besniden sol*“ (Wb. 25).⁵⁴ Maßregeln dieser Art erinnern stark an die Gurnemanz-Passage des »Parzival«, in der der *grâ wîse man* (Pa. 127,21) dem Jüngling empfiehlt: *irn sult niht vil gefrâgen* (Pa. 171,17). Eine Schlüsselszene im »Parzival«, der scheinbar auch der Winsbeke Bedeutung beigemessen haben dürfte – immerhin widmete er der Tugend des Schweigens zwei ganze Strophen.

In Anlehnung an die höfische Dichtung stellt auch dieses Lehrgedicht die drei großen Daseinsmächte Gott, Minne und Schildes Amt, an denen sich der Ritter zu prüfen hat, in den Mittelpunkt. Gleichzeitig misst der Winsbeke, ganz im Hartmannschen Sinne, der *mâze* „als die Mitte zwischen zwei Extremen“, allen diesen drei Diensten gleich große Bedeutung zu. Er entwickelt dabei ein System der Ausgewogenheit und Harmonie in dem keiner dieser Bereiche des höfischen Lebens zu vernachlässigen sei. Eine Analogie zum höfischen Roman, an der der „bildende Einfluss, der von Hartmanns Werk ausgegangen ist“, deutlich sichtbar ist.⁵⁵ Doch mehr zu diesen Parallelen an späterer Stelle.

2.1.1. Form und Inhalt:

Man kann nun, ohne vorerst weitere Belege anzuführen, konstatieren, dass es sich bei dem »Winsbeke« um ein didaktisches Lehrgedicht handelt, das bereits stark vom Ideal der Epiker durchsetzt war, und welches das Gesellschaftsbild der höfischen Romane teilweise nachzeichnet. Dennoch, so muss man festhalten, behandelt der Autor gesellschaftliche Bereiche, die in derart expliziter und komprimierter Form von Seiten der Epiker nicht behandelt werden konnte. Gesellschaftliche Missstände wurden in nicht primär didaktischen Texten generell nur selten aufgezeigt, und wenn, dann passierte die „narrative Aufarbeitung von Ideal und Wirklichkeit“ meist „im Schutzraum der Fiktion“.⁵⁶ Die Didaktiker konnten sich dieses Privileg allerdings nicht leisten. Gesellschaftliche

⁵⁴ Diese Regel der Unterbindung der eigenen Rede ist hierbei keine Erfindung des Mittelalters. Sie reicht vielmehr zurück bis in die Zeit der altjüdisch-christlichen Sittenlehre. Vgl. **Ruff**: S. 33ff.

⁵⁵ **De Boor**: S. 387.

⁵⁶ **Mecklenburg**: S. 15.

Kritikpunkte wurden im »Winsbeke«, vor allem sind es hier starke antiklerikale Tendenzen, offen artikuliert, und sind in den monologisch gehaltenen Vortrag über die Pflichten eines Ritters eingearbeitet.⁵⁷ Seine Erzählerfigur, die mit dem in die Jahre gekommenen Autoren wahrscheinlich identisch ist, vermacht seinen offenkundig jungen Sohn dabei Erfahrungen aus seinem Leben als Edelmann. Das Gedicht folgt den bekannten Regeln didaktischer Texte, welche mündliche Unterweisung simulieren, die bis ins 13. Jahrhundert ein gängiges „pädagogisches Erziehungsmittel in der höfischen Literatur“ darstellte.⁵⁸ Der »Winsbeke« ist diesbezüglich, wie „a number of didactic texts [...] structured as dialogues of instruction between a parent and a child“. Wobei das Ziel der Eltern indes nicht darin besteht, „to train children in particular skills but to impart general precepts of virtuous and admirable behaviour“.⁵⁹ Das im Lehrgespräch enthaltene breite Spektrum an Verhaltensregeln versucht dabei sämtliche Bereiche des ritterlichen Lebens abzudecken, angefangen bei dem Dienst an Gott (Wb. 2-7), über richtiges Verhalten gegenüber den Frauen (Wb. 8-16), bis hin zu der Ausübung des Schildamts (Wb. 17-19), inkludiert dabei aber auch die Weitergabe von praktischen Ratschläge zum Kampf, beispielsweise wie man sich *den helm uf gebindet* (Wb. 20) oder wie man *sol dez comenden varen an der tjost* (Wb. 21). Wie man sieht, widmet sich dieses Lehrgedicht in ausführlicher Weise den drei Ritterdiensten. An erster Stelle steht natürlich der Gottesdienst. Dennoch scheint es dem Winsbeken hierbei nicht so sehr „um eine geordnete Sammlung von allgemeinen Maximen und Verhaltensregeln“ zu gehen, sondern „um eine Ausmalung des Idealbilds einer wirklichen Ritterpersönlichkeit“.⁶⁰

Der Ton des Vortages variiert von Aufforderung zum Zuhören über Androhung von Strafen bis hin zu Bedenken, Klagen und Warnungen, den Ratschlägen tunlichst zu folgen. Die Figur des Vaters nimmt dabei die Position einer aktiven Erzieherrolle ein. Konkrete Verhaltensregeln vorgebend, sollte es den

⁵⁷ Grundsätzlicher Glauben an Gott wird vom Winsbeken empfohlen. Daher wird das Thema des Gotteslobes in seinem Lehrgedicht auch an die erste Stelle gereiht. Dennoch misstraut er den Mächtigen der Kirche und er erkennt „im Ablauf des zelebrierenden Glaubens Mängel. Diener Gottes sieht er daher mit Fehlern“ (**Frischeisen:** S. 42). Antiklerikale Tendenzen sind aber auch an der Höherstellung der Frau feststellbar, sowie in dem für das Mittelalter ungewöhnlichen und radikalen Eintreten für die Scheidung einer schlechten Ehe: *saet aber diu werre ir sâmen dar, / sô müezen scheiden sich die wege.*“ (Wb. 8,9-10).

⁵⁸ Vgl. **Storp:** S. 86.

⁵⁹ **Schultz:** S. 79.

⁶⁰ **Bräuer:** S. 668.

Rezipienten, in diesem Fall jungen Adeligen, möglich sein, durch Imitation der literarischen Welt ein moralisches Grundgerüst aufzubauen und dem Gelesenen wertvolle Verhaltensregeln abzugewinnen. Dieses Prinzip des Nachlebens, basierend auf der Vorgabe von anschaulichen Situationsmustern, verfolgt das Ziel, die Rezipienten über richtiges Verhalten zu belehren und zur *imitatio* anzuregen.⁶¹ Dies in erster Linie deshalb, da sich Erfahrungen aus den Personen- und Handlungsstrukturen der Dichtung vorwiegend dann gewinnen lassen, wenn „vorbildliches oder negatives Handeln im Geschehen einsichtig wird“.⁶² Der Übertrag auf konkrete Beispiele war dabei als Teil der Lehrdichtungen bereits seit der Antike bekannt und markiert die Kernfunktionen der didaktischen Literatur. Sie findet sich aber auch in der epischen Dichtung wieder, die mit ähnlichen erzieherischen Mitteln arbeitet.

Eine entscheidende Abweichung zu den Inhalten der höfischen Romane findet sich hingegen in der Frage nach der erblichen Weitergabe wahrer Ritterlichkeit. Tugendhaftes Verhalten und körperliche Überlegenheit wurde in der höfischen Epik als angeboren vorausgesetzt und betraf ausnahmslos den Adel.⁶³ Der Winsbeke sieht dies anders. Seiner Meinung nach ist nicht der Stand das entscheidende Kriterium zur Beurteilung einer Person, sondern die jeweiligen Taten. Der Ritterberuf könne somit auch von einfachen Leuten ausgeübt werden, sofern diese sich durch gute Taten und korrektes Verhalten auszeichnen.⁶⁴ Dass Adel ohne Tugend nichts wert ist, bringt der Winsbeke in Strophe 28 zum Ausdruck, in der es heißt:

*Sun, hôch geburt ist an dem man
und an dem wîbe gar verlorn,
dâ wir niht tugende kiesen an,
als in den Rîn geworfen korn.
der tugende hât, derst wol geborn
und êret sîn geslehte wol. (Wb. 28, 1-6)*

⁶¹ In Anlehnung an **Storp**: S. 94ff.

⁶² **Fabian**: S. 10.

⁶³ **Bumke** meint diesbezüglich: „Nur selten wurde die Lehre vom Tugendadel, mit einer antifeudalen Tendenz, zu dem Gedanken verschärft, dass wahrer Adel nicht durch Geburt erworben werde, sondern nur durch vornehme Gesinnung“. Weiters fand „die adelige Abstammung des Ritters ihre Ergänzung nicht nur in tugendhafter Gesinnung, sondern auch in körperlicher Schönheit“. Siehe **Bumke** (1990): S. 422.

⁶⁴ *der man ist nâch den sinnen mîn / dar nâch als er gesellet sich. (Wb. 23,3-4)*

Ehre sei deshalb kein Adelsprädikat, das man von Geburt an besitze, sondern etwas, das man sich durch ritterliches Handeln verdienen müsse. Die Ehre wird vom Winsbeken dabei auf den häuslichen Bereich übertragen und zur höchsten Tugend erklärt. Er setzt den Begriff *hûsêre* mit *werdekeit* gleich und verleiht ihm dadurch zentrale Bedeutung⁶⁵. Die Bedeutung von *hûsêre* im mittelalterlichen Verständnis ist dabei von komplexerer Natur. Eine Definition dieses Begriffes bezieht sich auf richtiges Verhalten des Hausherrn, inkludiert Gastfreundschaft und Großzügigkeit und belegt den Stellenwert von familiären Dynastien.⁶⁶ Als Schlüsselbegriffe für höfische Hausführung nennt der Winsbeke *guot*, *milte* und *zuht*. Diese Formen von ehrbarem Verhalten, wenngleich nicht wie vom Winsbeke in der explizit auf das häusliche Umfeld des ausgerichteten Art, finden sich als gemeinsames Motiv wiederum in der Epik.

2.1.2. Vater und Ersatzvaterfiguren:

Eine weitere Parallele zu den höfischen Romanen ist die Figur des weisen Mannes, der etwa im »Parzival« auftaucht und von Herzloyde zu Erziehungszwecken empfohlen wird. Er lässt sich auch im »Winsbeke« ausmachen, wenngleich diese Figur zu Beginn des didaktischen Werks in erster Linie durch den Vater selbst repräsentiert wird.⁶⁷ Die Besonderheit der Rolle des Familienoberhaupts ist dabei die eines vertrauenswürdigen Ratgebers und Vermittlers, dessen Lehre wohlgemeint, oder wie es der Winsbeke formuliert, *âne allen valschen list* (Wb. 1,5) ist. Denn bei einem Fremden, mag er auch noch so weise sein, könne man sich nie dessen wahrer Gesinnung sicher sein.⁶⁸ Diese Textstellen des »Winsbeke« belegen grundsätzlich die Wichtigkeit der väterlichen Lehre, die vom Nachwuchs „ohne jeglichen Zweifel zu akzeptieren ist“.⁶⁹ Gleichzeitig finden sich an späterer Stelle aber Belege dafür, dass Weitergabe von Lehren nicht ausschließlich auf die Instanz des biologischen Erzeugers reduziert ist, sondern stellvertretend auch von anderen Personen ausgeübt werden kann. In

⁶⁵ *Sun, hûsêre ist ein werdekeit, / diu bî den hoehsten tugenden vert.* (Wb. 51,1-2)

⁶⁶ Vgl. **Storp**: S. 97 u. 98.

⁶⁷ Vgl. Wb. 1,1-3: *Ein wîser man hete einen sun, / der was im liep, als maneger ist. / den wollte er lêren rehte tuon*

⁶⁸ *ob dich ein vremder ziehen sol, / dû weist niht, wie er ist gemuot.* (Wb. 1,9-10).

⁶⁹ **Storp**: S. 96.

Strophe 34, deren Titel dem Inhalt vorausdeutend *wie man wîsen râten volgen sol* lautet, steht geschrieben:

*Sun, dû solt selten schaffen iht
âne dîner wîsen vriunde rât:
Ob dir dar an gelunge niht,
daz wære niht ein missetât.
Swer wîser liute lêre hât
Und in mit willen volget nâch,
dem gêt ze sælden ûf sîn sât.
Diu mære dicke zweient sich:
Dâ von soltû daz beste wein
und volge de, daz êret dich. (Wb. 34,1-10)*

Diese Textstelle ist als ein deutlicher Beleg zu sehen dafür, dass Erziehung von jüngeren Rittern nicht ausschließlich auf die Instanz des Vaters limitiert zu sein scheint. Sie wurde vielmehr auf eine generelle Figur ausgedehnt, deren Hauptkriterien es sind, männlich und vor allem eben weise zu sein. Die Analogie zur apodiktisch vorausgesetzten Unfehlbarkeit der väterlichen Lehre ist bei einem Fremden allem Anschein nach aber nicht gegeben. Bei Konsultation von familiär externen Erziehern ist der Jungherr immer der Gefahr ausgesetzt, die vermittelten Lehrinhalte falsch zu verstehen und daraus resultierend Verhaltensfehler zu begehen. Dies wäre dann, laut Winsbeke, aber keine Missetat, die dem jungen Ritter in irgendeiner Form angelastet werden könnte.

Ohne viel vorweg nehmen zu wollen: An dieser Stelle greift das didaktische Werk einen Bereich auf, der in ähnlicher Form bereits in den Romanen thematisiert wurde. Situationen wie die etwa im »Parzival«, in denen der leibliche Vater abwesend ist und die Erziehung des Jünglings durch eine Ersatzautorität passieren muss, führen im Laufe der Handlung immer wieder zu Konflikten des Protagonisten mit sich und seiner Umwelt. Erst durch Aufarbeitung seines wahren, familiären Hintergrunds und der biologischen Komponente seiner Persönlichkeit können diese Konflikte im weiteren Verlauf der Handlung gelöst werden.

Defizitäre Familienstrukturen dieser Art werden in der Literatur des Hochmittelalters generell als problematisch gezeichnet. Der Rolle des Vaters als Erziehungsinstanz ist somit ein besonderer Stellenwert gegeben. Er ist, ganz im Sinne der aristotelischen Tradition, an der Spitze der familiären Hierarchie

gereiht. Er vollzieht, so **Storp**, seine Aufgabe als Erzieher „in klarer Entsprechung zum göttlichen Vater“. Seine Funktion ist es, „dem Kind, stellvertretend für Gott seinen ihm eigenen, von Gott gegebenen Intellekt zu formen“. ⁷⁰ Die Vaterfigur ist somit als Instanz letztgültiger Autorität zu sehen, deren Meinung als unbestreitbar gilt. Eine Auflehnung gegen die Vormachtstellung des eigenen Vater wird in der Literatur des Mittelalters, wie beispielsweise im »Helmbrecht« des Wernher dem Gartenære, zwar gerne aufgegriffen, innerhalb des literarischen Gesamtcorpus finden sich aber „nur wenige Fälle, in denen die Söhne gegen ihre Väter ins Recht gesetzt werden“. ⁷¹

Eine Ablehnung der väterlichen Erziehung findet sich auch im »Winsbeke«, genauer gesagt im zweiten Teil des Gedichtes, von dem man sich allerdings nicht sicher ist, ob er aus der Hand des selben Autoren stammt. ⁷² In Anlehnung an den ersten Teil kommentiert dieses Gedicht nun dialogisch die Lehren des Vaters. In Form eines kritischen Vorhaltes richtet sich der Sohn gegen die Ansichten des Alten und zweifelt, indem er ihm den Status eines weisen Mannes aberkennt, die Richtigkeit seiner Erziehung an:

*Din rât ist kranc, ob daz geschiht:
des mannes wîstuom ist niht guot,
ist er im selben wîse niht. (Wb. 59, 7-10)*

Weiters bezeichnet ihn sein Sohn als:

*ein alter man mit tumben siten,
der niht bedenket, waz er ist
und waz got durch in hât erliten,
der ist in tôren aht gemuot. (Wb. 60, 5-8)*

Die zuvor postulierte, unfehlbare Autorität des Vaters wird durch eine derartig radikale Abkehr natürlich vollkommen demontiert, die väterliche Erziehungsinstanz entmachtet. Ein Bruch zwischen Vater und Sohn vollzieht sich auch auf der Ebene der Wertvorstellungen. Gehört die eigentliche Liebe des väterlichen Lehrers noch dem höfischen Leben, treten an dessen Stelle nun in verstärktem Maße christliche Werte, wie Sünde, Reue und Barmherzigkeit. Das

⁷⁰ **Storp**: S. 94.

⁷¹ **Bennewitz** (2000): S. 17.

⁷² Vgl. **Frischeisen**: S. 36.

Gedicht „spricht erstmals von Beichte und Buße in Form von harter Tätigkeit und von Stiftung“ und der Katalog an ritterlichen Tugend- und Verhaltensregeln verschwindet zur Gänze.⁷³

Im Winsbeke-Sohn-Dialog ist somit ein klarer Bruch zum ersten Teil zu erkennen, sowohl sprachlich, als auch inhaltlich. Die reuevolle Antwort des Vaters und dessen schlussendliches Einlenken mag zwar auf den Leser versöhnlich wirken, es kann aber nicht über den spürbaren Generationskonflikt innerhalb des Textes hinwegtäuschen.

2.2. Der »Wälsche Gast«

Ein weiteres wichtiges didaktisches Werk, das sich mit dem Thema der höfischen Erziehung auseinandersetzt, ist der »Wälsche Gast« des Thomasin von Zerklare. Zeitlich noch vor dem »Winsbeke« entstanden – Studien gehen davon aus, dass sich die Niederschrift Thomasins Tugendlehre auf die Jahre 1215/1216 fixieren lässt⁷⁴ – unterscheidet sich dieses Lehrgedicht in einigen Punkten von seinem Nachfolger. Schon die Umstände seiner Entstehung divergieren. War der Autor des Winsbeke Anhänger der Ritterschaft und somit direkt am höfischen Alltag beteiligt, stammt der »Wälsche Gast« aus der Feder eines Klerikers, der eine theologische Schulung absolvierte und über ein enormes Potenzial an geistlicher Bildung verfügte.⁷⁵ Nähe zum weltlichen Leben kann Thomasin dabei aber nicht gänzlich abgesprochen werden. Hofkultur und Hofdichtung dürften ebenso Teil seiner Jugendausbildung gewesen sein, wie geistliche Studien. Denn eine solide Ausbildung jener Zeit, insbesondere im Falle von Hofklerikern, inkludierte neben schulischer Bildung auch ein Studium der adeligen Kultur – welches von jungen

⁷³ **Armanski:** S. 71.

⁷⁴ Siehe dazu **De Boor:** S. 381, sowie **Bräuer:** S. 674.

⁷⁵ Alleine die Tatsache, dass Thomasin, der wie er es in der Einleitung selbst erwähnt von italienischer Geburt ist, sein Gedicht auf Deutsch verfasste, bezeugt dessen hohe Bildung. Der Form halber muss allerdings ergänzt werden, dass sich Thomasin in stilistischer Hinsicht mit heimischen deutschen Dichtern nicht messen kann. Trotz des begrenzten Wortschatzes und der dürftigen Reimkunst des Autors ist der Inhalt des Werkes dennoch vielschichtig und komplex. Vgl. **Ruff:** S. 10.

Bischofs-Aspiranten im bestmöglichen Fall im Ausland absolviert werden sollte.⁷⁶ Gerade diese Ansammlung aus umfangreichem theoretischen- und praktischen Wissen befähigte Thomasin, eines der wohl wichtigsten didaktischen Werke dieser Epoche zu verfassen, dessen propagierte Lehren offensichtlich den Zahn der Zeit und das Interesse des Lesers getroffen haben.⁷⁷ Ein Grund dafür könnte sein, dass der »Wälsche Gast« nicht nur christliche Glaubensgrundsätze widerspiegelt, sondern auch zu höfischem Verhaltensregeln deutlich Stellung nimmt. Zwar lehnt Thomasin *hüvescheit* als erzieherisches Mittel für Erwachsene ab, gleichzeitig gehört dieser Begriff aber „auch weiterhin zu den Lebenselementen des gebildeten Mannes“ und erscheint „mehrfach eng verbunden mit tragenden Begriffen [seiner] Bildungslehre“.⁷⁸ Vermutlich gerade aufgrund der Tatsache, dass Thomasin sich zwischen zwei Welten, der kirchlichen und der höfischen positionierte, ist der »Wälsche Gast« als ein sehr ambivalentes Werk zu bezeichnen. Denn es ist nicht nur christliche Tugendlehre, deren Kern ausschließlich im theologischen Schrifttum der Zeit zu finden ist. Ebenso gewinnt es seine Größe durch Einbeziehung antiker Stoffe und weltlicher Thematiken. Eine umfangreiche Ansammlung aus vielschichtigem, theoretisch- wie praktisch geschultem Wissen, wenn man so will, die diesem Lehrgedicht eben jenen besonderen Status bescherte.

2.2.1. Thomasins Morallehre:

Die oberste Zielsetzung Thomasins erschließt sich bereits aus dem Prolog, der über die Funktion einer bloßen Vorstellung des Themas hinausgeht. Primäres Anliegen ist die Etablierung eines moralischen Grundgerüsts, das für den Leser verständlich ist und mit dessen Werten er sich identifizieren kann. Bereits in den ersten Versen erfolgt somit eine konkrete Adressierung seiner Rezipienten. So heißt es:

⁷⁶ Vgl. **Bräuer:** S. 675.

⁷⁷ Die Bedeutung des »Wälsche Gast« und die enorme Beliebtheit bei den Rezipienten lässt sich alleine schon an der reichhaltigen Überlieferung in zahlreichen mitteldeutschen Handschriften ersehen. Thomasins Werk ist ebenso in vielen Abschriften aus neuerer Zeit auffindbar. Vgl. **Neumann:** S. 45-50.

⁷⁸ **De Boor:** S. 385.

*Swer gerne liest guotiu maere,
 ob er dan selbe guot waere,
 sô waere gestatet sîn lesen wol.
 Ein ieglich man sich vlîzen sol
 daz er ervüll mit guoter tât
 swaz er guots gelesen hât.
 Swer guotiu maer hoert ode liest,
 ob er danne unguot ist,
 wizzet daz sîn übel und sîn nît
 verkêr daz guot zaller zit (WG. 1-10)*

Thomasin unterteilt seine Leserschaft zunächst in zwei Gruppen, eine gute und eine schlechte, wobei sich seine Worte dezidiert an diejenigen unter seinen Lesern richten, die eine klare Grundvoraussetzung erfüllen, nämlich moralisch gut zu sein. Nur diesen wäre es möglich, seine Ausführungen zur höfischen Ethik zu verstehen, aufzugreifen und nachzuleben. Er suggeriert den Lesern seines Werkes somit schon von Beginn an, dass sie zu dieser Gruppe der guten Menschen zuzurechnen seien, denn ein schlechtes Individuum würde wohl kaum freiwillig weiter lesen.⁷⁹ Mithilfe dieses simplen rhetorischen Tricks verschafft sich Thomasin die Aufmerksamkeit und das Wohlwollen seiner Leser, denen er in Folge seine Ratschläge zu richtigem Verhalten unterbreitet.

Wie auch im »Winsbeke« soll Erziehung ganz im Sinne der Lehrdichtung durch *imitatio*, durch Nachleben literarisch vorgezeigter Werte passieren. Die Wichtigkeit des Verhältnisses von Literatur und Erziehung wird dadurch bereits in der Vorrede unterstrichen. Der Einleitung eines höfischen Romans nicht unähnlich setzt Thomasin den Prolog folgendermaßen fort:

*nu ist zît daz ich sagen will
 waz vrûmkeit und was zuht sî
 und waz tugende unde wî
 beidiu wîp unde man,
 swerz von im selben niht enkan,
 ze guoten dingen komen sol.
 swer zûhte lêren merket wol,
 ez mag im vrumen an der tugent
 bêdiu an alter unde an jugent. (WG. 24-32)*

⁷⁹ Vgl. dazu **Ruff**: S. 23. Auch hierin findet sich eine Entsprechung zwischen Didaxe und Roman, denn ein rhetorisches Stilmittel identischer Art werden wir an späterer Stelle auch in den Prologen des »Tristan« und des »Gregorius« finden.

Schon diese ersten Verse legen den Schluss nahe, dass es sich bei Thomasins Werk um eine reine Tugendlehre handelt, die sowohl für jung oder alt, Mann als auch Frau gleichermaßen gilt. Als Adressat fungiert nicht die Schicht des Klerus, sondern in erster Instanz der Laie. Diese Hinwendung zum adeligen Publikum wird bereits durch den Prolog verdeutlicht, der das vertraute Muster des Artusromans aufgreift und adaptiert. Demzufolge lässt sich vermuten, es handle sich beim »Wälschen Gast« um eine reine weltliche Ethik, die „soziales (*zuht*) und moralisches Wohlverhalten (*tugende*) definieren und lehren will und für Adelige beiderlei Geschlechts und jeglichen Alters gedacht ist“.⁸⁰ Tatsächlich setzt sich, trotz der ursprünglichen Intention Thomasins, „das Ritterliche im Vordergrund“ zu halten, doch immer wieder der „kirchliche Lehrcharakter durch“. Was im Endeffekt bleibt ist eine christliche *instructio morum*.⁸¹ Diese verfolgt jedoch das Ziel, in weltlichen Bereichen zu wirken und Erziehung des Adels zu gewährleisten. Die Betonung hierbei liegt auf dem Begriff ‚adelig‘, denn selbst wenn Thomasin seine Tugendlehre als eine *gmeine lère* (WG. 1705) bezeichnet, liegt der Fokus des Werkes offensichtlich auf der feudalen Oberschicht. Gelegentlich finden sich in der Forschung dazu konträre Meinungen, welche den allgemein gehaltenen Charakter des »Wälschen Gast« herauszulesen glauben und die Auffassung vertreten, die Dichtung wende sich nicht primär an die adelige Gesellschaft. Der Ansicht **Heinemanns** beispielsweise, die Lehren des »Wälschen Gast« seien „ein Appell an alle“ und er habe stets „die Gemeinschaft, nicht nur den einzelnen Stand vor Augen“ ist nur bedingt zuzustimmen.⁸² Richtig ist, Thomasin verurteilt das Abhängigkeitsverhältnis der Bauern zu ihren Herren (WG. 7861-7863) und richtet seinen Blick auf die öffentliche Ordnung aller Stände. Intensiver betrachtet ist die bäuerliche Unterschicht für ihn aber „bloßes Objekt“. Sein Werk, gleichwohl er „die spezielle Zielsetzung eines Fürstenspiegels“ weitgehend aus den Augen verliert, richtet sich doch konkret *an den vürsten und an den herren* (WG. 1717), zu denen er thematisch auch immer wieder zurückkehrt.⁸³ Die Ausgrenzung der Unterschicht wird außerdem anhand der Widmung des Epilogs sichtbar, die Thomasin an *vrume rîter, guote vrowen*

⁸⁰ ebda: S. 20-22.

⁸¹ **Wentzlaff-Eggebert**: S. 170-171

⁸² **Heinemann**: S. 676.

⁸³ Vgl. **De Boor**: S. 382-83.

sowie *wîse pfaffen* (WG. 14695-96) richtet. Hingegen von Bauern oder Mägden ist nirgendwo die Rede. Die Verkörperung des mittelalterlichen Ideals ist einzig und allein die Figur des christlichen Ritters. In ihr gelingt es Thomasin, die Prinzipien der christlichen Ethik auf einen weltlichen Bereich zu übertragen. Dennoch, und hierbei sind sowohl **Wentzlaff-Eggebert** wie auch **Heinemann** einer Meinung, finden sich im »Wälschen Gast« doch vielfach auch Ratschläge für die allgemeine Gesellschaft, zu deren Befolgung es einer rechten „inneren Haltung des Einzelmenschen“ bedarf. Dem Ritter als Verkörperung dieser Tugend ist natürlich ein besonderer Stellenwert zu Eigen. Eine permanente und „wirklich tragfähige Verbindung zum Rittertum“ ist auf die Gesamtheit des Werkes gesehen aber nicht erkennbar.⁸⁴

Rein höfische Bildungsziele sind vor allem im ersten von insgesamt zehn Kapiteln zu finden. Gerade für eine Untersuchung der höfischen Jugendlehre ist dieser Teil des »Wälsche Gast«, der sich in inhaltlichen Aspekten vom restlichen Gesamtcorpus deutlich abhebt, von besonderem Interesse. Es handelt sich dabei, wie **De Boor** es formuliert, um „eine wirkliche Hofzucht, Lehre des höfischen Benehmens, in die Thomasin als Abschluss Teile seiner früher provinzialischen Minnelehre eingearbeitet hat“.⁸⁵ Nach der allgemein gehaltenen Einleitung richtet Thomasin das Wort nun explizit an die Jugend, denen er in Folge die wesentlichen Voraussetzungen für richtiges Verhalten erläutert. Zuerst empfiehlt der Autor, in rechter Weise zu reden, zu handeln, zu denken, und spricht danach eine Warnung vor dem Müßiggang aus.⁸⁶ In Folge erläutert Thomasin die Tugend der

⁸⁴ **Wentzlaff-Eggebert**: S. 172-173.

⁸⁵ Vgl. **De Boor**: S. 385. Dieser Einschub ist aber nicht als höfische Minnelehre vergleichbar mit dem »Winsbeke« zu sehen. Die Minnelehre Thomasins ist zwar eine Minnelehre die sich an höfische Adressaten richtet, sie ist aber durchgehend moralisch und weniger praktisch. Der Hauptteil behandelt höfisches Werben und beinhaltet eine Lehre über die falsche Minne. Warnungen davor richten sich hauptsächlich an die Frauen. Ratschläge für Männer sind, dass Minne weder unter Zwang passieren darf, noch mit Hilfe von Magie oder mithilfe finanzieller Zuwendungen. Angemessene Gaben seien allerdings erlaubt. Generell gesehen verfolgt dieser Abschnitt offensichtlich eher den Zweck, „Hilfestellungen für die konkreten Probleme der Partnerwahl und Lebensführung zu geben“, als von höfischem Minnedienst im Sinne eines Gesellschaftsspiels zu sprechen (Vgl. dazu: **Ruff**: S. 45). Zentrale Begriffe zur Minne, wie der für die höfischen Dichter so wichtige *hoher muot*, fehlen zur Gänze. Des Weiteren wird der an sich positiv gebräuchliche Begriff *vröude* im Kontext der Minnelehre des »Wälschen Gast« in Verbindung zu dem kirchlichen Terminus der Sünde negativ gebraucht.

⁸⁶ *muoze ist jungen liuten untugent; trâkeit ist niht wol bî jugent.* (WG. 147-48)

Schamhaftigkeit, wobei man sich *schamen ze mâzen* soll (WG. 189).⁸⁷ In insgesamt drei Bereichen des Lebens sei man verpflichtet, Schamhaftigkeit zu wahren:

*ein, daz man niht spreche unêre,
diu ander, daz man habe die lêre
daz man gebâr reht unde wol,
diu drite, daz man tuo daz man sol.* (WG. 195-199)

Insbesondere das Thema der rechten Rede wird im weiteren Verlauf, nach Warnungen vor Prahlerei und Prasserei in Gaststätten (WG. 297ff.) und übermäßiger Heiterkeit (WG. 527ff.), erneut Platz zugestanden. Thomasin verschreibt sich dem uns bereits aus dem »Winsbeken« bekannten Prinzip *vil vernemen, lützel sagen* (WG. 582), wobei an späterer Stelle auch eindringlich davor gewarnt wird, gänzlich zu schweigen (WG. 719ff.). Es wird ein Kompromiss aus beidem empfohlen:

*Man sol die mâze wol ersehen
an allen dingen, daz ist guot:
ân mâze ist niht wol behuot.* (WG. 722-24)

Dabei begegnet uns wieder die „dem aristotelischen μέσος, dem Mittelweg zwischen zwei Lastern“ entlehnte und aus den Heldenepen Hartmanns bekannte Tugend der *mâze*, die in dieser Studie bereits anhand des »Winsbeke« kurz besprochen wurde.⁸⁸ Diese und andere Tugenden, darunter die *staetekeit* und das *reht*, werden in den weiteren Teilen des »Wälschen Gast« näher behandelt, wobei es hier wieder die Herren sind, denen Thomasin erklären will, *wie si ir tugende suln phlegen* (WG. 1693). Der Hauptbegriff dieser Tugendlehre ist dabei der der *staetekeit*, welcher alles richtige Verhalten zugrunde liegt. Die *mâze* fungiert als deren Schwester und besitzt ihr rechtes Maß *enzwischen lützel unde vil* (WG. 9938). Sie geht Hand in Hand mit dem *reht* und beide gewährleisten innere und äußere Stabilität, sowohl für das Individuum, als auch für die Gesellschaft.

⁸⁷ *schamen* im Kontext der mittelhochdeutschen Literatur bedeutet nicht nur das Schämen im neuhochdeutschen Sinn, sondern vor allem Zurückhaltung und bedachtes, anständiges Verhalten. Vgl. **Ruff**: S. 24-25.

⁸⁸ **De Boor**: S. 385. Siehe auch **Erismann**: S. 13.

Geistliches und weltliches Recht sind dabei aber nicht identisch zu gebrauchen, sie konkurrieren.

Die in diesen Teilen vermittelte Morallehre bezeugt an mehreren Stellen Thomasins umfangreiches Verständnis von christlicher Ethik und sie verdeutlicht die Nähe zu geistlichem Gedankengut. Mit Fortgang des Werkes entfernt er sich dabei immer mehr von dem anfangs nahe stehenden höfischen Roman, weshalb parallelen dazu vor allem im ersten Band sichtbar sind.

2.2.2. Literarische Beziehungen zum höfischen Roman:

Thomasin selbst nimmt in zahlreichen Passagen zu dieser Verbindung zwischen Lehr- und fiktiver Heldendichtung Stellung. Dass das Lesen von *guoten maere* erzieherische Wirkung haben kann, wird bereits im Prolog verdeutlicht. Von *vrumen liuten* zu lesen sei diesbezüglich förderlich für die Bildung von *reinem muot*, wohingegen Lektüre von schlechten Menschen die Sitten verderbe (Vgl. WG 777ff.). In diesem Zusammenhang empfiehlt nun Thomasin dem jungen Leser zahlreiche positive und negative literarische Vorbilder, die er aus dem antiken Roman, dem Artusroman und der Karlsdichtung entlehnt.⁸⁹ An der Spitze der positiven Referenzen für Männer wird natürlich König Artus genannt, daneben noch Erec, Iwein, Parzival, Gawain, aber auch König Karl, Tristan, Seigrimos, Kalogriand und Alexander. Keye hingegen wird an mehreren Stellen als ein abzulehnendes Beispiel angeführt (WG. 78, 1026-1080). Als weibliche Vorbilder fungieren u.a. Enit, Blancheflor, Penelope und Andromache. Negativ konnotiert ist insbesondere Helena, die als schön, aber gleichzeitig auch als dumm bezeichnet wird (Vgl. WG. 826: *si het viel schoene und lützel sinne*). Interessant daran ist, wie Walter **Haug** feststellte, dass Thomasin „nicht Autoren oder Werke, sondern Einzelgestalten“ empfiehlt, somit die Thematik keine Rolle zu spielen scheint, sondern es ihm „alleine um die isolierte Vorbildlichkeit der Einzelfiguren“ geht.⁹⁰ Weiters kommt es bei diesem Katalog an literarischen Vorbildern nicht auf den Stand der Protagonisten an, sondern auf den *schoenen*

⁸⁹ **Düwel:** S. 74ff.

⁹⁰ **Haug:** S. 227.

sin (WG. 1040). In Analogie zum zeitlich späteren »Winsbeken« ist somit auch im »Wälschen Gast« hohe Geburt nicht der entscheidende Faktor für Ritterlichkeit. Im Verständnis Thomasins ist nur derjenige von wahren Adel, der sich diesen durch richtiges Verhalten verdient.⁹¹ Ist man hingegen *ân sin wol geborn*, sei das *edeltuom gar verlorn* (WG. 1215-16). Höfische Vorbildlichkeit hat also weder mit biologischem Adel zu tun, noch mit materiellem Besitz. Dazu Thomasin:

*swelch man hât einen rîchen muot,
der ist niht arm mit kleinem guot.* (WG. 2717-18)

Eigenartig daran mag wirken, dass sämtliche genannte Figuren entweder Ritter, Könige, oder Söhne und Töchter von Adligen waren. Diese offensichtliche Ambivalenz zwischen Thomasins eigener Meinung und der Auswahl an literarischen Vorbildern mag zunächst erstaunen, kann aber u.a. darauf zurückgeführt werden, dass die Namen der Vertreter dieses für Jungherren zum Lesegenuss empfohlenen Bücherkatalogs innerhalb der uns bekannten Handschriften divergieren.⁹² Ob und in welcher Form Thomasin überhaupt die zitierten Werke gelesen hat, beziehungsweise ihm diese nur aus einem Florileg bekannt waren, ist hingegen eine berechtigte Frage. Bestätigt wird die Vermutung einer Nicht-Kennntnis der Originaltexte durch die Tatsache, dass eine Beurteilung der Gegenwart „vor der Folie der arthurischen Idealität passiert“ und die genannten Gestalten des höfischen Romans nur „bedingt als beispielhaft angesehen werden können“.⁹³ Diese Auswahl an teils ungeeigneten Idolen ist indes ein klares Argument gegen die Annahme, dass der Autor mit all diesen Werken selbst vertraut war. Von wissenschaftlicher Seite konnte diese Problematik noch nicht zufrieden stellend beantwortet werden. **Neumann** geht davon aus, dass Thomasin die Inhalte der Artusepen nur flüchtig geläufig gewesen sein dürften.⁹⁴ Aus heutiger Sicht kann aber schon aufgrund der Nähe zum höfischen Leben (er dürfte mit Sicherheit Walther von der Vogelweide, den er im achten Buch als *lieber vriunt* bezeichnet, näher gekannt haben) angenommen

⁹¹ *swer rehte tuot zaller vrist, / wizzet daz der edel ist.* (WG. 3932-33).

⁹² **Düwel:** S. 73ff.

⁹³ Segremor ist beispielsweise ein Draufgänger, der „von Parzival einen entsprechenden Denkkettel erhält“. Kalogrenant ist hingegen ein Versager, der „alles andere als eine gute Figur macht“. Siehe dazu **Haug:** S. 228-229.

⁹⁴ Vgl. **Neumann:** S. 32-35-

werden, dass ihm die wichtigsten Werke im Einzelnen geläufig waren. Eine detaillierte Quellenforschung, auch was die ethischen Wurzeln zum »Wälschen Gast« betrifft, gestaltet sich aber nahezu unmöglich.⁹⁵ Sie ist für die weitere Untersuchung auch nicht zweckmäßig.

Die Frage nach Thomasins persönlichem Leseverhalten wird durch eine generell ambivalente Einstellung zum Artusroman keineswegs erleichtert. Lobt er in Vers 1045 noch die Tugendhaftigkeit König Artus' und dessen Gefolge und klagt des Weiteren das Verschwinden der höfischen Ideale an (WG. 6280), vertritt er an anderer Stelle wiederum eine negative Meinung und kritisiert den Artusroman als lügenhaft (WG. 3535-44). So besitze der höfische Roman zwar einen didaktisch wertvollen Gehalt, Thomasin ist sich aber der Gefahr bewusst, dass Fiktion niemals ein authentisches, unbeschönigtes Abbild der Realität erzeugen kann. Dazu der Autor:

*Die aventiure sint gekleit
dicke mit lüge hare schône:
Die lüge ist ir gezierde krône. (WG. 1124-26)*

Mit Nachdruck wandte er sich deshalb „gegen die nur fiktiv-stilisierende und vor allem lügenhafte Darstellungen in den *Âventiurendichtungen*“ der höfischen Epik.⁹⁶ Geschulten Lesern, die *ze sinne komen sint* (WG. 1081) empfiehlt er die Befassung mit komplexerer Lektüre. Sie sollen sich von unwahren Erzählungen fernhalten und ihre Lehren aus anderen Bereichen beziehen.

Die *âventiure* sei aber aufgrund ihrer elementaren Struktur immerhin in der Lage, wertvolle und eben einfach zu verstehende Ratschläge für die weniger Gebildeten zu geben. Darunter fällt in erster Linie der adelige Nachwuchs, denn

*die âventiure die sint guot,
wan si bereitent kindes muot. (WG. 1090-91)*

Gerade für Kinder und Jugendliche, deren Verständnis für komplexere Thematiken noch nicht ausreichend geschult ist, seien die höfischen Texte demgemäß empfehlenswert.

⁹⁵ Besondere Schwierigkeiten hinsichtlich Thomasins Quellen konstatiert auch **Ruff**. Zwar seien bereits manche Beiträge zu diesem Thema verfasst worden, aufgrund „unzureichender Textedition“ seien aber „prinzipiell keine sicheren Schlüsse auf Quellen“ möglich. **Ruff**: S. 8

⁹⁶ **Heinemann**: S. 646.

Ob nun der »Wälsche Gast« selber ein geeignetes, weil verständliches Werk für den jugendlichen Nachwuchs darstellte, lässt sich nur schwer beantworten. Aus seinen ethischen Anschauungen lässt sich erkennen, dass wir mit Thomasin einen gebildeten Mann und großen Denker vor uns haben, der uns in seinem »Wälschen Gast« einen beträchtlicher Überblick an Wissen über die damaligen Zeit und die Vorstellung von höfischer Morallehre bietet. Thomasins Tugendlehre als eine, wie er es selber tut, *gmeine lêre* zu bezeichnen, ist im Hinblick auf diese gegebene Fülle an Wissen, die der Rezipient erst einmal mitbringen musste, m.E. nicht legitim.

Ganz im Sinne Thomasins Ratschlag, nur niveaugerechte Texte zu studieren, werde ich an dieser Stelle, mein dürftiges Latein und meine mangelnden theologischen Kenntnisse vor Augen haltend, den Pfad der didaktischen Literatur verlassen und mich nunmehr der vielleicht nicht ganz so reichhaltigen und komplexen, mir aber immerhin weitgehend verständlichen mittelhochdeutschen, epischen Dichtung zuwenden. Zuvor sei mir noch ein weiterer kurzer, wenn auch notwendiger Abstecher gestattet, der sich mit dem bereits an mehreren Stellen aufgetauchten Begriff des *ritterlichen Tugendsystems* auseinandersetzt.

Exkurs 2: Das ritterliche Tugendsystem:

Bevor wir im Folgenden die höfischen Romane behandeln werden, muss zunächst eine Problematik erörtert werden, die gleichermaßen epische wie didaktische Texte betrifft. Im Zentrum stehen die von den Autoren beider Genres großteils gleich verwendeten Tugendbegriffe, die die Frage aufwerfen, ob die Annahme eines gattungsübergreifenden und uniformen Tugendmodells zulässig ist. Als Ausgangspunkt der Betrachtung soll der »Wälsche Gast« dienen, der einen ausführlichen „Tugendkatalog geschlechtsspezifischer Art“ besitzt, bestehend aus einer Aufzählung an empfehlenswerten Eigenschaften, sowohl für *rîter* als auch für *vrouwen*.⁹⁷ Ein Vergleich mit den zentralen Kerntugenden der höfischen

⁹⁷ Ruff: S. 39.

Romane, die sich vorwiegend in den Prologen finden, lässt einige erstaunliche Parallelen erkennen. Aus dem Gespräch des sterbenden Vaters mit dem Sohn in der Vorgeschichte des »Gregorius« beispielsweise finden sich Verhaltensratschläge, die zur *milte* und *diemüete* (Gr. 249) auffordern. Das sind christliche Werte, die auch von Thomasin proklamiert wurden (WG. 973-979). Hartmann bringt somit bewusst „einen pointiert christlichen Akzent in die höfische Morallehre“ seines Werkes.⁹⁸ Demzufolge ließe sich die Tugendlehre des »Gregorius« ohne weiteres dem „religiös legitimierten Herrscherethos späterer didaktischer Texte“ an die Seite stellen.⁹⁹ Dieselben religiös-christlichen Vorstellungen lassen sich auch im weltlich orientierten »Parzival« ausfindig machen. Hier ist es Gurnemanz, der den von *tumpheit* gezeichneten Helden lehrt, dass er *mit milte und mit güete [...] diemüete* erlange (Pa. 170,27-28). Auch Tugenden, die speziell den Frauen als Ziel gesetzt werden (Pa. 2,25) decken sich mit denen des »Wälschen Gast«. Herzloyde wird als *ein wurzel der güete / und ein stam der diemüete* (Pa. 128,27-28) bezeichnet. In besonderem Maße wird aber die *triuwe* (Pz. 3,2 / WG 984 und 1013) bei Wolfram hervorgehoben, wohingegen *valsch[heit]* (Pa. 3,7 und 116,7 / WG. 969-972) und *unstatekeit* (Pa. 1,10 / WG 990) von beiden Autoren rigoros abgelehnt werden.

Inwiefern es sich hierbei nun um konkret aufeinander bezogene, intertextuelle Verweise handelt, die einem allgemein gültigen Tugendmodell zugrunde liegen, oder ob diese Übereinstimmung bloßer Zufall ist, gestaltet sich aufgrund einer auf Gesamtebene feststellbaren Abweichungen als schwierig.

Man kommt nicht umhin, trachtet man danach ein System an ritterlichen Verhaltensregeln zu verifizieren, einen Text aufzugreifen, der Auslöser war für eine lange andauernde Debatte in der Disziplin der Mediävistik. Inhalt dieses von Gustav **Ehrismann** im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts publizierten, lange akzeptierten, inzwischen aber umstrittenen Aufsatzes, war eine Untersuchung der Grundbedingungen sittsamen- und gesellschaftlich richtigen Verhaltens im Mittelalter. Ehrismann versuchte nachzuweisen, dass die Vorstellung von Erziehung ihren Ursprung in den von Plato begründeten und von Aristoteles systematisierten Ethiken besäße und für „alle späteren Moralphilosophien des

⁹⁸ Ernst: S. 129.

⁹⁹ Cormeau/Störmer: S. 130.

Altertums und des Mittelalters“ Grundlage blieb. Ins Zentrum seiner Analyse stellte er u.a. Werke Ciceros, darunter die »Moralis Philosophica«, welche von Werner von Elmendorf ins Deutsche übertragen wurde, oder »De Officiis«, jenen Text, dem, so Ehrismann, „für die geschichtliche Überlieferung der [antiken] Lehren und Weiterleitung ins Mittelalter“ entscheidende Bedeutung zukommt.¹⁰⁰ Gerade für die Entstehung der christlichen Morallehre durch ihren Begründer Augustinus und die Ausprägung der vier Kardinaltugenden wären diese Werke, die seit dem 11. Jahrhundert wieder erstarktes Ansehen genossen, essentiell. Ausgehend von der Antike führte Ehrismann so eine historische Trennung zwischen Moraltheologie und Moralphilosophie durch und wies einen klaren Einfluss beider Bereiche auf die höfische Morallehre des Mittelalters nach.¹⁰¹

Diese Ansicht schien zunächst auf durchwegs positive Resonanzen zu stoßen. Gegenstimmen formierten sich erst nachdem der Romanist E. R. **Curtius** an Ehrismanns Aufsatz starke Kritik übte. Curtius attackierte und demontierte schrittweise dessen Thesen, insbesondere die Annahme einer mittelalterlichen Moralphilosophie und –theologie, die, so Curtius, nichts weiter als ein Hirngespinnst sei. Die insistierte Verbindung zwischen Cicero und Aristoteles bezeichnete Curtius als fatal. In diesem Zusammenhang unterstellte er Ehrismann „Unkenntnis des lateinischen Mittelalters“ und warf ihm „flagrante Verfälschung“ der untersuchten Texte vor.¹⁰² Auch die Anhänger Ehrismanns waren vor Curtius’ Angriffen nicht sicher. Ihnen unterstellte er, die Rezeption Ehrismanns Lehren sei „ohne Prüfung ihrer Grundlagen vollzogen worden“. Seine Annahme eines Systems an ritterlichen Tugenden, dessen historische Wurzeln bis in die Antike reichen würden, wurde von Curtius ebenfalls entschieden abgelehnt. So erschien es ihm nicht zielführend, den ganzen Umkreis an ritterlichen Tugenden und Lebensideale „auf ein dürftiges Schema zu bringen und aus dem lateinischen Florileg abzuleiten“.¹⁰³

Derartig harte Kritik, vor allem der Vorwurf mangelnden interdisziplinären Verständnisses, rief natürlich viele Gegner auf die Barrikaden. Zwar wurde man sich bald bewusst, dass eine Neupositionierung in diesem Forschungsfeld dringend zu erfolgen hatte, von der vertrauten These eines Systems an ritterlichen

¹⁰⁰ **Ehrismann:** S. 6.

¹⁰¹ ebda: S. 3-10.

¹⁰² Vgl. **Curtius:** S. 125-128.

¹⁰³ ebda: S. 142.

Tugenden wollte man allerdings nicht so schnell ablassen. So waren in Folge zahlreiche Aufsätze unterschiedlichster Orientierung explizit diesem Thema gewidmet und entfachten eine anhaltende Diskussion unter den Mediävisten.¹⁰⁴

Aus heutiger Sicht besitzt Ehrismanns Arbeit immer noch eine gewisse Gültigkeit und wird von seinen Anhängern vehement verteidigt. Insbesondere den Bemühungen um eine interdisziplinäre Sichtweise kann der Respekt nicht versagt werden, gleichwohl man festhalten muss, dass Curtius' Kritik einer fehlerhaften Herangehensweise großteils zuzustimmen ist. Ehrismanns These, dass das ritterliche Bildungswesen auf den Grundpfeilern der antiken Ethik beruht und mit Hilfe einer Moralphilosophie ins Mittelalter überliefert wurde, ist weitläufig als widerlegt akzeptiert worden.¹⁰⁵ Für die Bestimmung des ritterlichen Verhaltenscodex müssen inzwischen auch andere Traditionszusammenhänge als nur die antiken Quellen herangezogen werden.

Weiters finden sich Fehler in dem Bestreben, die ritterlichen Tugenden einem System zu unterwerfen. Davon kann mittlerweile nicht mehr gesprochen werden. Es wäre dafür vonnöten, ein durchwegs homogenes Benennungsmuster vorzufinden. Fakt ist aber, dass von den Autoren des Mittelalters einzelne Ausdrücke, wie beispielsweise *staete*, *triuwe*, *minne* etc., kontextabhängig oft unterschiedlich gebraucht werden. Diese Uneinigkeit in der mittelalterlichen Literatur wird alleine schon im bereits besprochenen »Wälschen Gast« sichtbar, dessen Ethik ja auf verschiedensten Quellen basiert und dessen Tugendbegriffe häufig variieren.¹⁰⁶ Derartige Bedeutungsunterschiede lassen sich auch bei den höfischen Epikern ausfindig machen. Eine allgemeingültige Definition etwa des Wortes *minne* sucht man vergebens.¹⁰⁷ Somit scheint es nicht Ziel führend, von

¹⁰⁴ Auf nähere Ausführungen zu den einzelnen Kommentaren dieser langwierigen Debatte soll hier allerdings nicht eingegangen werden. Es sei an dieser Stelle auf Günter **Eifler** verwiesen, der sich in seinem 1970 veröffentlichten Sammelband »Ritterliches Tugendsystem« eben jenem Streit in ausführlicher Weise annimmt.

¹⁰⁵ Siehe dazu **Wentzlaff-Eggebert**: S. 167.

¹⁰⁶ **Ruff** spricht in diesem Zusammenhang von einer "terminologischen Unschärfe." So ist beispielweise *staete* in seiner Bedeutung ambivalent und wird auf dreierlei Arten gebraucht. Auch **Wentzlaff-Eggebert** sieht diese Abweichungen. Es kann als Beständigkeit im Guten (WG. 4345 ff.) definiert sein, ebenso reicht *unstaete* aber einmal von Wandelbarkeit über Wankelmut bis zu Unbeständigkeit (WG. 1849 f.). Auch eine Definition als Beständigkeit im Bösen ist möglich. Vgl. **Ruff**: S.69-70 und **Wentzlaff-Eggebert**: S. 173.

¹⁰⁷ Während Gottfried in seinem »Tristan« die Minne als positiv beschreibt, ist sie für den Hartmann der Gregoriuszählung in die Nähe der Sünde zu rücken. Des Weiteren ist die

einem unumstößlichen und verbindlich festgelegten Wertekatalog auszugehen, dem die gesamte mittelalterliche Literaturproduktion zugrunde gelegt werden kann. Bei aller genreübergreifenden Entsprechung sind die verwendeten Tugendsysteme im Kontext ihres jeweiligen Werkes eher unabhängig voneinander zu interpretieren.

3. Die höfischen Romane:

3.1. Der »Tristan«:

In einem zeitlich und literarisch nahe stehenden Umfeld zu den bisher besprochenen didaktischen Texten steht auch der »Tristan« des Gottfried von Strassburg, das erste epische Werk dieser Studie. Es reiht sich ebenso wie die zuvor behandelten Werke in die Epoche der Hochblüte der höfischen Literatur des beginnenden 13. Jahrhunderts ein, wobei angenommen wird, dass Gottfrieds Roman um 1210 gedichtet worden sein dürfte. Dieses relativ präzise Entstehungsdatum des »Tristan« lässt sich aufgrund der zahlreichen Exkurse fixieren, die Gottfried in die Handlung des Werkes implementiert hat. In ihnen, etwa der Szene der Schwertleite Tristans, kommentiert und kritisiert er Werke seiner Dichterkollegen, wie Hartmann von Aue, Walther von der Vogelweide oder Wolfram von Eschenbach.¹⁰⁸ Es zeigt sich, dass Gottfried über weit reichende literarische Kenntnisse verfügte und bestens vertraut war mit den Texten zeitgenössischer Autoren des Mittelalters. Dabei referiert er nicht nur über die Inhalte der ihm bekannte Romane, sondern sieht sich als eine Art „Kunstrichter, der jedes Werk auf seinen ästhetischen Wert zu prüfen weiß“. Aus diesen Stellungnahmen zur zeitgenössischen Literatur wird bereits die „besondere

Unterscheidung aus dem Minnesang zwischen Minne als Mittel der Verehrung und Minne als Ausübung der körperlichen Liebe hinlänglich bekannt.

¹⁰⁸ Besonders Letztgenannter musste sich heftige polemische Attacken gefallen lassen, deren Auslöser Gegensätze „hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als Dichter und ihre Auffassung von Dichtung“ waren. Von Seiten der Forschung wird daher angenommen, dass Gottfried mindestens einen Teil des Parzivals gekannt hatte und das Wolfram seinerseits „auf Gottfrieds Angriffe im »Willhalm« geantwortet habe“. Siehe dazu: **Weber/Hoffmann:** 17-22.

Gelehrsamkeit des Tristandichters“ ersichtlich.¹⁰⁹ Weitere Verbindungen zur Literatur des Mittelalters liefert uns Gottfried durch die im Prolog erfolgende Nennung der für seinen Roman relevanten Referenztexte, darunter hauptsächlich die französische Tristanerzählung des Thomas von Bretagne. Des Weiteren erklärt Gottfried, er habe sowohl *in beider hande buochen / walschen und latînen* (Tr. 148-149) nach der richtigen Version der Tristanerzählung gesucht. Diese habe er dann in einem bestimmten Buch, dessen Namen er allerdings nicht nennt, gefunden. Allen anderen Werken, die dieses Stoffgebiet behandeln, gesteht er zwar zu, mit guten Absichten verfasst worden zu sein, allerdings hätten sie *niht rehte [...] gelesen* (Tr. 147). Natürlich erfüllt der Prolog wie in anderen mittelhochdeutschen Dichtungen primär den Zweck, das Publikum in die Materie einzuführen und mit dem Sachverhalt der Erzählung vertraut zu machen.¹¹⁰ Gottfried verfolgt dabei aber auch noch ein anderes Ziel. Für ihn hat der Prolog außerdem die Funktion, sich für die Zuverlässigkeit seiner Quellen zu verbürgen, die Richtigkeit seiner Angaben zu belegen und sich von den anderen Versionen als einzig wahrer Tristanroman abzugrenzen. Er setzt dabei mit Sentenzen ein, die „weit ausgreifen ins Grundsätzliche und vom eigentlichen Erzählstoff sehr entfernt scheinen“, wobei er Themen behandelt wie *lop, leben, werlt, muoze, herze* und *minne*.¹¹¹ Dass er speziell der Minne dabei große Beachtung zukommen lässt unterstreicht er mit der Ankündigung, eine Liebesgeschichte erzählen zu wollen, die positive Wirkung auf die Leser ausüben soll.¹¹² Gottfried selbst widerspricht der verbreiteten Ansicht, dass der Konsum von Liebesgeschichten ein liebeskrankes Herz nur kränker mache (Tr. 103-105). Er wisse vielmehr aus eigener, leidvoller Erfahrung, *der edele senedaere / der minnet senediu maere* (Vgl. Tr. 119-122). Ähnlich wie Thomasin greift auch Gottfried auf das im Mittelalter beliebte rhetorische Stilmittel zurück, die Lektüre dieser Liebesgeschichte einer speziellen Lesergruppe zu widmen. Eine weitere Passage des Prologs unterstreicht diesen Umstand:

¹⁰⁹ **Jansen:** S. 17.

¹¹⁰ Dieses Faktum bestätigt auch eine Aussage **De Boors:** „Die wichtigsten Äußerungen des Dichters über seine Absichten werden wir naturgemäß in dem Prolog zu suchen haben, den er deutend und wegweisend seinem Werk vorausschickt“ (zitiert nach **Schöne:** S. 148).

¹¹¹ Vgl. **Schöne:** S. 154.

¹¹² Den besonderen Stellenwert der Minne stellt auch **Jupé** fest. Er betrachtet das Wesen der Minne sowohl als zentrales „Thema und Problem des Romans“ als auch als „zentrale Frage der Tristan-Forschung“. **Jupé:** S. 17.

*waz aber mîn lesen dô waere
von disem senemaere,
daz lege ich mîner willekür
allen edelen herzen vür,
daz sî dâ mite unmiëzic wesen.
ez ist in sêre guot gelesen. (Tr. 167-172)*

Waren es im »Wälschen Gast« speziell die Guten unter den Lesern, denen das Werk empfohlen wurde, sind es hier, wie Gottfried es ausdrückt, die *edlen herzen* (siehe auch Tr. 47), welche er zur Lektüre seiner Romans animiert.¹¹³ Was dadurch deutlich gemacht wird, ist, dass Lesen an sich gut ist und *wol lebende tugenden geben* kann (Tr. 176), folglich der Nutzen des Buchs als Medium für die Erziehung propagandiert wird. Auch das ist und bereits in ähnlicher Form im »Wälschen Gast« begegnet.

3.1.1. Die Bedeutung des Buchs bei Gottfried:

Dass Bücher als Medium zu Erziehungszwecken besonders tauglich sind, erfahren wir auch im weiteren Verlauf der Romanhandlung. Nach dem Tod seiner Eltern wird der neugeborene Tristan, zum Schutz vor seinen Feinden, mit Hilfe einer fingierten Niederkunft der Verantwortung seiner zukünftigen Zieheltern, dem Marschall Rual und dessen Gattin, übergeben. Der folgende Teil thematisiert ausführlich die Erziehung des jungen Helden. Gerade erst sieben Jahre alt, wird Tristan einem *wîsen man* übergeben, eine Figur, deren Funktion sich bereits aus den Lehrdichtungen erschlossen hat (Querverweis). Dieser unterweist den Knaben in mehreren Fremdsprachen (Tr. 2061-2063). Auch den Umgang mit *ieglichem seitenspil* (Tr. 2096) soll er erlernen. Das wichtigste Element seiner Ausbildung, und hierauf verweist der Text explizit, ist aber das Studium von Büchern:

¹¹³ Es muss erwähnt werden, dass das mhd. Wort *edel* normalerweise gleichzusetzen wird mit „von adeliger Geburt“, von Gottfried „allerdings „auf das Geistige übertragen“ wird, „ohne dass die edle Gesinnung als Ausfluss des Geburtsadels betrachtet wird“. Im Kontext seines Werkes steht *edel* hingegen für „ein verfeinertes Empfinden, eine Vertiefung des Gefühlslebens“ (Siehe **Jansen**: S. 34-35). Offensichtlich erwartet Gottfried diesen Zugang von seinen Lesern, wodurch er klar das Umfeld seiner Leserschaft einzugrenzen versucht. Er verschreibt sich aber auch selber diesem Prinzip der exakten Schilderung seelischer Zustände. Oftmals in seinem Roman gewährt er deshalb tiefe Einblicke in die Gedankenwelt seiner Protagonisten. Vorallem der Prolog ist von solchen „reflektierenden Partien“ durchzogen, die „ihn aus dem Ganzen des Epos so entschieden herausheben“ (**Schöne**: S.147).

*und daz er aber al zehant
der buoche lêre an vienge
und den ouch mite gienge
vor aller slahte lêre. (Tr. 2064-2067)*

Und der junge Tristan betreibt seine Studien ohne Unterlass und mit großem Eifer:

*[...] dô er ir began,
dô leite er sînen sin daran
und sînen vlîz sô sêre,
daz er der buoche mêre
gelernete in sô kurzer zît
danne ie kein kint ê oder sît. (Tr. 2087-2092)*

Darüber welche Art von Büchern der Knabe nun liest, seien es wissenschaftliche Texte, geistliche Traktate oder epische Dichtungen, informiert uns Gottfried nicht näher. Ginge es nach Thomasin von Zerklare, wäre es wohl *âventiure*, die für Kinder am besten geeignete Gattung. Gottfried spezifiziert diesbezüglich aber nicht näher.

In Folge stellt sich nun die berechtigte Frage, wie bedeutend für die Autoren des Mittelalters generell der Einfluss von Büchern auf die Erziehung des Nachwuchses war. Gottfried selbst macht, wie wir anhand des Prologs sehen konnten, an mehreren Stellen auf die Wichtigkeit der Kenntnis von Literatur aufmerksam. Dies passiert aber nicht nur auf direktem, sondern auch auf indirektem Weg, beispielsweise indem er seinem Protagonisten durch dessen Bildung gewisse Vorteile zugesteht. Als Tristan im Zweikampf mit Morold eine schwere Vergiftung erleidet, ist er gezwungen in die Hauptstadt des Feindes zu reisen, um von der Königin selbst, der Schwester des durch seine Hand Erschlagenen, Heilung zu finden. Dank seines perfekten höfischen Benehmens, seines Saitenspiels, sowie seines umfangreichen Wissens vermag Tristan, sich als Spielmann auszugeben und problemlos Zugang zum irischen Hof zu verschaffen. Als Ausgleich für sein Überleben nötigt ihn die Königin jedoch, ihrer Tochter Isolde Unterricht in höfischem Verhalten zu erteilen. Und erst nachdem er der Königin versichert, er habe genug Bücher gelesen, um ihre Tochter unterrichten

zu können, willigt sie ein, sein Leben zu retten.¹¹⁴ Er verdankt sein Überleben somit seinen geistigen Studien, dem dadurch erworbenen Wissen und der Fähigkeit, dieses anzuwenden und weiterzugeben.

Es mag nun erstaunen, dass dieser hohe Stellenwert der theoretischer Bildung, verglichen mit anderen Romanen der höfischen Literatur des Mittelalters, eher den „charakteristischen Merkmalen eines Kleriker-Romans“ entspricht, als denen eines typischen Rittergedichtes.¹¹⁵

3.1.2. Tristan: Kaufmann, Hofkleriker, Spielmann und Ritter:

An diesem Punkt muss noch einmal kurz auf die Rolle des Hofklerikers eingegangen werden. Wie an anderer Stelle bereits besprochen, handelt es sich bei dem *clericus* um eine der wichtigsten Instanzen des mittelalterlichen Hofes, gerade wenn es darum geht, für die Entstehung eines ideologischen Überbaus des Rittertums entscheidende Impulse zu liefern.¹¹⁶ Voraussetzung dafür war neben der Kenntnis der christlichen Werte auch eine Vertrautheit mit dem weltlichen Leben am Hof – verbunden mit der Beherrschung sämtlicher höfischer Umgangsformen und Tätigkeiten. **Jaeger** meint nun in Tristan die literarische Verkörperung eines solchen Hofklerikers auszumachen und in seiner Erziehung, seinen *schoenen siten*, die „Fertigkeiten des Hofmannes, nicht des Ritters“ zu erblicken. Es seien, so **Jaeger** weiter, die „klerikalen, höfischen Werte, die diesem Roman die Basis für den Charakter liefern und die ritterlichen Werte bei weitem an Bedeutung übertreffen“. Zur Untermauerung dieser These zieht **Jaeger** den Vergleich mit den Viten des Otto von Bamberg heran. Er zeigt zahlreiche Parallelen auf, beispielsweise die beiden gemeinsame Rolle als stellvertretender Adoptivsohn des Königs, die Erziehung im Ausland und die Eleganz ihres Auftretens.¹¹⁷ Tatsächlich weist Tristan eine vielschichtige Begabung in sämtlichen den Hof betreffenden Bereichen auf, welche er zu Beginn des

¹¹⁴ *ich hân der buoche gelesen / in der mâze und alsô vil, / daz ich mir getrûwen wil, / ich gediene iu wol ze danke an ir.* (Tr. 7870-7873)

¹¹⁵ Vgl. **Jansen**: S. 16.

¹¹⁶ *Clericus* ist im mittelalterlichen Sinne durchaus nicht mit »Geistlicher« identisch. Diese Bezeichnung trifft auch auf Absolventen einer Dom- oder Klosterschule zu, die in Folge eine weltliche Karriere angestrebt haben. **Weber/Hoffmann**: S. 7.

¹¹⁷ Vgl. **Jaeger** (2001): S. 147-154.

»Tristan« demonstriert. So schildert uns Gottfried, dass er neben Mehrsprachigkeit auch in musikalischem Spiel ausgebildet wurde, umfangreiche Literaturkenntnisse besitzt, sowie in hohem Maß über ausgeprägte, höfische Umgangsformen verfügt und sogar die Kunstgriffe des Jägerhandwerks beherrscht. All diese Fähigkeiten weiß er an vielen Stellen zu demonstrieren weiß. Diese Übereinstimmung der Lebensfakten beider Figuren, realer wie fiktiver, sowie deren für das Amt des Hofklerikers erforderliche Ausbildung, lässt **Jaeger** zu dem Schluss kommen, Gottfried habe „die Ikonographie des Hofklerikers, so wie sie auch in den Viten dargestellt ist, auf die Gestalt des Tristan übertragen“. ¹¹⁸ Sofern man zur Untermauerung dieser Aussage vorwiegend den ersten Teil des Tristans hernimmt, speziell den Auftritt an Markes Hof, in dessen Verlauf der Jüngling die anwesende Hofgesellschaft mit perfektem höfischem Verhalten zu beeindrucken versteht, wäre dieser Ansicht generell zuzustimmen. Was **Jaeger** allerdings nicht zu beachten scheint, ist, dass der junge Tristan an Markes Hof inkognito auftritt, sprich seine wahre Identität der anwesenden Gesellschaft mit Absicht verschweigt. Seine alternativen Identitäten, die des Kaufmanns, des Jagdmeisters und des Hofmusikers, haben, wie wir dabei aber nicht übersehen dürfen, nur Tarn- und Schutzfunktion, die der bedachte Jüngling je nach Situation beliebig einzusetzen vermag. ¹¹⁹ Eventuelle Übereinstimmungen mit dem Amt eines Hofmannes sind daher auf eine beabsichtigte Täuschung Tristans zurückzuführen, der seine wahre ritterliche Abstammung, soweit ihm zu diesem Zeitpunkt bekannt, bewusst im Verborgenen hält. So ist Tristans Künstlertum, wie **Mohr** es formuliert, berechnend und „von vornherein auf absichtliche Wirkung eingestellt“. Der ihm anhaftende „Schein des Natürlichen und Spontanen“ sei dabei aber immer nur gespielt. ¹²⁰

Eine andere Erklärung für das enge Verhältnis Tristans zur klerikalen Welt sieht **Jansen** in der Verbindung zum eigenen Stand des Autors. Gottfried, in dem sie einen Kleriker vermutet, habe „in der Schilderung des Pfaffen“ an Isoldes Hof „eine Art Selbstbildnis“ angefertigt. Außerdem teile er mit dem Helden selbst „seine sprachlichen Kenntnisse, seine Bekanntschaft mit dem Harfenspiel und mit

¹¹⁸ ebda: S. 148.

¹¹⁹ *Tristan der was vil wol bedâht / und sinnesam von sînen tagen, / er begunde in vremdiu maere sagen:* (Tr. 2692-2694).

¹²⁰ **Mohr**: S. 256.

anderen Instrumenten und mit dem Schachspiel“. Es würden sich hingegen nirgends Belege für „die Freude am Waffenspiel und in den wenigen Beschreibungen von Gefechten nicht die Erwähnung eines einzigen Kampfeskunstbegriffs“ finden.¹²¹ Jansens Arbeit mag zugegeben schon etwas in die Jahre gekommen sein, grundsätzlich scheint sie an ihrer Richtigkeit aber nichts eingebüßt zu haben. Die Frage nach Gottfrieds Stand etwa konnte noch immer nicht gänzlich geklärt werden. Ob er nun ein Geistlicher, Laie, oder ein Beamter war, wird „auch in der neuen Forschung konträr beantwortet“.¹²² Nachdrücklich muss allerdings betont werden, dass Gottfried, war er auch kein Geistlicher, doch immer noch Kleriker gewesen sein kann. Mit Sicherheit, davon darf ausgegangen werden, war der Autor mit den höfischen Gebräuchen bestens vertraut. Gleichzeitig war er selber aber kein Angehöriger des Ritterstandes, was ihn von vielen seiner Dichterkollegen, wie Wolfram oder Hartmann, unterscheidet. Dieser Umstand hinterlässt seinen Spuren auch im »Tristan«, denn in seiner Erzählung spiegelt sich eine Gottfrieds Stand entsprechende, bewusste Abgrenzung zum Rittertum wieder. Faktisch „allem spezifisch Ritterlichen gegenüber ablehnend, zum mindestens teilnahmslos“, ist Gottfried an der Vollendung der höfischen Kultur selbst im gleichen Moment aber äußerst interessiert. In einer Reihe von Änderungen zu seiner französischen Vorlage versucht er sogar, „das Idealbild höfischer Kultur in seinem Roman an Feinheit noch zu überbieten“.¹²³ Jedoch nicht ohne eine markant bürgerliche Note mit einzuarbeiten. Argumente, die diesen Sachverhalt bestätigen, finden sich auch bei **Raab**. Bildung habe „je nach Klassenzugehörigkeit eine unterschiedliche Funktion“ inne. Während der Feudaladel sich als eine Geburtsklasse definiert, deren „Zugehörigkeit [...] nicht durch die persönliche Anstrengung des Einzelnen bestimmt“ ist, widerspricht Gottfried mit dem Beispiel Tristans dieser Idee einer „in der Feudalliteratur dargestellten Gesellschaft, in der man seine feste Position durch Geburt erlangt“.¹²⁴ Denn Tristans Aufstieg und persönlicher Erfolg an Markes Hof ereignet sich vor der Offenlegung seines familiären Hintergrunds und basiert auf dem Einsatz besonderer, eigens erlernter Fähigkeiten. Das wiederum sei ein Kennzeichen des Bürgertums, denn während Aneignung von Bildung in

¹²¹ Vgl. **Jansen**: S. 11.

¹²² **Weber/Hoffmann**: S. 6.

¹²³ **Ranke**: S. 177 und S. 187.

¹²⁴ Siehe **Raab**: S. 59 und 69.

der höfischen Kultur „dem Erlernen eines Gesellschaftsspiels und Zeitvertreibe gleichkommt, stellt sie in der bürgerlichen Gesellschaft eine Notwendigkeit dar“.¹²⁵ In dieser Ansicht ließe sich ohne weiteres eine Bestätigung Gottfrieds zugunsten des Bürgertums, dem er vermutlich selber zuzurechnen war, und eine Ablehnung der adeligen Kultur festmachen.

Dennoch, so detailliert das höfische Leben abseits des ritterlichen Alltags geschildert wird, so wenig Gottfrieds Werk in Form und Inhalt den Dichtungen seiner ritterlichen Zeitgenossen entspricht, so sehr auch autobiografische, klerikale Züge teilweise auszumachen sein mögen, darf man doch nicht übersehen, dass wir mit Tristan selbst keinen Kleriker, sondern einen Ritter vor uns haben. Denn spätestens ab der Enthüllung seiner wahren Identität durch seinen Ziehvater Rual, folgt Tristan konsequent dem höfisch-adeligen Erbe seines Vaters und beginnt, seinen sozialen Status ausschließlich über den Ruhm, den er in ritterlichen Auseinandersetzungen gewinnt, zu definieren. Parallelen zu einem Hofkleriker sind nur mehr dann zu sehen, wenn er sich zur Lösung eines Problems einer Tarnung bedient. Als adäquates Beispiel hierfür dient etwa der erzwungenen Dienst als Erzieher der jungen Isolde. Souverän vermag Tristan auch diese Aufgabe zu meistern, wobei er sich, um seine Ziele gefahrlos zu erreichen, erneut der List besinnt, gekonnt Alternativpersönlichkeiten anzunehmen.¹²⁶ Dass es ihm gelingt, sich zuerst als Kaufmann auszugeben, dann als Spielmann zu überzeugen und anschließend ohne Schwierigkeiten in die Rolle des Hofklerikers überzuwechseln, ist prinzipiell auf seine hervorragende Ausbildung zurückzuführen. Dabei übertrifft er sogar den eigentlich als Lehrer fungierenden *pfaffen* (TR. 7697) bei Weitem, der die junge Isolde viele Jahre in *beidiu buoch und seitenspil* (TR. 7727) unterrichtet hat. Diese Szene ist kein Einzelfall. Auch der Harfenmeister an Markes Hof muss Tristans musikalische Überlegenheit verblüfft anerkennen.¹²⁷ Egal ob er nun an der Harfe oder der Feder, Tristan kann in seinen Rollen nicht nur überzeugen, es gelingt ihm stets, seine professionelleren Kontrahenten dabei noch zu übertreffen. Mit „virtuoser

¹²⁵ ebda: S. 61.

¹²⁶ **Mohr** sieht diesen Drang zum „dauernden Rollenspiel“ in enger Verbindung zu Tristans „innerem Künstlertum“. So benutze er das Talent der Verstellungen nicht nur in Situationen der Not, dieses entspringe „ebenso sehr einem reinen Spieltrieb“. Ab dem Zeitpunkt des Ehebruchs mit Isolde „dienen ihm [...] alle *liste*, deren der spielmännische Künstler fähig ist, [...] einzig dazu, ihre Liebe gegen die Gesellschaft zu verteidigen und zu schützen“. Vgl. **Mohr**: S. 263-267.

¹²⁷ *den harpfete er sô schône / und gie den noten sô rehte mite / nâch rehte meisterlichem site, / daz es den harpfaer wunder nam.* (Tr. 3618-3621)

Anpassungsfähigkeit“ gelingt es dem Helden somit „in wechselnden gesellschaftlichen Kontexten ein neues Rollenverhalten, ein gewandeltes Selbstverständnis“ aufzubauen und dieses beliebig lange aufrecht zu erhalten. Die diesem Motiv der Verkleidung anhaftende Perfektion in der Ausübung der verschiedensten Rollen, sei es nun die glaubwürdige Vortäuschung des Kaufmannmetiers, die Demonstration von komplexen Jagdkünsten, das meisterhafte Spiel als Musikers oder das enorme Wissen eines Hofklerikers ist dabei ein zentrales Motiv, das die gesamte Struktur des Romans durchzieht und „einen Leitfaden der Konzeption von Gottfrieds Hauptfigur erkennen“ lässt.¹²⁸

3.1.3. Die ritterliche Identität zwischen drei Vätern:

Doch nicht nur in seinen ‚Nebenrollen‘ ist Tristan als ein Universalgenie zu bezeichnen. Auch in seiner Hauptfunktion als Ritter weiß sich der junge Königssohn durch eindrucksvolle Fähigkeiten zu behaupten. Morgan, den kampferprobten Erzfeind seines Vaters, vermag der noch unerfahrene Streiter zwar in erster Linie aufgrund einer erneuten List brutal zu erschlagen, die darauf folgende Konfrontation mit dessen Anhängern wird jedoch auf ritterlich-blutige Weise ausgetragen und Tristan demonstriert, dass er auch gegen eine Übermacht eine gute Figur macht. Wobei es ihm, trotz heldenhaftem Kampf, ohne das Eingreifen Ruals nicht gelingen würde, sich gegen das feindliche Heer schlussendlich durchzusetzen. Auch gegen Markes Widersacher, den Iren Morold, der als starker und unbezwingbarer Kämpfer gilt, kann sich der junge Tristan erfolgreich behaupten. Und zu guter Letzt erlegt er sogar einen ausgewachsenen Drachen. Es muss daher angenommen werden, dass Tristan in seiner Jugend neben der höfischen Unterweisung auch eine in kriegerischer Hinsicht hervorragende Ausbildung genossen hat. Von Gottfried erfahren wir dazu eher beiläufig, dass der Knabe neben künstlerischen und höfischen Fähigkeiten auch *mit dem schilte und mit dem sper / behedeclîche rîten* (Tr. 2104-2105) und *wol schirmen, starke ringen* (Tr. 2113) erlernte. Eine Grundausbildung hat der Junge also erhalten, wenngleich dieser sichtlich nicht viel Bedeutung beigemessen

¹²⁸ Beide Zitate siehe **Huber**: S.56.

wurde.¹²⁹ Über ausreichende Kampfpraxis kann er aber nicht verfügt haben, denn Gottfried gewährt uns keinerlei Belege für ritterliche Auseinandersetzungen in seiner Jugend. Diesbezüglich gesteht auch Tristan selbst seinem Gegenüber Morold gravierende Defizite ein:

*an muote und an der crefte
und bin ze ritterschefte
nicht alsô kürbaere,
als uns nu nôt waere. (Tr. 6178-6182)*

Dem zum Trotze bezwingt er den überlegen scheinenden Hünen in beinahe souveräner Manier. Wir müssen uns deshalb die Frage stellen, woher nun diese intuitive Perfektion im Umgang mit den Waffen kommt. Kann diese Universalität, sowohl im künstlerischen als auch im ritterlichen Bereich ausschließlich auf seine Ausbildung zurückzuführen sein? Der Autor selbst gewährt dem Leser darauf eine Antwort, wenngleich eine etwas kryptische. In Bezug auf Tristans früh beginnendes Geistesstudium meint Gottfried zunächst:

*daz was sîn êrstiu kêre
ûz sîner vrîheite (Tr. 2068-2069)*

Im weiteren Verlauf wiederholt er diese vage Aussage, nicht ohne sie dieses Mal zu konkretisieren:

*[...] in sîner êrsten vrîheit
wart al sîn vrîheit hin geleit.
der buoche lêre und ir getwanc
was sîner sorgen anevanc (Tr. 2083-2086)*

Wurde Tristans hohes Ausmaß an Bildung auf die Gesamtheit des Werkes gesehen als vorteilhaft beschrieben, markiert diese Textstelle, die sich gegen eine erzwungene Beschäftigung mit Wissenschaft ausspricht, doch eine interessante Abweichung zum grundsätzlichen Konzept des Romans. Wie kann diese, in Hinblick auf Gottfrieds eigene Literaturbewandtnis und seinem anzunehmenden Status als Kleriker überraschend negative Meinung, die förmlich einer Ablehnung

¹²⁹ So wird die Ausbildung im Zweikampf erst erwähnt, „nachdem Gottfried geschildert hat, dass Tristan Fremdsprachen gelernt, gereist ist, Bücher gelesen hat, Seitenspiel gelernt hat“, wobei man sich freilich „eine andere Reihenfolge“ erwarten hätten können. Siehe **Raab**: S. 62.

der frühkindlichen Buchlektüre gleicht, nun verstanden werden? Friedrich **Ranke** interpretiert die Ausführungen Gottfrieds zu Tristans Ausbildung als einen „schmerzlich stimmungsvollen Rückblick auf die eigene bittere Schulerfahrung“ des Autors. Es sei der Zwang der Bücher, der sich dabei „wie ein Raureif [...] auf die Blüte der kindlichen, freien Jugendfreuden des Knabe“ lege.¹³⁰ Eine dem entsprechende Vermutung wagt auch Hugo **Bekker**, erwägend, ob „the emphasis on the cares that come with rigorous training is due to personal experience“. Diese These der Annahme eines autobiografischen Zugangs ist wohl eher spekulativ als verifizierbar, denn Fakt ist, so **Bekker**, „that the narrator applies his statements to Tristan and thus forces us to take account of them within the limits of his narrative structure“.¹³¹ Und innerhalb dieser begrenzt interpretierbaren Passage, in der uns keine direkten moralischen Reflexionen des Knaben gewährt werden, ist nicht klar ersichtlich, worin genau dieser von Gottfried proklamierte Freiheitsverlust bestehen könnte. Der junge Tristan selbst scheint diese Einengung seines persönlichen Freiraumes jedenfalls nicht wahrzunehmen, zumindest nicht in diesen ersten Jahren seiner höfischen Ausbildung. Erst an späterer Stelle des Romans, nach Aufdeckung seiner wahren Identität am Hof Markes, beginnt Tristan sich über die Natur dieser entzogenen Freiheit klarer zu werden und die Art seiner Ausbildung zu bedauern. Seine Erziehung in Hinblick auf die ihm unbekannt ritterliche Abstammung bewertend, meint Tristan:

*wan ritterschaft, âlso man seit,
 diu muoz ie von der kintheit
 nehmen ir anege
 oder sî wirt selten strenge.
 daz ich mîn unversuohte jugent
 ûf werdekeit unde ûf tugend
 so rehte selten g'üebet hân
 daz ist vil sêre missetân
 und hân es an mich selben haz. (Tr. 4417-4425)*

Tristan, der sich bis dato in der Rolle des Hofklerikers wohl gefühlt zu haben scheint, beginnt, nun da er sich seines neuen sozialen Standes bewusst ist, sein bisheriges Leben auf die Waagschale zu legen. Nunmehr spürt er die Verpflichtung, die dieses väterlich-ritterliche Erbe mit sich bringt und er bedauert,

¹³⁰ **Ranke:** S. 190-191.

¹³¹ **Bekker:** S. 43.

sich nicht schon früher seiner Abstammung entsprechend verhalten zu haben. Die aufgrund seiner Spezialisierung auf geistige Studien erfolgte Vernachlässigung der ritterlichen Betätigung sieht er als großen Fehler an, denn wie ihm aus Büchern bekannt ist, weiß er:

*daz êre will des lîbes nôt.
gemach daz ist der êren tôt,
dâ man's ze lange und ouch ze vil
in der kintheite pflegen will.* (Tr. 4431-4434)

Selbstverständlich wurde das Ritterliche nicht gänzlich aus Tristans Erziehung ausgeklammert, denn „er wäre wohl kein vollkommenes Mitglied der Gesellschaft, wenn Waffenübung und Waffentat fehlten“. Gottfried, der „die ritterlich-kriegerische Komponente [mit Vorliebe] zugunsten höfisch-gesellschaftlicher Geschliffenheit und Bildung zurückdrängt“, kommt nicht umhin, zumindest eine grundlegende Kampfausbildung zu erwähnen.¹³² Diese steht aber weder im Vordergrund der höfischen Erziehung, noch scheint der Knabe selber großen Wert darauf zu legen. Es bedarf zuerst der Aufdeckung seiner wahren Identität, um sich überhaupt für das ritterliche Spiel zu interessieren. Das Verhältnis zu seinem biologischen Vater und dem Ziehvater spielt dabei eine entscheidende Rolle, immerhin kannte Tristan seine leiblichen Eltern nicht. Durch diese Unkenntnis gelingt es Rual, als glaubwürdige, stellvertretende Erziehungsautorität aufzutreten.¹³³ In der Annahme, dieser wäre sein leiblicher Vater, integrierte Tristan dessen Lehren und Verhaltensweisen in den eigenen Charakter, ohne sich vorerst seiner wahren familiären Anlagen zunächst bewusst zu sein. Hierin findet sich auch eine mögliche Begründung für Tristans Begeisterung für die Bücher und dem Hang zum Leben als Künstler und Hofkleriker, denn aus seiner Sicht folgt er den Werten des vermeintlichen Vaters. Der Begriff des Freiheitsverlusts, der im Kontext von Tristans Ausbildung verwendet wurde, wird dadurch auch erklärbar. Nunmehr verständlich ist jedenfalls, dass Gottfried keinerlei Intention besaß, das Studium von Büchern als Medium für Kindeserziehung pauschal zu kritisieren. Im Gegenteil, denn

¹³² De Boor: S. 41.

¹³³ Dass Rual auch vom Erzähler konsequent in als Vater bezeichnet wird – **Zotz** zählt insgesamt 35 Nennungen, die sich auf Rual beziehen (**Zotz**: S. 97) – unterstreicht dessen Rolle als legitime, stellvertretende Vaterinstanz.

wiederholt unterstreicht er ja die Vorteile, die Tristan später aus diesen Lehren ziehen kann. Nur ist diese Art von Erziehung grundsätzlich nicht mit dem ihm eigentlich vorprogrammierten Lebensweg kompatibel und passiert entgegen seiner natürlichen Veranlagung. Die ihm inhärente Berufung zum Rittertum muss durch Aufdeckung seiner wahren Identität zunächst freigelegt werden. Erst die Kenntnis seines wahren Vaters ermöglicht es Tristan, sein bis dato rein höfisch-klerikales Verhalten abzulegen und in das eines Ritters zu transformieren. Gleichzeitig stürzt ihn die Kenntnis seiner wahren Herkunft aber in eine Identitätskrise. Gegenüber Rual merkt er an, nun da er ihm mitgeteilt habe, sein wahrer *vater der sî lange erslagen*, müsse er fortan *âne vater sîn* (Tr. 4368-70), obwohl er prinzipiell zwei Väter gewonnen hätte. Rual entgegnet, er habe nicht nur in ihm, sondern auch in Marke einen Vater vor sich und weist ihn ausdrücklich darauf hin:

*jâ bistu von der künfte mîn
werder, dan du wândest sîn,
und bist ir g'êret iemer mê
und hâst doch zwêne veter als ê,
hie mînen hêrren unde mich.* (Tr. 4381-85)

Tristan besitzt somit drei Väter, oder exakter, drei verschiedene Personen, die in der Vaterrolle agieren. Dabei hat jede der Personen eine andere Funktion. Rual übernimmt die Instanz des Erziehers, Marke die des rechtlichen Vormundes und monetären Gönners und Rivalin ist für die Vererbung der genetischen Merkmale verantwortlich. Von **Jaeger** wird diese Annahme bestätigt. „While it is true that Tristan has received physical beauty from Rivalin (707ff.), all the other attainments that contribute to excellence of lip come to him through the ministering of Rual”.¹³⁴ Mit der Figur des Tristans haben wir somit einen komplexen Mischcharakter vor uns, in der Christoph **Huber** eine „prädestinativ angelegte Schicksalsfigur“ ausmacht, die erst aufarbeiten muss, was von den leiblichen Eltern angelegt und verschuldet wurde. Diese „genealogische Hypothek“, wie er es formuliert, erhalte auf diese Weise ein „über einen typologischen Spiegel und ein inneres Erbe hinaus motivierendes Gewicht“ und

¹³⁴ **Jaeger** (1977): S. 45.

prägen das im weiteren Verlauf demonstrierte Verhalten Tristans.¹³⁵ In enger Verbindung zu diesen „relationships between sons and fathers“ kann auch das in Tristan instinktiv dominant werdende Streben nach *âventiure* gesehen werden, wobei die „motivation for the undertaking [of wild adventures]“ sowohl politisch-rechtlicher als auch persönlicher Natur ist.¹³⁶ Die ritterliche Initialzündung und erste Bewährungsprobe ist dabei die Auseinandersetzung mit Morgan, die in erster Linie auf dem Bedürfnis basiert, seinen leiblichen Vater zu rächen, die von ihm verursachte Schuld zu tilgen und die Familienehre wiederherzustellen.¹³⁷ Ein weiterer Motivationsgrund ist aber auch, das materielle Erbe zu ordnen, wobei Gottfried „die Exposition der Rechtsverhältnisse und der Abwicklung der Rechtsakte in ihrer genauen Terminologie“ beachtet.¹³⁸ Den Hinweisen Markes zum Trotz, so zu handeln wie *dir dîn vater lêre gebe* (Tr. 5141) – wobei er sich wohlgerne auf die zur Vorsicht tendierende Erziehung Ruals bezieht und nicht auf die vorschnell agierende Art Riwalins – erliegt der junge Ritter den Provokationen seines Feindes und ermordet seinen Gegner ohne ritterliche Kampfansage, anstatt den Disput, wie es ihm Rual riet (Tr. 5555-56), auf diplomatischem Wege zu lösen. Ohne sich die prekären Umstände der Situation in der er sich befindet vor Augen zu halten, und sich dem angeborenen *uebermuot* seines leiblichen Vaters unbedacht auszusetzen, provoziert der junge Ritter einen Konflikt, dessen Überleben er einzig dem Eingreifen seines Ziehvaters verdankt, der den Jüngling aus den Fängen der übermächtigen, feindlichen Horden zu retten vermag. **Jaeger** sieht in dieser Kampfszene ein „allegorical statement of the function of the first two »fathers«“. Er stellt fest, dass „unshaped, unmoderated virtue drives a man to rash acts were it not that prudence, moderation gained from education comes to man’s aid“.¹³⁹ Damit verbunden sehen wir auch die Unvereinbarkeit der beiden Vaterinstanzen. Denn ohne sich dessen bewusst zu sein, verhält sich Tristan auf instinktiver Ebene wie sein heißblütiger Vater und

¹³⁵ **Huber:** S. 55-57.

¹³⁶ **Jaeger** (1977): S. 44.

¹³⁷ „Parallel und kontrastiv dazu“ verläuft auch die Konfrontation mit Morold, denn auch hier ist „eine Vater-Schuld zu begleichen“ (Huber: S. 66), wenngleich hier Marke als zu rächender Vater auftritt. Wie in der Auseinandersetzung mit Morgan wird der Konflikt, obwohl Morold mehrfach eine diplomatische Lösung anbietet, auf blutigem Wege gelöst. Es scheint, als wäre es unumgänglich, dass „men who disturb the relationship between son and father are gruesomely slaughtered“ (**Jaeger** (1977): S. 44.)

¹³⁸ **Huber:** S. 66.

¹³⁹ **Jaeger** (1977): S. 45.

widerspricht dadurch dem bis dato nachgeefferten Vorbild Ruals. Erstaunt sehen wir, dass der sonst so vorsichtige Tristan, dessen bisheriges Verhalten ganz dem des bedachten Adoptivvaters entsprach, in dem Bedürfnis die Vaterschuld zu begleichen, der Haltung Riwalins folgt und sich in seiner Unbedachtsamkeit dem *uebermuot* hingibt und beinahe denselben Fehler begeht, der schlussendlich den Tod des Vaters verursachte.

Exkurs 3: Das Verhältnis von *art* und *zuht*.

Es ist offensichtlich, dass mit der Neubesetzung der Vaterrolle eine automatische Übernahme der väterlichen Eigenschaften Hand in Hand zu gehen scheint. Es sind folglich nicht nur die physischen Attribute, die sich auf den Nachwuchs vererben, sondern auch die Wesenszüge und Fertigkeiten. Diese Annahme wird auch von **Schultz** belegt.¹⁴⁰ Wie sonst sollte Tristans Perfektion im Umgang mit den Waffen, wie er es in der Zweikampfszene mit Morold demonstriert, verstanden werden, als ein Teil seiner genetischen Veranlagung, die ihm durch das Erbe seiner Eltern zuteil wurde.

Widmen wir uns aber zunächst ausschließlich den körperlichen Merkmalen. Die Tatsache, dass in der Vorstellungswelt des Mittelalters körperliche Makellosigkeit mit adeliger Abstammung gleichgesetzt wurde, ist bereits erwähnt worden. Besonders in den höfischen Romanen stoßen wir häufig auf Textstellen, die dieses apodiktische Verhältnis von Geburt und Adel belegen. Bleiben wir vorerst noch bei Gottfried und seinem »Tristan«. An mehreren Stellen dieses Werkes wird die Verbindung von angeborener Schönheit und adeliger Abstammung betont. Einen deutlichen Beleg finden wir beispielsweise in der Szene, als Isolde, Tristans wahre ritterliche Abstammung noch unbekannt, Gott anklagt, es sei doch ein Verlust, dass Tristan, *dirre hêrliche man, / an den du solhe saelekeit lîbes halben hâst getan* als Kaufmann sein Dasein fristen muss, wo ihm doch *ein rîche dienen sollte* oder *ein lant, / des dinc alsô waere gewant*. So habe er ihm *dem lîbe ein ungelîchez leben* gegeben (Vgl. Tr. 10009-10032). An diesen Gedankengängen

¹⁴⁰ „MHG writers [...] believe children inherit very specific physical traits as well as very particular skills and virtues”. **Schultz**: S. 56.

wird klar ersichtlich, dass im Mittelalter körperliche Perfektion förmlich als Legitimationsanspruch für Herrschaft verstanden wurde. Auch im »Gregorius«, des Hartmann von Aue, den wir in Folge näher behandeln werden, findet sich eine dementsprechende Stelle. Hier sind es ebenfalls die Außenstehenden, die sich bei der Betrachtung des vermeintlichen Fischerjungen eingestehen müssen, dass noch nie ein Jüngling geboren worden sei, der so reich an glückhaften Gaben war. Und so lamentieren die Fischer, dass:

*ez waere harte schedelich
daz man in niht mähte
geprüsen von geslähte,
und jâhen des ze staete,
ob erz an gebürte haete,
sô waere wol ein rîche lant
ze sîner vrümecheit bewant.* (Gr. 1278-12884)

Es ist dabei aber nicht nur körperliche Schönheit, welche mit nobler Geburt gleichgesetzt wird. Auch ritterliches Benehmen und eine tugendhafte Geisteshaltung sind Bestandteile dieser biologischen Prägung, welche als ein Nachweis für adelige Abstammung gelten. Im Falle Tristans haben demgemäß seine „außergewöhnliche Fähigkeiten, das formvollendete Auftreten, die vornehme Gesinnung“ ihren Ursprung im adeligen Erbe seiner Eltern, wobei diese „von Gottfried ohne Ausnahme durch die Aufdeckung der Geburt seiner Protagonisten auch dort verankert“ werden.¹⁴¹ Seine Überlegenheit in allen höfischen und vor allem ritterlichen Betätigungen ist folglich nicht nur auf seine hervorragende Ausbildung in den Jugendjahren zurückzuführen, als vielmehr auch der Dominanz seiner Gene zuzuschreiben.¹⁴²

Beispiele für die Annahme einer genetischen Weitergabe außergewöhnlichen Verhaltens und nobler Merkmale sind auch im klerikalen Umfeld auffindbar und markieren demzufolge einen weiteren Beleg für die Verbindung zwischen den Ansichten von weltlicher- und religiöser Dichtung. Der konkrete Fall betrifft die »Vitae episcoporum«, die Lebensläufe von Bischofsanwärtern. Diesbezüglich schreibt **Jaeger**, dass es für die Erlangung dieser hohen Würde nebst

¹⁴¹ **Kästner**: S. 38.

¹⁴² Dass zu dieser Ansicht selbstverständlich auch konträre Meinungen existieren haben bereits der »Winsbeke« und der »Wälsche Gast« verdeutlicht, die den Standpunkt vertreten, dass sich wahre Ritterlichkeit nicht auf den Geburtsadel limitiert, sondern eine Frage von richtiger Erziehung und des korrektem Verhaltens ist.

herausragender Tugendhaftigkeit auch auf ein makellooses Äußeres und adelige Abstammung ankomme. Waren diese nicht gegeben, wurde schlichtweg „der Adel seines Geistes, seines Verstandes und seines Verhaltens gepriesen.“ Dabei seien die „angeborenen Talente und Veranlagungen (*indoles*)“ des Aspiranten sowie „seine persönlichen Vorzüge [...] vom ersten Tag an offensichtlich“. ¹⁴³ Diese erstaunliche Parallele zu den höfischen Romanen verdeutlicht, wie stark der Gedanke der genetischen Determination das generelle Denken und Handeln im Mittelalter prägte. **Schultz** merkt dazu an: „it is assumed throughout the world of MHG narrative that the individual nature will be determined in very specific ways by the nature of the lineage into which one is born“, zumindest dann, wenn es sich um eine Person adeliger Abstammung handle. ¹⁴⁴

Tristan ist als ein bereits von Geburt an perfekter Ritter zu definieren, einfach deshalb, weil die dafür erforderlichen Eigenschaften bereits in ihm veranlagt sind. Herkunft und Abstammung sind folglich für die Ausbildung der Persönlichkeit von entscheidender Bedeutung und determinieren den Charakter eines jeweiligen Menschen. Ein mittelhochdeutscher Begriff subsumiert dieses Verhältnis von individueller Prägung und genetischer Abhängigkeit: der *art*. Laut 'Lexer' in seinem Wortsinn primär für Herkunft und Abstammung stehend, umfasst dieses Nomen aber auch die charakteristische Verhaltensweise und Eigenarten einer Person und „encompasses“ somit „both individual nature and lineage“. ¹⁴⁵ Wenn Tristan neben seiner angeborenen Schönheit auch über Tugenden wie Treue, Tapferkeit, Freigebigkeit und Milde verfügt, dann sind das Attribute, die bereits den *art* seines Vater prägten, den uns Gottfried als *des lîbes schoene und wunneclîch / getriuwe, küene, milte, rîch* (Tr. 251-252) beschreibt. Aber auch die negative Eigenschaft des *uebermuotes* hat Tristan von seinem Vater übernommen. Wenngleich Gottfried in diesem Punkt deutlich differenziert und den Knaben als vorausschauender und berechnender beschreibt. ¹⁴⁶ Die charakteristischen Eigenschaften des Vater sind also vorhanden, manifestieren sich in Tristan aber in weniger dominantem Ausmaß. Überdies werden sie durch eine entscheidende

¹⁴³ **Jaeger** (2001): S. 57.

¹⁴⁴ **Schultz**: S. 55.

¹⁴⁵ ebda: S. 55.

¹⁴⁶ Alleine die Tatsache, dass Tristan vor der Konfrontation mit Morgan seinen Männern befiehlt, ihre Rüstungen durch Kleidung so zu verbergen, dass *nieman keinen rinc / ûz dem gewande liezen gân* (Tr. 5318-19), spiegelt Tristans Voraussicht, gleichzeitig aber auch dessen Intention für eine kriegerische Auseinandersetzung wieder,

Tugend ergänzt, die sich im Charakter Rivalins nicht wiederfinden lässt, nämlich die *list*.¹⁴⁷ Inwieweit für die Entwicklung dieser Eigenschaft nun die Erziehung Ruals ausschlaggebend gemacht werden kann, oder sie aber durch einen anderen Faktor beeinflusst wird, möchte ich an dieser Stelle noch nicht klären. Im weiteren Verlauf der Arbeit werden wir aber nochmals darauf zu sprechen kommen.

Im Allgemeinen lässt sich aber festhalten, dass die Anlagen des *arts* prinzipiell unabänderlich sind, jedoch gefördert und ergänzt werden können. Umfangreiche, höfische Erziehung erfüllt dabei den Zweck, die natürliche Veranlagung zur Blüte zu bringen. Die mittelalterliche Bezeichnung dafür ist die *zuht*. Sie steht „für ein Erziehungs-, Lebensideal, das durch eine Fülle von ethischen Werten näher bestimmt ist“, und sie hat dabei die Aufgabe, unterstützend auf den *art* einzuwirken und die genetisch vererbten Wesenszüge zu entfalten und zu fördern. Folglich ist als Ergebnis einerseits „die Verwirklichung dessen [feststellbar], was als Möglichkeit im *art* schon angelegt war“, andererseits die Komplettierung der Individualität der Person.¹⁴⁸ Mit anderen Worten ausgedrückt, erweist sich die *zuht* somit „als die schöne Bildung eines edlen Inneren“.¹⁴⁹ In Tristans Fall beschreibt ihn Gottfried zwar als von Geburt an *ûz erkorn / beidiu an dem muote und an den siten* (Tr. 2125-26), man muss aber klar differenzieren, dass er diese „two attributes of a full man: *muot* and *siten*“ nicht ausschließlich von Rivalin übernommen hat. „The one [*muot*] he has received from his true father, the other [*siten*] from his *wanvater*“.¹⁵⁰ Für die Festlegung des Charakters der ritterlichen Protagonisten sind demzufolge beide Begriffe, *art* und *zuht*, von entscheidender Bedeutung. Ihr Verhältnis zueinander muss allerdings als unharmonisch beschrieben werden. An manchen Stellen scheinen sie beinahe in symbiotischer Zweisamkeit einander zu entsprechen und sich zu ergänzen, an anderer Stelle stehen sie sich hingegen ausschließend gegenüber und führen zu einem Konflikt, wie etwa die durch die komplexe Väterkonstellation ausgelöste Identitätskrise Tristans. Auch die Dominanzfrage muss vorerst unbeantwortet bleiben. In Tristan dominieren einmal die ziehväterlichen Lehren, dann wieder die von Rivalin

¹⁴⁷ **Jupé** zählt das Wort *list* insgesamt 76 Mal, wobei es an vierzig Stellen „in synonyme Bedeutung zu *kunst*“ verwendet wird. Ähnlich wie **Mohr** schließt er aus Gottfrieds Sprachgebrauch, „dass dem Sinngehalt von *list* und *kunst* eine besondere Bedeutung im Tristanroman zukommt“ (**Jupé**: S. 34).

¹⁴⁸ **Wieners**: S. 34

¹⁴⁹ **De Boor**: S. 67.

¹⁵⁰ **Jaeger** (1977): S. 45.

übernommenen Tugenden. Fakt scheint jedoch zu sein, und es wird sich auch anhand der beiden in Folge zu besprechenden Werke zeigen, als könne der Ritter erst ab dem Moment bewusst auf seine im *art* angelegten Eigenschaften zurückgreifen, als ihm sein wahrer familiärer Hintergrund bekannt ist. Zuvor scheinen die Einflüsse der genetischen Wurzeln zur Gänze unter den Lehren der Zieheltern verborgen.

3.2. Der »Gregorius«:

Als zweiten, im Rahmen der höfischen Romane zu besprechenden Text soll nun der »Gregorius« des Hartmanns von Aue behandelt werden. Ein Werk, in dem man, unter Berücksichtigung der literarischen Vorgeschichte Hartmanns, einen reinen Artusroman vermuten würde, der in Form und Thematik zum klerikal intendierten- und ritterliche Motive nur in dezenter Weise angedeuteten »Tristan« eklatante Unterschiede aufweisen müsste. Bei eingehender Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass dem keineswegs so ist. Denn auch wenn Hartmann als Ritter zu bezeichnen ist, heißt das nicht zwangsläufig, dass im »Gregorius«, wie auch schon in den früheren Werken Hartmanns, eine dem Stand des Autors entsprechende Hinwendung zu rein ritterlichen Thematiken passieren wird. Diese Hypothese kann alleine schon deshalb nicht zutreffend sein, weil wir eben den »Tristan«, dessen Autor mit ziemlicher Sicherheit dem Klerikerstand zugerechnet werden kann, als ein nicht zwangsläufig rein kirchlichen Werten und Lehren verschriebenes Werk charakterisiert haben. Im Gegenteil, ein religiöser Grundtenor ist bei Gottfried zwar gegeben, profunde christliche Sachverhalte wurden von ihm aber weitgehend ausgeklammert.¹⁵¹ Hartmann hingegen, und das

¹⁵¹ **Jansen** bietet eine Vielzahl an Textstellen, die belegen, dass der Dichter zwar „den Anschauungen der römisch-katholischen Kirche huldigt“, gleichzeitig ist sie aber überzeugt, dass „eine innige Seelengemeinschaft, eine mystische Vereinigung mit Gott“ nicht gesucht wird. So beschäftigt sich das Gedicht nicht mit der Verbreitung reiner kirchlicher Lehren sondern handle von dem Konflikt der „höfischen Liebe mit der christlichen und bürgerlichen Moral.“ (**Jansen**: S. 23-26). Eine Entsprechung findet sich auch bei **Weber**, der ebenfalls einen „immanenten Widerspruch gegen die christliche Liebesmetaphysik“ ausmacht und festhält, die „Ideenstruktur“ sei „ganz und gar christlich, der Ideeninhalt dagegen ebenso sehr unchristlich.“ Gottfried habe „die wesentlichen Geisteskräfte seiner Zeit [...] wie in einem Brennpunkt aufgefangen, ohne sich doch

mag gerade in Hinblick auf seine literarische Vorgeschichte überraschen, greift in seinem »Gregorius« bewusst eine religiöse Thematik auf, die er zwar in den Grundrahmen einer Rittergeschichte einbettet, gleichzeitig aber klar neue Akzente setzt. Bereits die Bußrede des Prologs hebt sich deutlich von seinen vorherigen Werken ab, denn sie „enthält alle Elemente der geistlichen Dichtung des 12. Jahrhunderts“.¹⁵² Sich von seinen bisherigen literarischen Produktionen distanzierend, welche *nâch der werlde lône* (Gr. 4) verlange und durch welche er *diu grôze swaere der süntlichen bürde* (Gr. 38-39) auf sich geladen hätte, erklärt Hartmann im Prolog des »Gregorius«, dass er, nun da er sich seiner *tumben jâr* (Gr. 5) bewusst geworden sei, künftig die Wahrheit verkünden wolle, damit *gotes wille wære* (Gr. 37). Hartmanns Bestreben, sich in diesen ersten Versen von seinem bis dato rein weltliche Œuvre loszusagen, lässt bereits auf das im »Gregorius« behandelte Kernthema der Sünde schließen, das „die kirchlich korrekte Einstellung zu Schuld und Buße“ enthält und welches „in der Gregorihandlung als Beispiel demonstriert wird.“¹⁵³ Diese Intensivierung geistlicher Inhalte, verbunden mit der Aufarbeitung rein christlicher Sachverhalte verdeutlicht die drastische Abwendung von bisher praktizierten weltlichen Thematiken. Dennoch handelt es sich bei Hartmanns Werk um kein theologisches Traktat, was alleine schon aufgrund der poetischen Grundstruktur, in der sich „einige Kategorien aus der Poetik des Aristoteles wieder erkennen“ lassen, auszuschließen ist.¹⁵⁴

Unter Berücksichtigung dieser Umstände gestaltet sich eine exakte Gattungseinteilung dieses Werkes, die in Hinblick auf eine Weiterführung der Frage nach den Unterschieden in den Erziehungsabsichten zwischen weltlicher-

mit einer von ihnen oder auch ihrer Summe schlechthin zu identifizieren“ (zitiert nach: **Weber/Hoffmann:** S. 79-80). Und auch **Raab** kommt zu dem Schluss, dass sich Gottfried vor allem dann „auf göttliches Gebot [beruft], wenn es der Situation entspricht“. Gleichzeitig sei er aber bereit, „gegen christliche Maxime zu verstoßen, wenn sie der Situation zuwiderlaufen“ (**Raab:** S. 159).

¹⁵² **De Boor:** S. 71.

¹⁵³ **Goebel:** S. 8.

¹⁵⁴ Den »Gregorius« in enge Verwandtschaft mit dem »Ödipus« setzend, meint K. Dieter **Goebel**, Hartmanns Werk besitze „die entscheidenden Bestandteile des dramatischen Aufbaus der antiken Tragödie.“ Gleichzeitig ist er sich aber bewusst, dass durch die christliche Adaptierung des Stoffes der »Gregorius« „notwendigerweise einen anderen Charakter trägt“ und sich außerdem „das meiste, was Aristoteles über das Drama sagt, nur bedingt auf das Epos anwenden lässt.“ Vgl. **Goebel:** S. 12-13.

und geistlicher Dichtung relevant ist, als schwierig. Sie soll aber dennoch, zumindest im Ansatz, unternommen werden.

3.2.1. Das Gattungsdilemma:

Von Seiten der Forschung herrscht prinzipiell Einigkeit darüber, dass es sich bei dem »Gregorius« um die Aufarbeitung eines Legendenstoffes handelt, der die Geschichte eines Heiligen erzählt. Dabei wahrt Hartmann die diesem Erzähltyp entsprechenden und zentralen Motive, wie unter anderem das Einwirken Gottes auf die Umwelt, das Geschehen von Wundern und andere „Versatzstücke, die in der hagiografischen Tradition geläufig sind“.¹⁵⁵ Gleichzeitig ist, aufgrund der Einbindung vieler genretypischer Elemente des höfischen Romans die Gattungsbezeichnung ‚Legende‘ aber nur mit Modifikationen gültig. Darunter fallen in erster Linie vorgeprägte Erzählmuster wie die Belagerung der Hauptstadt einer wehrlosen, weil unvermählten Herrscherin durch zudringliche und gewaltbereite Freier, sowie die darauf folgende Befreiung durch den Helden und die resultierende Ehelichung der Königin. „Nach Ausweis der Handschriften im Mittelalter“ ist der »Gregorius« von den Rezipienten aber „nicht als höfischer Roman, sondern als Heiligenvita aufgenommen worden“. Denn gleichwohl Hartmann „der höfischen Welt relativ breiten Raum gibt [...] und sich gründlich mit der ritterlichen Ideologie auseinandersetzt“, wurde sein Werk dennoch „nicht als Legitimierung Welt zugewandten adeligen Lebens verstanden“.¹⁵⁶ Die ritterlichen Dichtungsteile kontrastieren dabei beide Bereiche, adelige und geistliche, und zielen darauf ab, „die verweltlichten Lebensformen und den üppigen Lebensstandard des sozial bevorrechtigten ritterlichen Standes“ zu kritisieren und die „Inkompatibilität von feudaler Herrschaft und christlicher Moralität“ zu demonstrieren.¹⁵⁷ Der zentrale thematische Kern des Werkes, der

¹⁵⁵ **Cormeau/Störmer:** S. 126.

¹⁵⁶ **Ernst:** S. 246.

¹⁵⁷ Von **Ernst** wird hierzu ergänzt, dass „die massive Kritik des Dichters vornehmlich auf die verweltlichten Lebensformen und den üppigen Lebensstandard des sozial bevorrechtigten ritterlichen Standes“ ausgerichtet sei und die „hinter den exklusiven höfischen Lebensformen stehenden Gemütslagen und ideologischen Einstellungen [...] dem rigorosen moralischen Verdikt des Autors“ ver falle. Hartmanns Kritik richte sich dabei nicht nur gegen den feudalen Adel, sondern „auch gegen die Feudalisierung christlicher Institutionen wie Kirche, Mönchtum und

sich dem Heranwachsen des Protagonisten in familiär defizitären Konstellationen verschreibt, und dessen „Aufbruch [...] aus einer ihn seiner hervorragenden Bestimmung entfremdenden Umgebung“ schildert, ist dabei ein Topos rein höfisch-epischen Ursprungs und entspricht den gängigen Motivreihen der das Rittertum behandelnden Romane, wie dem »Parzival« oder dem »Tristan«.¹⁵⁸ Letztgenanntem Werk in nahezu gleicher Weise entsprechend, wird auch Gregorius von Zieheltern großgezogen, ebenfalls nicht wissend, wo seine wahren familiären Wurzeln liegen. Gerade jene Schilderung des nicht bekannten familiären Hintergrundes des Helden und die nach dessen Aufdeckung daraus resultierende Identitätsproblematik wurden als „ein gängiges Erzählmuster der zeitgenössischen höfischen Literatur übernommen“.¹⁵⁹ Der relevante Unterschied bei Gregorius ist hingegen, dass ein Elternteil, seine Mutter, noch am Leben ist. Diese Tatsache in Kombination mit einer schicksalhaft-göttlichen Schuldproblematik, die zum ungewollten Inzest mit der leiblichen Mutter führt, spielt für die Gesamtkonzeption von Hartmanns Roman eine entscheidende Rolle. Ähnlichkeiten zum »Ödipus« sind hier natürlich greifbar, wenngleich „gegenüber dem Fatalismus der antiken Tragödie, deren Held in tragischer Verblendung objektiv schuldig wird“, Hartmanns Werk „auf eine mehr moralische Ebene gehoben“ und vorwiegend der „persönliche Schuldcharakter herausgearbeitet“ wird.¹⁶⁰ Die Frage der Schuld hat im »Gregorius« somit oberste Priorität, wobei es Hartmann, wie **Mertens** feststellt, „anscheinend nicht auf die Problematisierung der Schuld Gregors ankam“, sondern der „eigentliche Angelpunkt“ die daraus resultierende Buße zu sein scheint.¹⁶¹ Die Kernproblematik rund um die Aufarbeitung dieser *schulde* markiert dabei eine weitere deutliche Abweichung zum »Tristan«, dessen „beherrschendes Grundthema“ das *guot* ist, das „dem Menschen notwendig ist“.¹⁶² Trotz dieser thematischen Abweichung ist ein enger Bezug beider Romane zueinander gegeben, was alleine schon an der Fülle an

Papsttum, deren Korruption und Erneuerungsbedürftigkeit sich vornehmlich im Streben nach Reichtum dekuivieren“. **Ernst:** S. 209.

¹⁵⁸ Vgl. dazu **Cormeau/Störmer:** S. 127.

¹⁵⁹ **Goller:** S. 113.

¹⁶⁰ **Ernst:** S. 200.

¹⁶¹ Anders als im höfischen Roman handle es sich hier „jedoch nicht um eine Buße nach dem *jus talionis*“. Vgl. **Mertens:** S. 12 und 13.

¹⁶² Vgl. **Schöne:** S. 155-160.

„intertextuellen Bezügen geläufiger höfischer Erzählmuster“ deutlich wird, die sich „bereits vom Zeugungsakt [der Protagonisten] an“ nachweisen lassen.¹⁶³

Erneut nach gattungsspezifischen Aspekte hinterfragt, lässt sich resümieren, dass der »Gregorius« einerseits epische Strukturen und Erzählmuster aufweist und bekannte Elemente zeitgenössischer Dichtungen verarbeitet. Die zu vermittelnden moralischen Lehren sind hingegen durch kirchliche Anschauungen geprägt. Es finden sich in Hartmans Werk aber auch stoffliche und formale Einflüsse der antiken Tragödie, wodurch der »Gregorius«, würde er sich nicht „durch die Präponderanz des Inzestthemas“ deutlich abheben, dem auf die Antike zurückgehenden und früh international Verbreitung findenden „narrativen Typus der Aussetzungsgeschichte“ zugeordnet werden könnte.¹⁶⁴ Gleichzeitig sind aus dem Hochmittelalter „mehrere christliche Inzestlegenden“ bekannt, die, wie etwa die Albanuslegende, eine „große Ähnlichkeit mit der Gregoriusfabel haben“.¹⁶⁵ Aufgrund dieser Vielzahl an diversen literarischen Beeinflussungen ist eine präzise Klassifikation mehr als schwierig. Von Seiten der Forschung scheint man bisher zu keiner einhelligen Meinung gekommen zu sein. Der Versuch, aufgrund der literarischen Grundstruktur auf eine gattungskonforme Wertevermittlung zu schließen, kann folglich nicht unternommen werden.

3.2.2. Die Schuldfrage des Inzestes im Schatten der Familienstrukturen: Ist *schulde* vererbbar?

Wie bereits erwähnt wurde, verbindet der »Gregorius« kirchliche Moralgrundsätze mit ritterlichen Werten, die er auf beide im Roman thematisierten Lebensbereiche überträgt, den weltlichen und den geistlichen. Strukturell betrachtet zerfällt Hartmanns Werk, wie **Goebel** feststellt, dabei in zwei Teile, wobei beide „einander manchmal bis in Einzelheiten entsprechen“ und sich das Grundgeschehen mit einigen Variationen wiederholt. Dabei sind „viele

¹⁶³ **Goller:** S. 112-114. Parallelen existieren etwa in dem von Marke im Rahmen Tristans Schwertleite etablierten ritterlichen Tugendkatalog und den im »Gregorius« erfolgenden „Ratschlägen des sterbenden aquitanischen Landesherrn an seinen Sohn“, dessen „Formulierung sich beinahe identisch“ darstellt (**Goller:** S. 107).

¹⁶⁴ **Ernst:** S. 198-200.

¹⁶⁵ **Cormeau/Störmer:** S. 125.

Motive und Werte des ersten Teils höfischer Art“ und wurden im zweiten Teil „durch geistliche Motive ersetzt oder wenigstens in diesem Sinne akzentuiert“.¹⁶⁶ Gerade hier passiere eine bewusste Hinwendung zum kirchlichen Bereich und das Grundgeschehen wiederhole sich „auf eine konsequent geistliche, asketische Weise, unter gänzlichem Ausschluss der höfischen Welt“. **Goebel** meint nun, Hartmanns Interesse gelte nicht dem Vergleich zwischen höfischer und geistlicher Welt, sondern es sei „ein Vergleich zwischen einer oberflächlichen höfischen Auffassung der Frömmigkeit und einem strengen und tiefen Frömmigkeitsverständnis“ wie wir es vor allem im zweiten Lebensabschnitt des Gregorius erleben.¹⁶⁷ In Folge setzt sich **Goebel** eingehend mit den religiösen und kirchlichen Hintergründen auseinander und kontrastiert sie mit Hartmanns Glaubensverständnis. Seine Erkenntnisse über das enge Verhältnis von Hartmanns Dichtung und der Theologie, welche zu großen Teilen auf **Schönbach** basieren, kann ich mich durchaus anschließen, derweil es mir in meiner Arbeit nicht darum geht, Hartmanns vermittelte Erziehungsgrundsätze in Hinblick auf die theologischen Grundkenntnisse bis ins kleinste Detail zu durchleuchten. Es muss genügen, festzuhalten, dass die verwendeten Motive und Bilder „eine alte, breit von lateinischer Fachtheologie bis zur volkssprachlichen Predigt belegte Tradition zur Geltung“ bringen und Hartmann durchwegs „anerkannte religiöse Leitsätze“ verwendet.¹⁶⁸ Besondere Aufmerksamkeit möchte ich hingegen dem Sündenfall rund um den doppelten Inzest widmen, einem aus katholischen Lehren bekannten und gravierenden Fall moralischen Vergehens, für dessen Verfolgung die Kirche rigoros eintrat.¹⁶⁹ Er ist dabei nicht nur für die Gesamtkonzeption von Hartmanns Roman wichtig, sondern auch für diese Studie von besonderer Relevanz, da das Inzestvergehen im Schatten problematischer Familienkonstellationen passiert. Die Aufarbeitung der Zusammenhänge rund um den Sündenfall beschäftigt sich einerseits mit dem Thema der familiären Erbsünde, ermöglicht andererseits auch Rückschlüsse auf den Bereich des vererbten (Fehl-) Verhaltens.

¹⁶⁶ **Goebel:** S. 24.

¹⁶⁷ ebda.: S. 25.

¹⁶⁸ **Cormeau/Störmer:** S. 129.

¹⁶⁹ Speziell seit dem 6. Jahrhundert trat die Kirche dabei „mit zuvor unbekanntem Nachdruck für die kirchenrechtliche Durchsetzung der Inzest-Verbote ein“. Siehe **Lutterbach:** S. 172.

Betrachten wir zunächst die Ausgangssituation. Die Erzählung beginnt mit der Vorgeschichte der Eltern des Helden, zweier adeliger Geschwister, die aufgrund des frühen Todes ihrer Eltern in jungen Jahren *beidenthalb verweiset sint* (Gr. 274). Auf dem Sterbebett wendet der adelige Herzog seine letzten Worte an den Sohn und ermahnt ihn, *die jungesten lêre / die dir din vater taete* (Gr. 246-247) zu verinnerlichen und seiner *zuht wol behout* (Gr. 251) zu sein. Die von ihm dabei vorgebrachten Verhaltensgrundregeln beinhalten eine „Aufzählung allgemeiner höfischer Tugenden“ sowie die Vermittlung „spezifischer Regentenpflichten und Herrscherqualitäten“. ¹⁷⁰ Außerdem überträgt er ihm die Verantwortung über seine Tochter, die leibliche Schwester des Sohnes. Der ausdrückliche Appell an Gott, beide unter seinen Schutz zu nehmen (Gr. 264-265) fruchtet freilich nicht. Die Kinder verfallen bald daraufhin dem Einfluss des Teufels, der danach trachtet, *ir vreuden unde ir êren / [...] ûf ungewinne* zu verkehren (Gr. 315-317) und beide geben sich den Verlockungen des verbotenen Inzests hin. Gleichwohl die Schwester zunächst daran denkt, durch lautes Schreien einer vom Bruder initiierten Vergewaltigung Einhalt zu gebieten, ist sie im selben Moment stärker um den Verlust ihrer beider Ehre besorgt und so lässt sie, wenn auch zunächst widerstrebend, den lüsternen Bruder gewähren. Geschickt etabliert Hartmann bereits an dieser frühen Stelle einen ersten Konflikt zwischen weltlichem Ansehen und christlichem Gebot. Durch ihre Entscheidung zugunsten des Erhalts der *êre* macht sich die Schwester trotz Vergewaltigung vor Gott mitschuldig. ¹⁷¹ Hartmann

¹⁷⁰ **Ernst:** S. 130. Die in diesem Zusammenhang ausgesprochenen Ratschläge decken sich in großem Ausmaß mit den Erziehungsgrundsätzen der anderen besprochenen höfischen Dichtungen. Speziell mahnt der Vater zu ritterlichen Tugenden wie *getriuwe* und *staete*, aber auch zu geistlichen Werten wie *milte* und *diemüte* (Gr. 248-249). Weiters appelliert er eindringlich dazu, Gott zu lieben und das Handeln seinem Gebot zu unterwerfen (Gr. 257-258).

¹⁷¹ An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Duldung des zunächst unfreiwilligen Geschlechtsaktes nicht ausschließlich der Motivation entsprang, die Ehre zu erhalten. Allerdings argumentiert **Fiddy**, indem sie der Schwester unterstellt, „she clearly sets greater store upon her reputation in the eyes of others than upon her own moral integrity“ (**Fiddy:** S. 45), klar gegen diese Ansicht. Leider übersieht sie dabei einen entscheidenden Punkt. **Tobin** erkennt hingegen, „the girl fails to cry out because she fears the loss of *êre* for herself and her brother“. (**Tobin:** S: 52). Es wäre somit nicht nur der Schutz ihres persönlichen Rufes ein Anliegen, sondern auch der des Bruders. Das trifft den Kern der Sache zwar auch nicht, kommt den wahren Umständen des nicht Schreiens der Schwester aber schon bedeutend näher. Zur Lösung dieser Problematik muss etwas weiter ausgeholt werden. Trotz aus heutiger Sicht rückständigen Ansichten des 13. Jahrhunderts in Bezug auf die Gleichberechtigung, hätte eine geschändete Frau im mittelalterlichen Rechtssystem, gleich welchen Standes, weder ihr Ansehen, noch ihr Recht verloren (Vgl. dazu **Rummel:** S. 199-209). Außerdem wäre es ihr unter dem römischen Erbrecht, welches im geografischen Rahmen dieses Romans gegolten hätte, möglich gewesen, die Herrschaft über das Land der Eltern zu übernehmen und das Erbe auch ohne die Vormundschaft des Bruders zu verwalten. Hierfür wäre aber eine Klage und eine erfolgreiche Verurteilung des

differenziert hierbei jedoch deutlich zwischen Bruder und Schwester, der er im Falle der Vergewaltigung einen *guoten danc* (Gr. 391) attestiert. Ihre Sünde am Inzest passiert in ihrem Falle erst danach, als auch sie den Verlockungen des Teufels erliegt und *mit den sünden lieben begunde* (Gr. 402-403).

Konsequenz des verbotenen Spiels ist eine ungewollte Schwangerschaft, die das junge Geschwisterpaar an den Rand einer Aufdeckung der illegitimen Beziehung führt. In der Ausweglosigkeit der Situation verhalten sie sich nach dem väterlichen Gebot *wis den wîsen gerne bi* (Gr. 255) und suchen Rat bei einem treuen Vasallen, einem *harte wîsen man* (Gr. 491), der, wie uns in Hinblick auf die anderen Texte nicht mehr überraschen sollte, die Rolle des Ersatzvaters übernimmt und den jungen Leuten einen Ausweg aus der prekären Situation aufzeigt. Einerseits erteilt er den werdenden Eltern konkrete Anweisungen, in korrekter Weise Buße zu verrichten, um so mit Gott ins Reine zu kommen, andererseits hilft er ihnen, die ausständige Niederkunft zu verschleiern. Das Kind als Zeugnis einer unrechtmäßigen Beziehung und Inkarnation einer gesellschaftlichen Bedrohung muss, um die Reputation der Eltern zu bewahren, aus dem regulären familiären Rahmen ausscheiden. Grundsätzliche Parallelen zum »Tristan« werden an dieser Stelle besonders deutlich, insofern als den Werken gemeinsam ist, dass sie auf „die soziale Problematik der Minnebeziehung“ fokussieren, die „durch eine Schwangerschaft öffentlich gemacht würde“.¹⁷² In beiden Fällen ist die Lösung dieser gesellschaftlichen Problematik der Hilfe eines treuen Vasallen zuzuschreiben, der, indem er die Aufzucht des Kindes in die Hände von Zieheltern legt, deren wahre Identität zunächst zu verheimlichen versteht. Der große Unterschied zwischen beiden Texten ist, dass Tristans Eltern sich durch eine Hochzeit im offiziell kirchlichen Rahmen nicht der Sünde vor Gott schuldig machten, die Eltern des Gregorius hingegen im Sinne eines kirchlichen Vergehens straffällig wurden, durch das sie

Vergewaltigers notwendig gewesen. Unerlässlich für eine rechtsgültige Anklage war, wie man dem »Sachsenspiegel« entnehmen kann (Ssp. II, 64 § 1), das *gerîfte*, ein Hilferuf des Opfers, welches „Nachbarn oder zufällig in der Nähe befindliche Leute zum Herbeieilen oder zur Verfolgung eines auf frischer Tat ertappten Übeltäters“ aufforderte (**Rummel:** S. 201). Hätte das Mädchen in Hartmanns Werk also laut um Hilfe gerufen, hätte sie zwar ihre eigene Ehre gerettet, gleichzeitig aber den Bruder öffentlich angeprangert. Und da in der Gesetzgebung des Mittelalters die Unzucht zu den Kapitalverbrechen zählt, welche mit dem Tod bestraft wurde (Vgl. Ssp. II, 13 § 5 und Ssp. III, 1 § 1), hätte sie wissentlich den Tod ihres Bruders herbeigeführt. Die Duldung der Tat entspringt somit weder der Intention ihre persönliche Ehre, als vielmehr das Leben ihres Bruders zu retten. Ihr Handeln ist folglich sehr wohl von moralischer Integrität bestimmt.

¹⁷² **Goller:** S. 99.

gezwungen werden, ihr Kind auszusetzen. Dies passierte einerseits aus religiösen- und gesellschaftlichen Gründen – denen insbesondere das Bestreben zugrunde liegt, ihren bedrohten sozialen Stand zu sichern und Buße verrichten zu können – basiert aber auch auf moralischen Intentionen, die das Wohl des Nachwuchs im Auge hatten. Da bekanntermaßen ein „Kind aus einem Inzest vom Erbe und jeder ständischen Position ausgeschlossen“ war, ging es den Eltern auch darum, durch eine Aussetzung den Status eines von Schande gekennzeichneten Inzestkindes zu verwischen und ihm im strengen gesellschaftlichen Umfeld die Chance eines Neuanfanges zu ermöglichen. Eine der gängigen und akzeptierten Möglichkeiten war dabei der Eintritt in ein Kloster, der, auch wenn er in Gregorius’ Fall nicht freiwillig passierte, diese Form von Geburtsschande eliminierte, denn „nach traditioneller Doktrin hebt ein Mönchsgelübde als geistliche Geburt jegliche Unzulänglichkeit der Herkunft auf“.¹⁷³ Dabei explizit festzuhalten ist, dass der hier verwendete Begriff ‚Geburtsschande‘ grundsätzlich keine prädestinierte, moralische Mitschuld an den sündhaften Verfehlungen der Eltern implizieren soll. In der Vorstellung des Mittelalters, die eine sich im Zuge des Geschlechtsaktes ereignenden Vermischung sowohl des Blutes der Teilnehmer als auch derer Seelen postuliert, spiegelt sich zwar einerseits die Problematik rund um einen erfolgten Inzest wieder – denn es wurde angenommen, dass es in dessen Verlauf zu einer „Befleckung des Blutes“ kommt, mit dem „zugleich die darin enthaltenen Seelen der beiden an dem Inzest-Delikt Beteiligten in Gefahr“ geraten.¹⁷⁴ Zugleich ging man aber davon aus, dass das Kind von Geburt an nicht „als gnadenlos der Schuld der Eltern wegen gelte“, denn aus religiös-ethischer Sicht betrachtet, ergeben sich, trotz „unzureichender Begründung aus theologischen Quellen“ keine relevanten Folgen für den Nachwuchs.¹⁷⁵ Dass dennoch beide Meinungen, auch literarisch betrachtet, einander unvereinbar gegenüberstehen, verdeutlicht die Uneinigkeit, welche uns innerhalb der Texte des Hochmittelalters begegnet. Eindringlich verweist **Schultz** auf die für Kinder geltende, kirchliche Doktrin der „freedom from sin“, ist sich aber gleichzeitig der Tendenz vieler mittelhochdeutscher Autoren bewusst, „to downplay the sinfulness of children

¹⁷³ Cormeau/Störmer: S. 120.

¹⁷⁴ Vgl. Hubertus: S. 169.

¹⁷⁵ Cormeau/Störmer: S. 118.

without denying it completely“.¹⁷⁶ Auch im »Gregorius« spürt man teilweise diesen Widerspruch. Auf der einen Seite orientiert sich Hartmann stark an den gängigen Konventionen der Kirche des 12. Jahrhunderts und widerlegt die im Mittelalter „verbreiteten Vorstellungen vom ‚Stammbaum der Laster‘ und von der Sündhaftigkeit als genealogisches System“.¹⁷⁷ So bestreitet der Autor schon zu Beginn der Erzählung eine Mitschuld des Kindes, indem er die Mutter verkünden lässt, ihr wäre schon oft gesagt worden, *daz ein kint niene treit / sînes vater schulde* (Gr. 475-477). Andererseits widerspricht er, indem er einen Protagonisten erschafft, der sich nach dem unwissentlich begangenen Inzest mit seiner Mutter einer rigorosen, in dieser Härte eigentlich nicht notwendigen Buße unterzieht, eben jenen Grundsätzen einer fröhscholastischen Theologie, die ihn von einer Schuld freigesprochen hätten. Denn nach gängigem Kirchenrecht der damaligen Zeit gilt das Nichtwissen als Entschuldigungsgrund, „der Verantwortung mildert oder aufhebt“.¹⁷⁸ Somit wäre Gregorius’ Inzest eigentlich „keine subjektive Sünde“, von Hartmann wurde sie, obwohl „dies nicht dem Stand der zeitgenössischen Theologie“ entsprach, allerdings als „eine wirkliche Sünde mit all ihren Folgen“ bewertet.¹⁷⁹

Irritierend ist in dem Zusammenhang der Erbschuld auch die Tafel, die seine Mutter dem Neugeborenen mit in das Boot legt. Auf ihr steht geschrieben, der Knabe solle, wenn er sich denn *ze gote sînen muot / wenden begunde* für *sînes vaters missetât* Buße verrichten (Gr. 754-758). Und Gregorius folgt nach der Enthüllung seiner familiären Herkunft diesem Gebot, denn er fühlt die *süntlîchen bürde / sîner muoter und sînes vaters* (Vgl. Gr. 2286-87). Es gilt dabei aber eines zu beachten. Auch wenn Gregorius Gott täglich *beiden umbe hulde* (Gr. 2289) bittet, ist dies nicht als Buße für eine eigene Schuld zu verstehen, sondern als Anteilnahme am Leid seiner Eltern. Denn die Tafel bittet Gregorius um Fürbitte, sie zwingt ihn jedoch nicht dazu. Somit geht es dabei aber nicht um Gregorius’ eigene, sondern um eine fremde Sünde.¹⁸⁰

¹⁷⁶ **Schultz:** S. 52.

¹⁷⁷ **Ernst:** S. 213.

¹⁷⁸ **Cormeau/Störmer:** S. 116.

¹⁷⁹ **Goebel:** S. 86.

¹⁸⁰ Vgl. **Cormeau:** S. 55.

Exkurs 4: Die Schuldproblematik in der Forschung:

In der Frage nach der tatsächlichen Schuld des Protagonisten, gehen die Erkenntnisse der Gregorius-Forschung nun vielfach auseinander. Unbestritten ist, dass „das Schuldproblem [...] auf einer vordergründigen Ebene klar [...] im Inzest“ liegt.¹⁸¹ Über diese Umstände der Hauptschuld des Helden hinaus, wird aber in etlichen Forschungsarbeiten zur Schuldfrage die Meinung vertreten, Gregorius mache sich schon vor dem zweiten Inzest der Sünde strafbar, beispielsweise indem er auf der Suche nach weltlichem Ruhm wissentlich den ihm von Gott zugedachten geistlichen Lebensweg verlässt. Sein „Aufbruch in die Welt“ wurde deshalb vielfach „als seine eigentliche Schuld begriffen“.¹⁸² Als einer der Vertreter dieser Ansicht zeigt sich Ulrich **Ernst**. Er sieht „die von der Forschung bisher gegen die subjektive Schuld des Gregorius immer wieder vorgebrachten Argumente“, beispielsweise „die Ansicht, dass Gregorius’ Austritt aus dem Kloster und seine Hinwendung zum ritterlichen Leben deshalb zu entschuldigen sei, weil der ritterbürgerliche Knabe nur seiner Natur folge“, als „allesamt haltlos an“.¹⁸³ **Goebel**, der sich eingehend mit der Oblateninstitution auseinandersetzt, widerspricht hingegen diese Meinung. Er erkennt zwar eine „kausale geistliche Verknüpfung [...] zwischen Klosteraustritt und der folgenden Katastrophe“, sieht in der Entscheidung für das weltliche Leben aber keine grundsätzliche Sünde, da ein Klosteraustritt den gängigen Rechten eines Oblaten dieser Zeit entsprach.¹⁸⁴ Und Gregorius bekomme vom Abt ja schließlich auch die Erlaubnis, sich frei zu entscheiden. Über die möglichen Risiken dieser Abwendung vom geistlichen Leben, die das „die Peripetie des Inzestes retardierende Moment des Klosterlebens“ eliminiert und der Sünde mit seiner Mutter Tür und Tor öffnet, weise ihn der Abt hingegen eindringlich hin:

*swer sich von phaffen bilde
gote gemachet wilde
unde ritterschaft begât,
der muoz mit maniger missetât*

¹⁸¹ **Mertens:** S. 70.

¹⁸² **Cormeau/Störmer:** S. 118.

¹⁸³ Diesbezügliche untermauert er seine Argumentation, indem er anmerkt, dass „infolge des kirchlichen Zölibats niemand zum Mönch geboren wird, ja Mönche im Mittelalter vorwiegend aus ritterlichen Familien stammen“ (siehe **Ernst:** S. 211).

¹⁸⁴ **Goebel:** S. 63. Vgl. in Folge auch S. 13 und S. 48.

Abgesehen vom Austritt, der zwar negative Auswirkungen hat, aber keine Sünde im eigentlichen Sinne ist, finden sich im Rahmen der Sekundärliteratur aber noch andere dieser ‚Teilsünden‘. Eine weitere Verfehlung könnte darin bestehen, wie **Ernst** meint, dass der Held „die Bußpflicht für seine Eltern nicht erfüllen“ kann, da er sich schon viel früher „im Zustand der *praesumptio* und Gnadenlosigkeit“ befinde, weshalb er „einer Vielzahl von Lastern, [...] die ihn unmittelbar in das Desaster der Inzest-Heirat“ führen, verfallt.¹⁸⁵ Missverständlicher Weise setzt **Ernst** aber eine ‚Bußpflicht‘ voraus, die, wie bereits gezeigt wurde, anhand der Inschrift der Tafel aber nicht verbindlich festzumachen ist. Da „sich eine Verpflichtungskraft der Bitte auf der Tafel nicht begründen“ lässt, schließen auch **Cormeau/Störmer** eine Frühschuld sowie ein Brechen der Bußverpflichtung kategorisch aus.¹⁸⁶ Auch **Mertens** versteht die Tafelinschrift nicht als Aufforderung zur Buße, sondern „eher als Ratschlag und Bitte“, und sieht die „Lehre vom Wiederaufleben der Sünden der Eltern bei den Kindern, die die Kinder dann auch zur Buße für die Elternsünden verpflichtet“, als „nicht zutreffend“ an.¹⁸⁷ Eine Vererbbarkeit von elterlichen Sünden wäre demzufolge eigentlich nicht möglich, wird aber vielfach dennoch versucht zu belegen. **Mertens** erkennt diese Problematik rund um diese von Forschungsseite intensiviert praktizierte Sündensuche. Als Grund dafür, dass viele Interpreten ihre Aufmerksamkeit primär auf diese kleineren Sünden gerichtet haben und „die Schuld in anderen Handlungen Gregors gesucht“ haben, sieht er die Tatsache, dass der Mutter-Sohn-Inzest „als ungewollte Sünde theologisch betrachtet keine Schuld“ ist.¹⁸⁸ Viele namhafte Forscher setzen sich dennoch mit genau dieser Kernfrage auseinander, ob nun der zweite Inzest, der ja unwissentlich passiert, als objektive und subjektive Schuld zu werten ist. **De Boor** etwa bewertet beide Inzestfälle gleichermaßen als Sündenschuld, egal ob wissentlich oder unwissentlich. Die Liaison mit der Mutter sieht er als eine Reaktion auf die Umstände der inzestuösen Familienstruktur und die sich „im Sohn wiederholende

¹⁸⁵ Siehe **Ernst**: S. 212.

¹⁸⁶ **Cormeau/Störmer**: S. 118.

¹⁸⁷ **Mertens**: S. 63

¹⁸⁸ ebda: S. 62.

Sündentat der Eltern“ somit erst recht wieder als eine Folge der Erbsünde.¹⁸⁹ Diese Ansicht wird von **Cormeau** wiederum relativiert. Er interpretiert zwar die Person des Gregorius als „die Manifestation einer unerhörten Sünde“, die „unter der Schuld der Eltern“ leidet, gleichzeitig verdeutlicht er aber, dass es dabei „um die äußerlich rechtliche Ebene und nicht um die Frage einer persönlichen Schuld geht.“ **Cormeau** meint weiter: „Der Inzest als unwissentliche Verfehlung kann Gregorius nicht zugerechnet werden, damit würde man einen Schuldenmechanismus gelten lassen, der Hartmanns ethischer Durchformung direkt zuwiderläuft“.¹⁹⁰ Dies ist freilich eine Meinung, der wiederum anders gerichtete Ergebnisse gegenüberstehen, wie **Goebel** richtig erkennt. Er gesteht in seiner Studie allen diesen sich grundlegend verschiedenen Interpretationen Platz zu. Er setzt sich aber auch ausführlich mit den Gegenstimmen auseinander, die annehmen, dass „die zentrale Schuld [...] in einer persönlichen, subjektiven Sünde“ liegen müsse und diese auch vererbbar sei.¹⁹¹ Womit wir wieder am Anfang der Debatte angelangt wären.

Wenn nun **Mertens** anmerkt, dass das „Problem der persönlichen Schuld Gregors für den Sinn der Erzählung ohne Belang“ sei, und „die Frage danach keine befriedigende Antwort“ zulasse, weil „sie falsch gestellt“ sei¹⁹², dann ist ihm dabei Recht zu geben, zumindest teilweise. Denn das Problem der persönlichen Schuld ist für den Roman sehr wohl von Belang, es ist schließlic Dreh- und Angelpunkt der Geschichte. Richtig erkannt ist hingegen, dass es sich anhand dieses kurzen Überblicks an Ausschnitten der Gregoriusforschung schwierig gestaltet, unumstößlich gültige, wie klar homogene Grundsätze über Vererbung von Sünde abzuleiten. Wenn etwas demonstriert werden konnte, dann die Unfruchtbarkeit dieser Debatte. Dabei wäre eine adäquate Lösung doch so naheliegend. Stellen wir abschließend die Frage erneut – und diesmal in Mertens’ Sinne richtig!

Ist es überhaupt möglich, von einer Vererbung von Sünde, einer Veranlagung von schlechten, elterlichen Eigenschaften auszugehen, wenn es doch als erwiesen gilt,

¹⁸⁹ „Sündenhaftigkeit ist jedem Menschen eingeboren und bricht als Sünde aus ihm hervor“ (**De Boor**: S. 72).

¹⁹⁰ **Cormeau**: S. 54. und S. 56.

¹⁹¹ Vgl. **Goebel**: S. 86-91.

¹⁹² **Mertens**: S. 68.

dass alles im *art* Angelegte, von den Eltern Weitergegeben von Gott vorbestimmt und grundsätzlich „nicht sündhaft verdorben, sondern gut“ ist?¹⁹³ Die Frage impliziert freilich schon die Antwort und führt die Ausführungen der Kollegen, die an einer genetische Übernahme der elterlichen Schuld festhalten ad absurdum. Nein, Gregorius Vergehen basiert nicht auf einer weitervererbten Grundsünde, die sich im Inzest mit der Mutter wiederholt. Die Besonderheit des *arts* schließt derartig motivierte Ansätze aus. Zwar wäre es, wie wir anhand des »Tristan« gesehen haben, durchaus legitim, anzunehmen, dass über den *art* auch negative Wesenszüge auf Gregorius vererbt haben könnten, diese sind aber nicht Auslöser für den Inzestfall zwischen Mutter und Sohn. Gregorius schläft schließlich nicht deshalb mit seiner Mutter, weil er von dem selben, triebhaften Verlangen des Vaters besessen ist, und sich in vollem Bewusstsein an einer familiär Nahestehenden vergeht, sondern weil er einfach nicht weiß, mit wem er da sein Lager teilt. Damit erübrigt sich m.E. die Suche nach angeborener Sünde von vornherein, denn weder *art* noch *zuht* sind als direkte Ursache für den Inzest zu sehen.

3.2.3. Die Vererbung ritterlichen Verhaltens:

Verhältnismäßig simpel gestaltet sich, wie im Folgenden demonstriert wird, die Suche nach der Vererbung positiver, elterlicher Eigenschaften und ritterlichen Grundverhaltens, denn auch der »Gregorius« ist, wie schon der »Tristan«, determiniert durch eine Kollision von inhärenter, biologischer Veranlagung des Helden mit den Instanzen seiner erzieherischen Umwelt, die an zahlreichen Stellen des Werkes ausführlich thematisiert wird. Auslöser dieses inneren Konfliktes zwischen *art* und *zuht* ist auch bei Hartmann eine Identitätskrise des Helden, die sich nach Aufdeckung seines familiären Hintergrundes ereignet. Auch hier sind wieder defizitäre Strukturen auszumachen. Gregorius, der als Kind einer Inzestgeburt von den leiblichen Eltern ausgesetzt wurde, wächst, ohne sich seiner eigentlichen Herkunft im Geringsten bewusst zu sein, unter Bedingungen auf, die in völlig konträrem Verhältnis zu seiner eigentlichen familiären Abstammung

¹⁹³ **Wieners:** S. 37.

stehen. Dies scheint zunächst jedoch keinen Konflikt zu verursachen. Im Gegenteil, Gregorius „passt sich völlig in die Umwelt ein“.¹⁹⁴ Als vermeintliches Kind eines Fischers lebt der Knabe unter der Obhut eines Abtes, der ihn in geistlichen Lehren unterrichtet und auf das Leben eines Oblaten vorbereitet. Diese klerikale Erziehung, die zu seinem *art* in entschieden unkonformem Verhältnis stehen, wird von Gregorius aber nicht nur bereitwillig angenommen, er brilliert förmlich in allen an ihn gestellten Disziplinen und der Meister selbst beteuert, er habe *von aller hande tugent / nie sô sinnerîche jugent* (Gr. 1177-1178) gesehen. Darüber hinaus besitzt Gregorius auffallend positiv hervortretende Eigenschaften physischer und psychischer Natur, wie uns der Text mitteilt:

*er was schæene unde starc,
er was getriuwe unde guot
und hete geduldigen muot.
er hete künste genuoge:
zuht unde gevuoge.* (Gr. 1238-1241)

Weiters sei er großzügig, freundlich, bescheiden, wissbegierig und vor allem, und darin finden wir eine deutliche Parallele zu Tristan, *er entet niht âne vürgedanc / als im diu wîsheit gebôt* (Gr. 1256-1257). Auffallend ist nicht nur die Übereinstimmung in den Persönlichkeitsstrukturen beider Helden, sondern auch deren Ausbildungsweg, der „in der Forschung [...] häufig parallelisiert und kontrastiert“ wird.¹⁹⁵ Beginnend mit einer ähnlich raschen Auffassungsgabe – beide Knaben werden als wohl geartet und wissbegierig geschildert (Gr. 1164-1173; Tr. 2100-2102) – erweisen sie sich in der Umsetzung verschiedenster Lehrziele als überaus begabt. Die geistige Schulung der Knaben beginnt im Alter von sechs bzw. sieben Jahren. Bis zu diesem Zeitpunkt befinden sich beide in der Obhut ihrer jeweiligen Pflegemutter, werden dann, um ihnen eine fundierte Ausbildung zu ermöglichen, einem familienexternen Mentor übergeben. Wie **Schultz** feststellt, entspricht dies den gängigen Regeln der Kindeserziehung des Mittelalters, die viele mittelhochdeutschen Texten thematisieren und in denen „at least part of the responsibility for their children’s education to some other person

¹⁹⁴ Wenngleich er „zunächst nur Objekt und lediglich von außen gesehen Figur ohne persönliche Reaktion“ ist (**Cormeau/Störmer**: S. 133).

¹⁹⁵ **Goller**: S. 100.

or institution“ delegiert wird.¹⁹⁶ Im Vergleich beider Helden mag die grundsätzliche Vorgehensweise im Unterricht noch übereinstimmen, gravierende Unterschiede finden sich indes in den Lehrinhalten. Während bei Tristan eine große Aufmerksamkeit auf eine ausführliche Erziehung in *aller hande hovespil* (Tr. 2121) gelegt wurde, darunter eine musikalisch-künstlerische Ausbildung sowie das Erlernen mehrerer Sprachen, scheint diese bei Gregorius gänzlich zu fehlen und durch rein geistlich orientierte Inhalte ersetzt worden zu sein. So erlernt der Zögling anstelle von Musik und Sprache, Latein, Theologie und Gesetzgebung. Einander deutlich entsprechend ist hingegen die Lehrmethode selbst, denn wie auch schon im »Tristan« passiert Gregorius’ Unterricht in erster Linie mithilfe der *buoch lêren* (Gr. 1163). Insofern interessant ist, dass dieser Beleg auch bei Hartmann einerseits als ein eindeutiger Beleg für die Wichtigkeit des Buches als Medium zur Wissensvermittlung zu lesen ist, dieser an späterer Stelle gleichermaßen problematisiert wird. Gregorius, der sich in seinen Gedanken eigentlich lieber ritterlichen Belangen widmen würde und das Bücherstudium zwar nicht bereut, es allerdings als einengend empfindet, bemerkt gegenüber dem Abt:

*herre, swaz ich der buochen kan,
dâ engerou mich nie niht an
und kunde ir gerne mêre:
iedoch sô man mich sêre
ie unz her ze den buochen twanc,
sô turnierte ie mîn gedanc.* (Gr. 1582-1584)

Der dabei verwendete Ausdruck *buochen twanc*, ist uns prinzipiell ja bereits von Gottfried her bekannt, gleichwohl speziell der in Tristans Kontext verwendete Begriff des Freiheitsverlustes bislang nur eine vage, unsichere Deutung zuließ. Die diesbezüglich aufgestellte Hypothese eines Konfliktes zwischen früher Kindeserziehung und der eigentlichen Bestimmung des Helden erfährt durch den Beleg im »Gregorius« nun eine Bestätigung. Auch hier kollidiert *zuht*, die nicht in Entsprechung zur biologischen Veranlagung passiert, mit dem *art* des Helden, der spätestens nach Klärung seiner tatsächlichen familiären Abstammung in ein

¹⁹⁶ Er unterteilt weiters die Erziehungsinstitutionen in vier verschiedene Bereiche: *tutored court education*, *fostered court education*, *school education* und *monastic education* (Vgl. **Schultz**: S. 79). Gemäß dieser Klssifizierung wäre Tristans Ausbildung den ersten beiden Bereichen zuzurechnen, wohingegen Gregorius evidenten Weise Vertreter der *monastic education* ist.

dominantes Verhältnis übergeht und die Lehren zu überlagern beginnt. In Folge setzt sich auch im Falle des Gregorius, wenn auch verspätet, die ererbte, ritterliche Veranlagung durch. Und zwar auf eine derart radikale Weise, dass es nicht einmal erforderlich ist, eine generell vernachlässigte ritterliche Ausbildung nachzuholen.¹⁹⁷ Und das, obwohl der Abt befürchtet, dass Gregorius, den er *hete [...] erwelt / ze einem gotes kinde / [...] enkan ze ritterschaft niht* (Gr. 1525-1537). Er schärft dem Knabe außerdem ein, dass jemand der so lange *ze schuole belibe / [...] müeze immer vür wâr / gebâren nâch den phaffen* (Gr. 1549-1553). Gregorius beweist in Folge aber auf eindrucksvolle Weise, dass er durchaus über das notwendige theoretische Wissen verfügt.¹⁹⁸ In der folgenden detailreichen Abhandlung über seine „praktisch-ritterliche Ausbildung“, wenngleich sie sich „nur in den Gedanken“ abspielt, finden sich erneut Parallelen zum »Tristan«, wobei **Goller** konkrete, intertextuelle Bezüge sichtbar macht.¹⁹⁹ Die endgültige Legitimation seiner Ritterlichkeit, und den Beweis, dass er dieses ererbte Wissen auch praktisch umzusetzen versteht, erbringt er in seinem ersten Zweikampf, in dem er demonstriert, dass er keines speziellen Training erfordert, um in körperlichen Belangen den Anforderungen des Rittergeschäfts gewachsen zu sein.

Doch neben den physischen Aspekten des militanten Ritterwesens zeigt sich auch in psychischen Belangen die Dominanz der väterlichen Gene. Während Tristan trotz klerikaler Tendenzen primär doch auf weltliche Art und Weise erzogen wurde, was seine späte Berufung zum Rittertum doch entscheidend erleichtert

¹⁹⁷ Aus real-historischen Quellen geht hervor, dass die Bestimmung zur geistlichen Laufbahn einen „Verzicht auf Ausbildung in ritterlicher Waffenübung“ bedeutete. Diese musste bei im seltenen Fall einer Korrektur des Berufsziels aber zwingend nachgeholt werden, wie der Fall König Philipps zeigt. Vgl. dazu **Mertens**: S. 20.

¹⁹⁸ Auf ein beinahe entscheidendes Argument des Abtes *gegen* eine Ausübung des Ritterhandwerkes muss an dieser Stelle kurz eingegangen werden. Als sozusagen letzte Möglichkeit, den entschlossenen Jungen von seinem Vorhaben abzubringen, verschweigt er Gregorius bewusst dessen materielles Erbe und erinnert ihn daran, dass er sich als Ritter ohne *guot* seiner *armuot schamen* muss (Gr. 1666f). Nicht nur dass Hartmann damit eine Thematik behandelt, die auch in anderen Werken, wie dem »Winsbeken« oder dem »Wälschen Gast«, aufgegriffen wird, aus der Entgegnung Gregorius', er bevorzuge es, sich *mit rehter arbeit*, sowie *mit sinne und mit manheit / guot und êre* zu erwerben, da man ihn dadurch *prîset mêre*, als wenn er *sîn vater wunder lie / und daz mit schanden zergie* (Gr. 1715-1720), lässt sich ein konkreter inhaltlicher Bezug herstellen. Auch in diesem Werk wird somit auf die Idealisierung des inneren Adel verwiesen, und darauf, dass materieller Besitz alleine noch keinen Ritter ausmacht.

¹⁹⁹ **Goller** erarbeitet diese aus einem Vergleich beider Passagen (Tr. 2104-2111 und Gr. 1586-1602, 1616, 1622), wobei beide Verweise „zumindest ansatzweise für ihr jeweiliges Erziehungsziel [...] untypische Inhalte erhalten bzw. gedanklich bewältigen“ (siehe **Goller**: S. 100-101).

haben dürfte, hatte Gregorius bis zu seinem Klosteraustritt dagegen keine Gelegenheit, Kontakt zum Leben am Hofe aufzunehmen. Sofern man nicht mutmaßt, er habe sich, beispielsweise durch die Lektüre eines Fürstenspiegels, das erforderliche Wissen über das adelig-soziale Umfeld theoretisch angeeignet, muss man davon ausgehen, dass Gregorius zur Zeit seines Aufbruches in keiner Weise mit den Sitten und Gebräuchen des höfischen Lebens vertraut gewesen ist.²⁰⁰ Auch der Abt, der in ritterlichen Belangen über keinerlei Erfahrung zu verfügen scheint, er meint diesbezüglich, er *vernæme kriechisch als wohl* (Gr. 1630), schließt eine höfische Verhaltenslehre im klösterlichen Rahmen definitiv aus:

*unser meister, der dîn phlac
mit lêre unz an disen tac,
von dem hâst dû es niht vernommen.* (Gr. 1631-1633)

Insofern erstaunt, dass Gregorius nach Ankunft im Land seiner leiblichen Mutter dennoch über die erforderlichen Sitten und Gebräuche zu verfügen scheint, um in seinem Auftreten als Ritter die anwesende adelige Gesellschaft zu überzeugen und sich ohne Probleme am Hof integrieren zu können. Die den Männern entsagende Königin, die *sich niemer gesehen* ließ (Gr. 1917) willigt schließlich nur deshalb ein, den Fremden zu empfangen, da sie zuvor über *diu zuht und diu vrümecheit* (Gr. 1908) des jungen Ritters unterrichtet wurde. Dass Gregorius als Abgänger einer Klosterschule natürlich über ein hohes Maß an Kultiviertheit verfügen muss, ist naheliegend. Inwiefern die klösterlichen Gebräuche aber ins Bild eines *âventiure* suchenden Ritters passen, als der er ja auftritt, sei dahingestellt. Überdies hinaus scheint sich Gregorius keineswegs wie ein frommer Mönch zu verhalten, was alleine schon seine Gedanken in Bezug auf sie Königin verdeutlichen.²⁰¹ Die Begriffe *zuht* und *vrümecheit* spiegeln in diesem Kontext folglich seine perfekte Beherrschung höfischer Sitten wieder, Wie wir wissen, ist dieses, der Situation angepasste Verhalten in Wahrheit aber nicht seiner *zuht*

²⁰⁰ Derartige weltliche Lehren dürften generell nicht Teil der herkömmlichen Klostererziehung gewesen sein, worin sich deutliche Unterschiede in der weltlichen- und in der geistlichen Erziehung zeigen, speziell was die Vermittlung von höfischen Werten, Sitten und Umgangsformen betrifft. Diesbezüglich meint auch **Jaeger**, die literarischen Belegen in den geistlichen Schriften auswertend: „What is lacking [...] in the writings of schools in general, is the element of society“. **Jaeger** (1977): S. 16-17.

²⁰¹ *Dô er vernam diu mære / daz diu vrouwe wære / schæne junc und âne man, / [...] dô hæte er si gerne gesehen:* (Gr. 1895-1903).

zuzuschreiben, sondern entspringt ausschließlich seiner biologischen Veranlagung, welche ihm die richtigen gesellschaftlichen Maßstäbe auf instinktive Weise nahebringt. Er muss nicht erst mühsam erlernen, was es heißt, als Adeliger korrekt zu agieren, er vermag dieses Wissen, ebenso wie seine Geschick im Umgang mit der Waffe, aus seinem *art* zu rekrutieren. Diese Hypothese deckt sich weitgehend mit den Ergebnissen von **Schultz**, der davon ausgeht dass jeder mittelalterliche Held „a nature predestined for a particular excellence“ besitze, und immer wenn „[he] is presented with particular knowledge that corresponds to [his] particular nature [he] can comprehend it at once“. Diese Ansicht impliziert, dass eine gewisse Grunderziehung, wie im Falle Tristans, schon vorhanden ist, die dann durch zusätzliche Lehren gefestigt werden kann. In einigen Fällen aber, und hier scheint der Gregorius dazuzurechnen zu sein, ist „the heroic nature so extraordinary that it needs no instruction at all“.²⁰²

3.2.4. Der Konflikt der Vaterinstanzen: Der Held zwischen Erziehungsgrundsätzen und vererbtem Grundverhalten:

Inwiefern diese Eigenschaft des *arts* es nun erlaubt, vernachlässigte Aspekte der Erziehung durch angeborenes, instinktiv richtiges Verhalten generell zu komplementieren, respektive diese sogar zu ersetzen, gilt es im Anschluss zu klären. Dies führt uns wieder zurück zur Grundfrage, was denn nun entscheidender ist, außerfamiliäre Erziehung oder der elterlich-genetische Einfluss. In dieser Frage ist Hartmanns Erzählung vom guten Büßer, wie der zuvor behandelte »Tristan«, ein Werk, das sich mit diesem eigentümlichen Verhältnis von Vererbung und Erziehung ausgiebig auseinandersetzt. Markant ähnliche Teilbereiche sind beiden Werken gemeinsam, gleichwohl diese einander nicht in jeder Beziehung entsprechen. In ähnlicher Form wird etwa in beiden Erzählungen ein familiär-defizitärer Rahmen etabliert, mit dem Unterschied, dass im »Gregorius« die „echten Vater-Sohn-Beziehungen entweder nicht thematisiert“ werden, oder „in einer ganz unproblematischen, weitgehend marginalisierten Form“ erscheinen.²⁰³ Wie in anderen mittelalterlichen Texten ist

²⁰² **Schultz:** S. 101.

²⁰³ **Mecklenburg:** S. 16.

die Vaterfigur als genealogischer Hintergrund, an dem das Verhalten des Nachwuchses kontrastiert wird, essentiell. Gemessen an „anderen Inzestgeschichten“ ist sie „als Rivale und Feind, der einem verschärft ausgetragenen Generationskonflikt expediert werden muss“, aber nicht in einer derart prägnanten Ausprägung realisiert worden.²⁰⁴ Ein Konflikt des Helden mit seiner Umwelt, der auf die Abwesenheit bzw. die Unkenntnis des leiblichen Vaters zurückzuführen ist, ist dennoch gegeben. Dieses Fehlen einer ultimativen Vaterinstanz, das es bedingt, die Erziehungsinstanzen auf mehrere Personen aufzuteilen, ist über den gesamten Verlauf des Werkes auszumachen und markiert neben der Sündenfrage eines der Kernthemen. Die Ursache der familiär prekären Situation beginnt bereits in der Vorgeschichte der Eltern des Gregorius’, an der, bedingt durch den frühen Tod derer Eltern, von Hartmann bereits problematische Familienstrukturen aufgezeigt werden. Zwar ist es dem leiblichen Vater vor seinem Ableben noch möglich, erzieherisch zu wirken und dem Sohn im Rahmen eines Lehrgespräches, welches in seiner dialogischen Form in jeder Beziehung den besprochenen Charakteristika eines didaktischen Textes entspricht, essentielle Verhaltensgrundsätze mitzugeben. Die zur Lösung der Inzestproblematik benötigten Hilfestellungen erfordern hingegen bereits das Auftreten einer elterlichen Ersatzfigur, die in der Rolle des väterlichen Pädagogen agiert. Dieses Erzählmuster, welches bei Fehlen einer Vaterfigur – resultierend aus einem frühen Tod, oder eines speziell gewählten, familienexternen Ausbildungsweges des Nachwuchses – zur Anwendung kommt, und die erzieherische Verantwortung auf einen Stellvertreter überträgt, folgt dabei einem prototypischen Erziehungsprinzip dieser Epoche.²⁰⁵ In Entsprechung zum Vollwaisen Tristan wächst auch Gregorius unter der Obhut von Zieheltern, in seinem Fall einer Fischerfamilie, auf. Deren Funktion beschränkt sich jedoch einzig auf den physischen Part der Entwicklung und auf die Vortäuschung eines vermeintlichen genealogischen Bezugspunktes des Helden. Der Hauptteil der geistigen Erziehungsarbeit wird indes vom Abt übernommen, der im Zuge von Gregorius’ Reifungsprozesses zu einer Art zentralen Vaterfigur avanciert. Man könnte nun folgern, dass sich Gregorius in

²⁰⁴ Vgl. Ernst: S. 203.

²⁰⁵ In ähnlicher Form konnten wir diesen erzieherischen Ansatz, der das Einsetzen eines oder mehrerer Stellvertreter legitimiert, bereits im »Tristan« erkennen, oder als theoretischer Entsprechung im Monolog des »Winsbeken« ausmachen. Im Rahmen der Ausbildung verfügen diese, die leiblichen Eltern substituierenden Bezugspersonen über dieselben erzieherischen Privilegien wie die Eltern selbst.

Analogie zu Tristan ebenso zwischen drei Vätern bewegt, einem biologischen, einem vermeintlich biologischen und einem ideologischen. Während Gottfrieds jedoch die Wichtigkeit des Verhältnisses zu den drei Vaterfiguren ausführlich thematisiert und in spezifischer Weise „in den verschiedenen Situationen reflektiert“²⁰⁶, spart Hartmann eine genauere psychologische Durchleuchtung des Innenlebens seines Helden allerdings aus. Auch ist Gregorius nicht mit der Situation konfrontiert, sich nach Aufdeckung seiner tatsächlichen Herkunft zwischen den einzelnen Vaterfiguren entscheiden zu müssen. Der Dialog zwischen ihm und dem Abt markiert zwar eine Art Konflikt zwischen den Einflüssen der verschiedenen Instanzen, es dürfte hingegen ausgeschlossen sein, dass es sich dabei um einen langwierigen Prozess der Entscheidungsfindung handelt. Gregorius, der sich in seiner Erziehung als betrogen empfindet und von sich selber sagt, *ich enbin niht der ich wände sîn* (Gr. 1403), scheint zu diesem Zeitpunkt bereits beschlossen zu haben, künftig den Weg seines leiblichen Vaters zu bestreiten. Gegenüber dem Abt empfindet er zwar eine Art familiärer Bindung, die über das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler hinauszugehen scheint – dafür kann in erster Linie das *jæmerlîche scheiden* (Gr. 1820) der beiden herangezogen werden, sowie die Aussage, der Abt habe ihn bevorzugend *vür allez iuwer gesinde / sô zartlîchen* erzogen (Gr. 1400-1401). Ein Gefühl des Vatergewinns bzw. -verlustes, vergleichbar mit dem des Tristan, scheint hingegen nicht aufzukommen. Und auch wenn sich der Abt selbst zu Gregorius’ *geistlich vater* (Gr. 1139) ernannt und ihn als *vil liebez kint* (Gr. 1432) oder mehrfach auch als *sun* bezeichnet, scheint diese Gefühl familiärer Zugehörigkeit nicht auf Gegenseitigkeit zu beruhen. Gregorius seinerseits bedient sich konsequent des Ausdruckes *herre*, wohingegen er die Bezeichnung *vater* ausschließliche in Bezug auf den biologischen Erzeuger verwendet.²⁰⁷ Eine konkrete Textstelle, die eine geistige Vaterschaft, wie sie der Abt annimmt, belegen würde, findet sich nicht. Dennoch könnte man, zumindest auf symbolischer Ebene, den Konflikt zwischen den beiden dominanten, männlichen Figuren in Gregorius’ Leben, als eine Art Vaterzwist interpretieren. Schließlich treten die Erziehungsgrundsätze des Abtes mit den angeborenen Eigenschaften des Vaters in ein konkurrierendes Verhältnis.

²⁰⁶ Zoltz: S. 88.

²⁰⁷ Generell finden sich, verglichen mit dem »Tristan« verhältnismäßig wenige Belege für das Wort *vater*. Von den insgesamt 15 Erwähnungen bezieht sich außerdem nur eben jene eine des *geistlich vater* auf den Abt.

Dass sich Gregorius ohne lange zu zögern von den Werten des geistigen Ziehvaters loszusagen scheint und sich für den weiteren Lebensweg als Ritter entscheidet, ließe sich zunächst eindeutig zugunsten des biologischen Erbes des Vaters interpretieren, da Gregorius bereits *alle samet hie* trage (Gr. 1695). Als unwiderlegbarer Beweis für die Dominanz des *arts* gegenüber der *zuht* wäre auch die Tatsache zu werten, dass Gregorius problemlos bestehende Erziehungsgrundsätze wie die klerikale Bildung des Abtes nicht nur durch das ihm angeborene, ritterliche Verhalten zu erweitern imstande ist, sondern dieses, wie es scheint, auch komplett überlagern kann. Fakt ist aber, dass Gregorius' Berufung zum Rittertum, so dominant dieses Streben danach auch ist, nur ein Zwischenschritt auf dem Weg zu seiner wahren Bestimmung darstellt, nämlich zu der des Papstes. Auch wenn es zunächst den Anschein erweckt, dass das Bedürfnis, um jeden Preis Ritter zu werden, es erfordern würde, sein bis zu diesem Moment nicht in Frage gestelltes Leben als Geistlicher komplett zu verwerfen, zeigt sich im weiteren Verlauf der Erzählung, dass es Gregorius sehr wohl versteht, die ziehväterlichen Lehren in sein instinktives, höfisches Verhalten zu integrieren und beide Bereiche zu harmonisieren. Sein Charakter ist durch beide Welten, der höfischen wie der geistlichen, determiniert. Wobei sich der spezielle Einfluss seiner geistlichen Erziehung in besonderem Maße an dem Streben nach *gotes êre* (Gr. 2273) zeigt, sein ritterliches Grundverhalten hingegen durch die strenge Einhaltung der *mâze* (Gr. 2272) repräsentiert wird. Dass beide Tugenden sowohl im Kontext der weltlichen Herrschaft, als auch während der Amtszeit als Papst auftauchen (Gr. 3794 und Gr. 3828), somit eine Analogie zwischen „politischen Tugend seiner Landesherrschaft“ und der Ausübung des Papstamtes gegeben ist, ist dabei „kein Zufall“.²⁰⁸

Schließlich ist gerade jenes Zusammenspiel zwischen Erziehung und Vererbung für die Ausprägung der Person relevant. Denn erst der Konflikt mit seinem inhärenten Selbst erlaubt es, die theoretischen Erziehungsgrundsätzen praktisch zu verarbeiten. Erst der Aufbruch in die Welt ermöglicht es, die sündhafte Vergangenheit der Eltern zu verarbeiten und sich von der Schuldfrage freizumachen. Und erst die Symbiose der beiden Bereiche *art* und *zuht* führt zur Etablierung eines eigenständigen, von den determinierenden Instanzen der

²⁰⁸ Cormeau/Störmer: S. 138.

Kindheit losgelösten Charakters, die ihn schlussendlich mit dem höchsten aller christlichen Ämter belohnt.

Nunmehr evident geworden ist, dass die Erziehung die genetisch determinierte Veranlagung generell nicht aufzuheben kann, sie vermag sie aber zu beeinflussen. Das in den Lehren des Mittelalters verbreitete Paradigma „of inborn nature that cannot be changed“ ist in Hinblick auf „a constructionist paradigm of self-fashioning nurture that inevitably transforms“ folglich nur schwer aufrecht zu erhalten.²⁰⁹

3.3. Der »Parzival«:

Mit den bisher behandelten Werken war es bereits möglich, einen weit reichenden Querschnitt durch die verschiedenen Teilbereiche der mittelhochdeutschen Literatur des beginnenden 13. Jahrhunderts abzudecken. Bereits jetzt könnten prinzipiell erste Rückschlüsse auf die literarische Repräsentation von Erziehung und Vererbung getätigt werden, denn sowohl religiös-didaktische als auch weltlich-epische Texte lassen einige deutliche Parallelen in der Vermittlung moralischer Lehrinhalte erkennen. Jedoch ist der Rahmen der Analyse noch auszudehnen, denn eindeutige Resultate sind, auf die Gesamtheit der literarischen Produktion des beginnenden 13. Jahrhunderts gesehen, nach jetzigem Stand der Ermittlung, noch nicht möglich. Die Einbindung anderer Werke könnte die bisherigen Ergebnisse durchaus revidieren. Nehmen wir beispielsweise den »Parzival« des Wolfram von Eschenbachs. Verglichen mit Gottfrieds »Tristan« lässt sich „von ethisch-religiösem als auch von ästhetischem Standpunkt aus“ wohl kaum „ein schroffer Gegensatz denken“.²¹⁰ Folglich scheint es in Hinblick auf eine Komplettierung der Untersuchung nahe liegend, das Textkorpus gerade um ein solches Werk zu erweitern, von dem wir prinzipiell annehmen können, dass es imstande ist, einen Kontrastpunkt zu den bisherigen Resultaten zu setzen.

²⁰⁹ **Schultz:** S. 104.

²¹⁰ **Jansen:** S. 112.

Dafür wird es erforderlich sein, im Zentrum der Romanhandlung eine verstärkt betriebene Hinwendung zu rein ritterlichen Sachverhalten anzustreben. Der »Parzival« scheint hierfür zunächst durchaus geeignet.

Wie anhand der zuvor behandelten Werke belegt werden konnte, lässt der gesellschaftliche Stand des Autors nicht zwangsläufig Rückschlüsse auf die Gattung zu. Dennoch steht auch bei diesem Werk methodisch die Autorenfrage am Beginn der Analyse. Bereits hier findet sich eine markante Abweichung zu den Schöpfern der zuvor behandelten Romanen. Wolfram unterstreicht diese Tatsache, indem er eindringlich darauf verweist, dass *schildes ambet [sîn] art* sei (Pa. 115,11). Er definiert sich somit eindeutig als Ritter.²¹¹ Alleine das wäre ja noch keine Besonderheit, denn wie wir wissen, gehörte auch Hartmann diesem Stand an. Die explizite Hinwendung zum Rittertum ist aber insofern bedeutend, als sie eine besondere Form von Ablehnung beinhaltet. Eine Ablehnung der Dichtkunst, die Wolfram dadurch unterstreicht, indem er betont, er wolle *guotes wîbes minne [...] mit schilde und ouch mit sper verdienen* (Pa. 115,15-17). Dadurch bezieht er Stellung zu dem „in der lateinischen Dichtung beliebten Streit zwischen *miles* und dem *clericus*, bei dem es darum ging, wer bei den Frauen mehr Erfolg hat: der Kämpferprobe, oder der fein Gebildete“.²¹² Mit seiner Aussage zugunsten der Ritterschaft grenzt er sich deutlich von Dichterkollegen ab, die die Gunst der Frauen durch den Einsatz von Worten erringen wollen. Und zu denen gehört, trotz Ritterschaft, auch Hartmann von Aue, der im Verlauf des »Parzival« manch harschen Kommentar über sich ergehen lassen muss. Wolframs ablehnende Haltung gegenüber der hochgeistigen Dichtkunst beschränkt sich aber nicht nur auf den Bereich der Minne. Das Problem scheint vielmehr genereller Natur zu sein und sich gegen Verschriftlichung im Allgemeinen zu wenden. Indem er verkündet, man dürfe seine Erzählung nicht als Buch auffassen, denn er selber *[en]kan deheinen bouchstap* (Pz. 15,27), unterstreicht er diese Haltung. Gleichzeitig grenzt er sich, durch das Eingeständnis der Schriftsprache unkundig zu sein, bewusst von den Autoren ab, welche allesamt als in Literatur bewandert gelten, oder sich dahingehend deklarierten. Inwiefern Wolfram aber nun tatsächlich Analphabet war, oder sich schlichtweg des rhetorischen Mittels der

²¹¹ Wolframs Ritterschaft belegt sich allerdings nicht nur durch diese Selbstzeugnisse, sondern auch dadurch, dass „er in der Großen Heidelberger Liederhandschrift als Ritter abgebildet ist und dass er bereits von Zeitgenossen mit *hërre* tituliert wird“. Bumke (2004): S. 4.

²¹² Bumke (2004): S. 54.

Untertreibung bedient, darüber gehen die Meinungen auseinander. Ausgiebige Gedanken über Wolframs Gelehrsamkeit macht sich u.a. **Reichert**, der zu dem Schluss kommt, dass der Autor zumindest in Ansätzen des Schreibens und Lesens mächtig gewesen sein dürfte.²¹³ Darüber hinaus schien er über gute Französischkenntnisse verfügt zu haben, sowie partielles Wissen in den Disziplinen Theologie, Medizin, Astronomie, Steinkunde und Geografie besessen zu haben, allesamt Bereiche, die in Wolframs Texten mit Vorliebe behandelt werden. Dass ihm das Studium lateinischen Quellen ebenfalls nicht gänzlich unvertraut gewesen sein kann, konstatiert in Entsprechung zu **Reichert** auch **Bumke**.²¹⁴

Bei all diesem vielschichtigen, in den Werken Wolframs verarbeiteten Wissen stellt sich natürlich die Frage, wie der Autor, dessen »Parzival« laut Eigenaussage angeblich *âne der buoche stiure [vert]* (Pz. 115,30), wenn nicht auf dem verschriftlichten Weg, sonst all diese Bildung erworben haben konnte. **Bumke** geht davon aus, dass der Autor vielfach Informationen über Gewährsleute oder verbale Vermittlung erhalten haben dürfte, diese also nicht auf direktem Weg bezog. Er könne folglich mit Sicherheit nicht als gebildeter *litteratus* bezeichnet werden, denn „bei hundert Quellenberufungen“ sei ihm „nicht ein einziges Mal die Formel: *ich las* unterlaufen“. ²¹⁵ Er steht somit klar der Gruppe der gelehrten Autoren gegenüber, welcher auch der Ritter- und Dichterkollege Hartmann zugerechnet werden kann – von dem wir aus den Anfangsversen des »Armen Heinrich« ja wissen, dass er *sô geleret was, / daz er an den bouchen laz / swaz er dar an geschriben vant*. An vorderster Stelle dieser gebildeten Dichter ist aber natürlich der Kleriker Gottfried zu nennen, den **Mecklenburg** als „literaturgeschichtlichen Gegenpart zu Wolfram“ bezeichnet.²¹⁶ Gerade er ist es, der die schärfsten Attacken gegen Wolfram vorbringt und dessen dichterische Leistung er im Vergleich zu den anderen Autoren, vor allem zu Hartmann, zu schmälern gedenkt. Er unterstellt dem älteren Dichterkollegen u.a. sprachliches Unvermögen und kritisiert seine unpräzise, kaum von Wissenschaftlichkeit

²¹³ Vgl. **Reichert**: S. 18-19.

²¹⁴ Das ergebe sich daraus, dass „Wolfram eine große Anzahl von Namen lateinischen Quellen entnommen hat“ (**Bumke** (2004): S. 7), aber auch andere Zusammenhänge, wie historische Einzelheiten würden eine Kenntnis lateinischer Quellen belegen.

²¹⁵ Auch Wolframs Vertrautheit mit lateinischen Texten muss „nicht notwendig durch die eigene Lektüre erworben worden sein“, denn „es gab viele Wege, um mit lateinischer Bildung bekannt zu werden“. **Bumke** (2004): S. 6.

²¹⁶ **Mecklenburg**: S. 15.

geprägte Weltanschauung. Dabei trifft ihn der Vorwurf, *vindære wilder mære, / der mære wildenære* (Tr. 4665-66) zu sein, besonders hart. Dieser Angriff gilt in erster Linie Wolframs lockerem Umgang mit seinen Quellen. Zwar erlaubt sich auch Gottfried kompositorische Umgestaltungen ähnlicher Natur, im Vergleich zu seinen Vorlagen passieren diese allerdings in weit weniger umfangreicher Weise als bei Wolfram. Die Unterschiede zwischen beiden seien „nur gradueller, nicht prinzipieller Art“, wie **Schröder** festhält, denn die Fiktion sei generell ein gängiges Mittel der weltlichen Epik, was u.a. daraus ersichtlich wird, dass sich auch „bei Veldeke und Hartmann ähnliches findet“.²¹⁷ Die entscheidende Abweichung ist aber folgende: während Gottfried explizit auf seine Referenzen verweist und diese ausführlich kommentiert, finden sich bei Wolfram nur spärliche Literaturverweise. Er nimmt sich, insbesondere was den Vergleich zur literarischen Vorlage, dem »Perceval« des Chrestien de Troyes, betrifft, die Freiheit, ganze Teile markant zu verändern oder in eigenständiger Form, wie im Falle des Ausbaus der Vorgeschichte und des Gawanteils, beliebig zu ergänzen. Als Legitimation für diese Umgestaltungen des französischen Stoffes nennt Wolfram zwar einen Gewährsmann – den provenzalischen Sänger Kyôt, *der diese âventiure von Parzivâl / heidnisch geschriben sach* (Pz. 416, 27-28) und der Chrestien’schen Version, die *uns diu rehte mære enbôt [...] wol zürnen [mac]* (Pz. 827,3-4). In Hinblick auf die Gültigkeit als reale Quelle ist Kyôt von Seiten der Forschung aber eine umstrittene Bezugsperson.²¹⁸ Die Berufung auf Kyôt ist aber insofern interessant, als sie erneut belegt, dass es nicht Wolfram selbst ist, der den angeblichen Originaltext der einzig richtigen Version gelesen hat, sondern die Wissensvermittlung vielmehr über einen Mittelsmann passierte. Wolframs Verhältnis zum Buch ist somit als ein äußerst indirektes zu bezeichnen. Konnten wir an den Ausführungen der anderen Autoren noch die Wichtigkeit dieses Mediums betrachten, weicht dessen Stellenwert bei Wolfram drastisch davon ab. Verständlich ist dahingehend auch die Weigerung, seinen »Parzival« als Buch zu bezeichnen, wenngleich er sich damit sicherlich nicht generell von der

²¹⁷ Die Meinung, dass „jede Abweichung von der Quelle“ Lüge sei, gelte, so **Schröder**, „in ihrer ganzen Strenge für die geistliche Dichtung und hat dort ihren Grund in der Auffassung von der allein im göttlichen Wort gegebenen religiösen Wahrheit“ (**Schröder**: S. 320).

²¹⁸ Zum ‚Kyôt-Problem‘ siehe **Reichert**: S. 31-36 und **Bumke** (2004): S. 244-247. Auch umstritten ist die These, dass Wolfram seinen »Parzival« erst nach Erscheinen des »Tristan« vollendet, und mit der Nennung der Kyôt-Figur de facto einen bewussten Gegenangriff auf Gottfrieds Kritik gestartet hat.

Schriftkultur seiner Zeit zu distanzieren gedachte. Der »Parzival« ist sehr wohl als ein Roman verstanden worden, der vermutlich auch unter der Aufsicht Wolframs niedergeschrieben wurde. Der Begriff ‚Buch‘ meint in diesem Kontext etwas anderes. Nämlich ein gelehrtes Werk.²¹⁹ Eines, wie es von dem sich seiner mangelnden Gelehrsamkeit bewussten Wolfram höchstwahrscheinlich zutiefst abgelehnt worden wäre.

3.3.1. Parzivals Verfehlungen im Schatten der *tumpheit* :

Ein derart bezeichnendes, persönliches Verhältnis des Autors zum Wissenserwerb hinterlässt natürlich seinen Niederschlag in den Werken selbst. So spiegelt sich Wolframs Ablehnung der Gelehrtenbildung auch in der Haltung seines Protagonisten, des jungen Parzivals, wieder. Denn wurde im Falle Tristans und Gregorius’ der Schwerpunkt der Erziehung noch auf eine fundierte, theoretische Ausbildung gelegt, in der dem Buch eine entscheidende Rolle zukam, fehlt im »Parzival« jegliche Spur davon. Der Held, ebenfalls von Geburt und Stand Ritter, wächst, entgegen seiner Veranlagung, in der Einsamkeit fern der Zivilisation auf, isoliert vom Hofe, ohne auch nur im Mindesten eine Form von schulischer Grundausbildung erhalten zu haben. So kann der Held zunächst weder lesen noch schreiben, besitzt kein Wissen über jedwede höfische Umgangsformen und auch sein religiöses Verständnis beschränkt sich auf wenige vage Informationen, die ihm seine Mutter zukommen ließ. Er muss, im Gegensatz zu seinen literarisch benachbarten Kompagnons, die ihre ritterliche Laufbahn bereits unter den Vorzeichen einer perfekten Ausbildung beginnen durften, sprichwörtlich bei Null anfangen und sämtliche Details der höfisch-geistlichen Erziehung mühselig Schritt für Schritt erlernen.²²⁰ Ein markanter Unterschied zu den anderen beiden Protagonisten ist auch, dass Parzival scheinbar über keine allzu rasche Auffassungsgabe verfügt, denn *er küene, traecliche wîs* (Pz. 4,18), wie uns Wolfram mitteilt. An mehreren Stellen wird er deshalb als *tump* oder *toersch*

²¹⁹ Vgl. **Reichert**: S.24.

²²⁰ Das Fakt, dass es Parzival gelingt, „trotz Mangels an höfischer Erziehung [...] die für den Menschen wichtigsten Eigenschaften zu lernen“, bewertet **Reichert** als „schwere Kritik Wolframs an der höfischen Kultur“. **Reichert**: S. 75.

bezeichnet und wenn Karnahkarnanz, der Anführer der Ritterschar, die Parzival in seiner Naivität für Götter hält, beim Abschied noch wehmütig bemerkt,

*got hüete dîn.
ôwî wan wær dîn schoene mîn!
dir hete got den wunsch gegeben,
ob du mit witzen soldest leben.
diu gottes craft dir virre leit. (Pz. 124,17-21),*

erkennt er bereits einen gravierenden Widerspruch zwischen körperlicher und geistiger Entwicklung des Jungen. Aus dieser Erkenntnis ließe sich durchaus ein Bezug zu den sich in Folge ereignenden Verfehlungen ableiten, denn defacto „hinterlässt er Parzival bereits eine düstere Prophezeiung“.²²¹ Zwar von makelloser Schönheit, woran der Anführer, und später auch Artus, schnell erkennen, dass Parzival ein leibhaftiger Ritter sein muss – hierin findet sich ein weiterer Beleg dafür, dass in der Vorstellung des Mittelalters körperliche Schönheit und Adel gleichgesetzt wurde – ist sein Handeln dennoch in entscheidendem Maße von seiner *tumpheit* überschattet.²²² Es zeigt sich schnell, dass Parzival durch sein genetisches Erbe zwar über die für die Ausübung der Ritterschaft erforderlichen körperlichen Attribute verfügt, mit den physischen Aspekten seiner biologischen Veranlagung kann er geistig allerdings nicht mithalten. Es mangelt ihm im Vergleich zu Tristan, dessen *liste* ja eine seiner Kerntugenden darstellte, an der erforderlichen Weitsicht, um zu erfassen, was es heißt ein Ritter zu sein und sich dementsprechend zu verhalten. Folglich ist es zunächst nicht möglich, die von der Mutter erhaltenen Ratschläge in richtigem Maße umzusetzen. Aus diesem Grund passieren ihm, „aus Unwissenheit und mangelnder Kenntnis Gottes und der Welt, aus falscher Rücksicht auf bestimmte Lehren, die er, unreif wie er ist, nur wörtlich versteht und nur nach einem Teil

²²¹ Vgl. **Haas**: S. 65

²²² **Schultz** definiert *tump* als „inexperienced“ und „foolish“, aber auch als „young“ wodurch er einen Bezug zu Kindheit und Dummheit herstellt (Vgl. S. 45). Er meint dazu: „Because children lack wisdom and experience, they lack insight, which causes them to act without realizing the consequences“ (**Schultz**: S. 47). Rein auf den Parzival bezogen, dessen gravierender Fehler seinem fehlenden Situationsverständnis zuzuschreiben ist, könnte Schultz Recht gegeben werden. Im Kontext der anderen behandelten Romane, vor allem dem »Tristan«, dessen Protagonist ja schon von Kindheit an über ein hohes Maß an *liste* und Weitsicht verfügte, trifft dies sicher nicht zu. Schultz revidiert sich an späterer Stelle selbst, und fügt an, „MGH child heroes and heroines [...] possess an adult wisdom“ (**Schultz**: S. 63), und er beschreibt den „topos of the wise child“ als „very popular in the late antiquity“ (**Schultz**: S. 64). Auch im Mittelalter scheint er vorzuherrschen, wenngleich er im »Parzival« sichtlich nicht zur Anwendung kam.

ihres Sinnes auffasst“, im Verlaufe seiner *âventiure* mehrere gravierende Fehler.²²³ Zwar sind diese unwissentlich und unbeabsichtigt, dessen ungeachtet sind es aber Fehler, die für den weiteren Verlauf des Werkes von größter Bedeutung sind.²²⁴ Zum Ersten sind in diesem Zusammenhang Vergehen an der eigenen Sippe zu nennen, denn es ist der Tod zweier Familienmitglieder, den der Knabe direkt und indirekt verschuldet. Zum einen den der Mutter, der er durch seinen hastigen Aufbruch in die Welt das Herz bricht, andererseits ist da die Tötung des ihm verwandten Ithers mit dem unritterlichen *gabylôt*. Zum Zeitpunkt des jeweiligen Geschehens besitzt Parzival aber keinerlei Kenntnis über seine Vergehen, weder über die Konsequenz seines Aufbruchs, noch ahnt er etwas von der Verwandtschaft mit dem roten Ritter. Diese Vorkommnisse werden daher unter dem Deckmantel der *tumpheit* des Knaben subsumiert und von einer Schuldzuweisung an diesen Verfehlungen sieht Wolfram bewusst ab.²²⁵ Mit der Einführung des Worts *tumpheit*, welches im Rahmen des »Parzival« ausschließlich für „junge Leute“ gebraucht wird, „deren Verfehlung durch die mangelnde Einsicht der Jugend erklärt“ wird, ist somit begrifflich genau erklärt, wie der Mensch ohne sein Wollen in Schuld fallen kann.²²⁶ Das anhand des Gregorius ausführlich thematisierte Prinzip der Eigenverantwortung und Mitschuld an einer Sünde, die passiert, obwohl man unwissentlich und in bester moralischer Absicht handelte, trifft, speziell wenn es jugendliche Vergehen sind – unter die beispielsweise auch die schlechte Behandlung Jeschutes einzureihen ist – auf Parzival ebenso wenig zu. Das Grundmotiv dieser Erzählung ist hingegen, dass ein Mensch trotz Nachweisen seiner Schuld „dennoch der Verantwortung für diese Schuld enthoben wird, weil er, als er die Verfehlung beging, nicht frei war,

²²³ **Maurer:** S. 50.

²²⁴ Auch in der Parzivalforschung wurde vielfach der Frage nach objektiver und subjektiver Schuld und Sünde nachgegangen. Für **Maurer** ist diese Suche nach „unwissentlich und unwillentlich begangener Schuld“ nur zu unbefriedigenden Ergebnissen gekommen, denn viele der Vorwürfe erscheinen „mehr oder weniger gezwungen und künstlich“ (Vgl. **Maurer:** S. 52). Es bleibt festzuhalten, dass Wolframs »Parzival«, auch wenn in gewissen Bereichen eine Schuldenfrage thematisiert wird, grundsätzlich „kein Roman von Schuld und Sühne“ ist (siehe **Reichert:** S. 80).

²²⁵ Dies unterscheidet Wolframs Protagonisten von Chrestiens, dessen Vergehen nicht durch seine *tumpheit* entschuldigt wurden, sondern, wie im Falle des verursachten Todes der Mutter, wissentlich begangen wurden. Im Gegenteil, es finden sich „mehrere Stellen, die Parzival in diesen Punkten entlasten“, aber kein Wort Wolframs, das „ihn als schuldig bezeichnet“. **Maurer:** S. 62. Von Seiten Trevrizents werden an den Vergehen an der eigenen Sippe aber sehr wohl Vorbehalte und Schuldzuweisungen geäußert. Für den weiteren Handlungsverlauf sind diese aber von marginaler Bedeutung und werden, verglichen mit der Hauptsünde des Gotteszweifels, auch von Wolfram vernachlässigt.

²²⁶ **Wieners:** S. 11.

sie zu tun oder zu lassen“.²²⁷ Nur ein Vergehen selbst wird dem jungen Ritter vom Autoren vorgehalten, eines, das „charakteristischer Weise nicht bei jenen unwillentlichen Verfehlungen [...] gegen die Sippe“ zu suchen, sondern direkt gegen Gott gerichtet ist.²²⁸ Das ist die unterlassene Mitleidsfrage auf der Gralsburg, aus deren Konsequenz sich Parzival von Gott lossagt und fortan an dessen Hilfe zu zweifeln beginnt. Dieses Versäumnis, den leidenden Anfortas durch eine einfache Frage zu erlösen, passiert zu einem Zeitpunkt, als Parzival, laut Wolfram, bereits der *tumpheit âne wart* (Pa. 179,23) Der Sündenfall ließe sich somit nicht mehr dadurch legitimieren, dass er aufgrund seiner Naivität nicht die Freiheit besaß, sich richtig zu verhalten. An späterer Stelle wird Trevrizent diese Ansicht, der Held sei bereits frei von Dummheit, aber entschieden relativieren, indem er auf Parzivals Äußerungen in Bezug auf den Gral, jenen *als tumb[e]n] man* (Pa. 468,11) bezeichnet. Dennoch hat Parzival zum Zeitpunkt des Besuchs auf der Gralsburg bereits entscheidende Fortschritte gemacht, zumindest wenn es darum geht, selbstreflektorisch das eigene Verhalten zu überprüfen. Erstmals schildert uns Wolfram einen inneren Zwiespalt seines Protagonisten, der bis zu diesem Zeitpunkt blind das befolgte, was man ihm auftrug. Auch nennt der Dichter einen klaren Grund für die unterlassene Mitleidsfrage, nämlich dass durch *zuht in vrâgens doch verdrôz* (Pa. 239,10). Gerade daraus wird aber ersichtlich, dass ihm, trotz des sichtbaren Zuwachses an Verstand, im Grunde doch der bereits vielfach zuvor unterlaufene, selbe Fehler erneut passiert. Durchaus vermag er die erhaltenen Lehren zu verinnerlichen und bei Bedarf auch abzurufen, sie aber im Kern zu verstehen, das gelingt ihm noch immer nicht. Die Folgerung daraus ist, dass die in diesem Zusammenhang erteilten ethischen Unterweisungen Gurnemanz' ihm zwar zu eigen sind, er bemüht sich ja auch, sie nach bestem Gewissen umzusetzen, er nimmt sie aber „ebenso wie die Lehren der Mutter als Einzelheiten auf“ und befolgt sie wörtlich, anstatt sie situationskonform zu hinterfragen. Der höfische Teil seiner Erziehung kann zu diesem Zeitpunkt durchaus als abgeschlossen bezeichnet werden, in ethisch-religiösen Belangen zeigen sich hingegen noch klare Defizite. Erst viel später, „durch das Leben, das

²²⁷ Dieses Motiv wird auch auf die Nebenfiguren des »Parzival« ausgeweitet, wie Belakane, Sigune oder Obie, deren Schuld am Minnetod/-konflikt von Wolfram klar dementiert wird. Verursacht wird sie „durch eine unentrinnbare Verwirrung des Gefühls“, welche Wolfram aufgrund ihrer Jugend nachdrücklich entschuldigt. **Wieners:** S. 3.

²²⁸ **Maurer:** S. 63.

Leid und die Lehre Trevrizents kommt Parzival zu einer tiefer fundierten Gesamterkenntnis²²⁹, die es ihm ermöglicht, die vermittelten Lehren vor dem Hintergrund eines profunden, moralischen Verständnisses in ihrer ganzen Komplexität zu begreifen. In Folge werden wir dies noch detailliert besprechen.

3.3.2. Die Gegenüberstellung der verschiedenen Erziehungskonzepte:

Parzival durchläuft sichtlich mehrere separate Zwischenschritte an Erziehung, deren Gesamtheit es ihm erst ermöglicht, seine *tumpheit* abzulegen, sich einzugestehen, dass er *ein man [ist], der sünde hat* (Pz. 456,30) und die Konsequenzen für sein Handeln zu übernehmen. Diese einzelnen Passagen der Vermittlung von Lehrinhalten lassen sich anhand dreier Gegebenheiten ausmachen. Da wäre erstens das Gespräch mit seiner Mutter zu nennen. Dieses ist allerdings überschattet von Herzeloyses Entschluss, ihren Sohn vor den verderbenden Einflüssen der Welt zu beschützen und ihn wissentlich *an küeneclîcher fuore* (118,2) zu betrügen, denn sie versucht verzweifelt, einen Ausweg zu finden, der *in von dem willen braehte* (Pz. 126,18), dem Drang nach Ritterschaft nachzugehen, in die Welt hinaus zu reiten und ebenso wie Gahmuret dabei möglichen Schaden zu erleiden. Ebenso wie der Abt im »Gregorius« muss sie aber bald einsehen, dass sie sich der Dominanz des väterlichen *arts* langfristig nicht in den Weg stellen kann. Gleichwohl sie den Knaben lieber in der gefahrlosen Idylle halten würde, ist sie sich aber dessen bewusst, dass sie verpflichtet ist, ihrem Sohn zumindest „einen Grundbestand zwischenmenschlicher Verhaltensformen und das Minimum des Selbstschutzes“ zu vermitteln.²³⁰ Freilich nur in dem Maße, in dem ihm seine Weltfremdheit nicht ernsthaft Schaden zufügt, es ihm aber auch nicht ermöglicht sein wird, sich alleine zu behaupten. Wodurch er letzten Endes gezwungen sein würde, den Rückweg ins gefahrlose Heim der Mutter anzutreten. In Narrenkleider gehüllt, die Parzivals Scheitern besiegeln sollen (und passender Weise seine *tumpheit* auch visuell unterstreichen), muss sich Parzival mit einem Minimum an weltlichen Lehren

²²⁹ Maurer: S. 54.

²³⁰ Haas: S. 69.

zufrieden geben, die „nicht nur ungeordnet, sondern auch unzureichend“ sind.²³¹ Der wohl konkreteste Ratschlag, einem *grâ wîse man* (Pa. 17,21) zu folgen und sich dessen *zuht* zu verinnerlichen – ein Ratschlag, der uns in Hinblick auf die anderen besprochenen Texte inzwischen vertraut ist – ist selbst für Parzival verständlich. Er findet ihn in Gurnemanz, dem Burgherren von Grahaz, der sich mit väterlicher Fürsorge dem Knaben annimmt, und ihm eine ausführliche, höfische Erziehung zuteil werden lässt.²³² Schnell erkennt Parzival, das seine Mutter Recht hatte und *altmannes rede niht ze vâr [stêt]* (Pa. 163,16). Sich seiner von der Mutter angelegten Narrenkleidung, und damit auch der *tumpheit* zu entledigen, erfordert aber Zeit und gutes Zureden des Gastgebers. Speziell durch die allegorische Konnotation dieses Gewandes, die für das geistige Unvermögen des Knaben steht, besitzt die Weigerung des Ablegens Symbolcharakter. Das sture Festhalten an der *tumpheit* verdeutlicht somit die Unvereinbarkeit zwischen den unvollständigen, für Parzival aber bindenden Lehren der Mutter und den Grundsätzen ritterlichen Verhaltens, denen er bis zu diesem Zeitpunkt instinktiv noch nicht entsprechen will. Stattdessen *redet er als ein kindelîn* (Pa. 170,10), sich ständig auf die Ratschläge Herzloydes berufend, was ihm herbe Kritik Gurnemanz' einbringt. Damit schlussendlich „das Torenarrangement der Mutter aufgehoben, rektifiziert und ins Ritterliche hinein modifiziert werden“ kann²³³, bedarf es einer umfassenden Ausbildung in den verschiedensten Disziplinen höfischer *zuht*, die Gurnemanz dem Knaben im Eilverfahren beizubringen versucht. Darunter fallen einerseits die Lehre der *kunst an ritterlîchen siten* (Pa. 173,13), aber auch ein Grundkonzept an Religiosität.²³⁴ Sein Unterricht gliedert sich „in einen theoretischen und einen praktischen Teil“, wobei der theoretische „zwei Schwerpunkte [besitzt], die auf zwei Hauptaspekte des höfischen

²³¹ Reichert: S. 80.

²³² Die Figur des helfenden Alten beschränkt sich indes nicht nur auf Gurnemanz. Auch Kahenîs, der Ritter der an späterer Stelle Parzival den klugen Ratschlag gibt, Trevrizent aufzusuchen, wird als *grâ man* (Pa. 457,6) bezeichnet. Weiter Entsprechungen lassen sich aber auch schon an früherer finden, bereits vor Parzivals Geburt. Beispielsweise als Herzloyde, nachdem sie die Nachricht über den Tod ihres Gatten erhielt, ihrerseits *mit dem tôde ranc* (Pa. 109,15) ist ihr Überleben einzig dem Eingreifen eines *altwîsen man* (Pa. 109,13) zu verdanken.

²³³ Haas: S. 85

²³⁴ Die geistliche Lehre Gurnemanz ist dabei rein auf die Erklärung ritueller Abläufe reduziert. Die Hintründe des christlichen Glaubens werden nicht beleuchtet. Er „erweitert lediglich das Wissen um die Formen, in denen das Gebet um Hilfe getan werden soll, von Gott selbst ist keine Rede“. Vgl. Schöne (1963): S. 33.

Ritterbildes zielen“, nämlich „die Identität von Ritterlehre und Herrscherlehre“.²³⁵ Im Zentrum dieser Unterweisung steht die Vermittlung einer weit reichenden Morallehre, deren Katalog an Tugenden, sofern man es so bezeichnen kann, sich mit dem der vorherigen Werke zu großen Teilen überschneidet. Erneut wird auch auf bekannt christliche Werte wie *milte*, *güete* und *diemüete* verwiesen (Pa. 170,27-28), aber auch die Hartman'sche Kerntugend, in ritterlichen Belangen *rehter mâze ir orden* zu geben (Pa. 171,13), wird erwähnt. Dennoch sind die dabei vorgetragenen Lehren „tatsächlich nur einzelne Gesetze“ und „auch einzelne ins Ethische gehende Lehren“, von denen man aber „unmöglich erwarten“ kann, dass „der Belehrte die dahinter stehende Gesamtordnung erkennt“.²³⁶ Unter diesem Aspekt von besonderer Bedeutung ist der bereits erwähnte Hinweis, *niht vil [ze] gevâgen* und sich *niht [ze] betrâgen bedâhter gegenrede* (Pa. 171,17-19), den Parzival zu wörtlich nimmt. Dennoch, so konkret und bindend diese Anweisungen auch ist, Gurnemanz gibt gleichzeitig auch zu bedenken, man solle ebenso *hoeren unde sehen / entsehen unde draehen*, denn *daz solte iuch witzzen naehen* (Pa. 171,22-25). Was er damit zum Ausdruck bringen will, ist, dass man seine fünf Sinne gebrauchen muss, um vorgegebene Verhaltensmuster überhaupt erst verstehen- und sich die nötige Flexibilität in der Auslegung derselben bewahren zu können. Bereits hierin liegt die Warnung, das Erlernte nicht nur stur anzuwenden, sondern vorher, abhängig von der Situation, auf mögliche Konsequenzen hin zu überprüfen und auf die Erfordernisse gesehen, bestmöglich zu adaptieren. Ein nützlicher Hinweis, welcher Parzival, den Gurnemanz'schen Moralschriften aufs Genaueste folgend, allerdings nicht zu verstehen scheint, denn er getraut sich nicht, seinem Gefühl zu vertrauen und Anfortas die Mitleidsfrage zu stellen. Eine Bestätigung dieser Ansicht findet sich im neunten Buch. Trevrizent, der über Parzivals unterlassene Frage am Gralshof informiert wurde, kritisiert dessen Mangel an Verstand und bemerkt, in konkreter Entsprechung zu Gurnemanz: *dô dir got vünf sinne lêch, / die hânt ir rât dir vor bespart* (Pa. 488,26-27). Das Versagen auf der Gralsburg, für das eben jenes

²³⁵ **Bumke** (2004): S. 60. Der theoretischen Ausbildung folgt die praktische Kampfausbildung, die sich in ihren Grundinhalten an einem generellen Modell von bewaffneter Auseinandersetzung orientiert. Dabei sind die Übereinstimmungen mit den zuvor behandelten Werken frappierend. Ebenso wie im »Gregorius«, im »Winsbeke«, oder im »Tristan« wird auch Parzival gelehrt, wie er *daz orz [...] / mit sporen gruozes pîne / mit schenkelen vliegenschîne* (Pa. 173,29-174,2) kontrollieren kann. Und auch Parzival weiß, seine Angriffe gezielt auf die *vier nagele* (Pa. 174,28) des gegnerischen Schildes zu richten.

²³⁶ **Maurer**: S. 54.

blinde Wiederholen der erhaltenen Lehrgrundsätze verantwortlich gemacht werden kann, ist somit symptomatisch für den Handlungsverlauf des Romans und verdeutlicht, dass, obwohl durch die Gurnemanz' Erziehung bereits ein Großteil der *tumpheit* beseitigt werden konnte, Parzivals geistige Entwicklung noch keineswegs als abgeschlossen bezeichnet werden kann.

3.3.3. Die geistlichen Lehren des Trevrizents:

Zur Komplettierung dieses Mangels an Verständnis, „reflektierte Entscheidungen zu treffen und Handlungen auf die Erfordernisse einer Situation abstimmen zu können“²³⁷, bedarf es einer profunderen Erziehung, die das bisher Gelernte verständlich macht, und Parzival dazu motivieren soll, die bisher doch sehr allgemein gehaltenen, religiösen Grundsätze vor dem Hintergrund des Vergehens zu hinterfragen und neu zu bewerten. Dabei ist es vonnöten, sich insgesamt ein komplexeres Wissen anzueignen und den bis dato eher limitierten Bildungshorizont drastisch zu erweitern. Denn legt man Parzivals bisheriges Handeln auf die Waagschale, zeigen sich die klarsten Defizite vor allem im religiösen Bereich. Denn bis zu diesem Zeitpunkt muss seine Erziehung, mit Ausnahme der grundlegenden, religiösen Morallehre seiner Mutter, welche „all das enthält, was für die Frömmigkeit von Kindern einfacher Laien im 12. Jahrhundert als das Wichtigste gehalten wird“, in theologischer Hinsicht als unzureichend bezeichnet werden.²³⁸ Auch „die Gotteslehre des Gurnemanz ist im Zusammenhang mit Herzloyde zu verstehen“, gleichwohl er „den Schritt [vollzieht], den die Mutter noch nicht tat“ und Parzival „in die kirchliche Form der Gottesverehrung“ einführt.²³⁹ Die im Rahmen seiner *zuht* vermittelte Form des Gottesdiensts ist dabei aber als fixes Ritual Teil der höfischen Grunderziehung und behandelt noch in keiner Form theoretische Aspekte und religiöse Hintergründe des Christentums. Parzival kennt nun zwar die genauen Abläufe einer Messe, sein Religionsverständnis ist aber nach wie vor das eines Kindes, dass sich ohne mit ausreichend Verstand gesegnet zu sein, blind Gottes Führung

²³⁷ **Wechselbaumer:** S. 148

²³⁸ Das sind insbesondere „der Glaube an Gott und das Vertrauen auf seine Hilfe“. **Reichert:** S. 79.

²³⁹ **Mergel:** S. 60 und 61.

übergibt. Und gerade dieses kindliche Vertrauen in Gott wird nach Erkenntnis über die Ursachen seines Fehlverhaltens am Gralshof tief in seiner Basis erschüttert. Hier kollidiert Parzivals ritterliche Erziehung, von der er annahm, dass ihm das in ihrem Rahmen erforderliche, moralische Grundwissen bereits ausreichend vermittelt wurde, mit Werten der christlichen Lehre. Werte, die faktisch in ihm bereits intuitiv präsent sind. Werte, die er aber nicht in sein ritterlich geführtes Leben zu integrieren versteht. So versagt er Anfortas die Anteilnahme nicht deshalb, weil er nicht imstande wäre, zu erfassen was Mitleid ist, bzw. dieses zu empfinden (schließlich geschieht Parzivals Frage in der ersten Begegnung mit Sigune aus eben jenem Mitleid). Das Vergehen passiert, weil er seine Gefühle nicht in Einklang mit der Weisung bringen kann, nicht nachzufragen. Genau diesen inneren Konflikt schildert Wolfram eindringlich, und unterstreicht dadurch die Wichtigkeit gerade jener Verfehlung, gegenüber der anderen, die auf Basis der kindlichen *tumpheit* passiert. Als Konsequenz der falschen Entscheidung zugunsten der Einhaltung des aus seiner Sicht richtig befolgten Schweigegebotes, beginnt Parzival fortan an der Hilfe Gottes, dem er bis dato *im dienstes undertân* war (Pa. 332,5) zu zweifeln, und schwört, mit der Begründung, *waer der gewaldec, sölhen sot / het er unsbêden niht gegeben, / kunde got mit creften leben* (Pa. 332,2-4), *im dienst* fortan zu *widersagen* (Pa. 332,7).²⁴⁰ Dass sein Versagen aber nicht durch Gott provoziert wurde, sondern von dem fehlenden Verständnis herrührt, christliche Morallehre und das Konzept von Mitleid mit den erhaltenen ritterlichen Lehren zu harmonisieren, das erkennt Parzival noch nicht.²⁴¹ Dies wird erst nach dem Zusammentreffen mit Trevrizent möglich, der, wie Gurnemanz in ritterlichen, den jungen Helden nun ausführlich

²⁴⁰ **Schröder** erkennt hierin ein Relikt der dominanten, mütterlichen Lehre. Ebenso wie „Parzivals Tun von der Vorstellung bestimmt“ wird, „mechanisch“ zu befolgen, was ihm Herzloyd riet, glaubt er daran, dass auf sein Handeln in Entsprechung umgehend eine positive Resonanz einzutreten habe. Die apodiktische Gültigkeit dieser Grundsätze, etwa tiefe Furten zu meiden, Leute zu grüßen, Ringlein zu erwerben, alte Männer um Rat zu fragen, etc, erwartet sich Parzival nun auch in Bezug auf Gott. So müsse, „was immer er von Gott erbitte, [...] ihm gegeben“ werden (Vgl. **Schröder** (1963): S. 20). Einige dieser mütterlichen Grundsätze konnten von Gurnemanz entkräftet werden. Das Gottesbild blieb bis zum Zusammentreffen mit Trevrizent aber unverändert, wodurch sich Parzivals Enttäuschung und Abwendung erklären lässt. Aus seiner begrenzten Sicht ist das Vergehen am Gralshof schlichtweg unerklärlich und als ein Zeichen zu werten, dass Gott ihm nicht ergehen ist. Der Umkehrschluss, dass die Lehren seiner Mutter mangelhaft sein könnten, drängt sich dem Knaben nicht auf.

²⁴¹ **Bumke** zeigt auf, dass Parzival mit „seiner hilflosen Frage“ *wê waz ist got?* (Pa. 332,1) „wörtlich die Frage des tumpen Knaben“ *ôwê muoter, waz ist got?* (Pa. 119,17) wiederholt. Die Folgerung ist, dass „er in seinem Gottesverständnis keinen Schritt weitergekommen ist“ (Vgl. **Bumke** (2004): S. 78).

in geistlichen Belangen unterrichtet. Ab diesem Zeitpunkt vermag Parzival, sein begrenztes Moralverständnis abzulegen und den engen, von der Mutter übernommenen, viel zu simpel gestrickten Blickwinkel über Religion zu erweitern. „In langen Gesprächen ergründet Trevrizent die Ursache von Parzivals Abkehr von Gott, belehrt ihn über Gottes Barmherzigkeit und löst so den *haz gegen*“ ihn.²⁴² Des Weiteren eröffnet er ihm die Geheimnisse des Gralhofes und damit verbunden auch die Ursache seines Sündenfalls. Zur Korrektur der Verfehlungen benötigt Parzival eine „bedeutsame Ausweitung seines Wissens über die Lehren Gurnemanz' hinaus“, speziell was sein Religionsverständnis betrifft.²⁴³ Die dabei vorgebrachten, detailreichen und komplexen Lehren erlauben nicht nur einen tiefen Einblick in die mittelalterliche Theologie. Sie spiegeln in manchen Aspekten vermutlich auch Wolframs persönliches Religionsverständnis – das phasenweise nicht „völlig kompatibel mit den Lehrmeinungen der maßgeblichen theologischen Schulen des 12. Jahrhunderts“ gewesen sein dürfte. Inwiefern er sich „dessen bewusst war, dass er gegen eine theologische Lehrmeinung verstieß“ oder ob einfach „seine theologische Bildung mangelhaft war“, kann hingegen nicht dezidiert festgestellt werden.²⁴⁴

Jedenfalls ist dieses Zusammentreffen mit dem Weltflucht praktizierenden, ehemaligen Ritter Trevrizent für die Dramaturgie des »Parzival« von entscheidender Bedeutung. Nun erst erhellen sich die Hintergründe der Gralsgesellschaft. Außerdem vermag Trevrizent, durch detaillierte und diesmal für den Knaben verständliche Ausführungen zur Religion, den *zwîfel* an Gott endgültig zu nehmen, wodurch Parzival erneut auf dessen Hilfe zu vertrauen beginnt. Wie wichtig dieser innige Glaube ist, zeigt sich im weiteren Verlauf des Werkes, in dem Parzival beweist, dass er trotz aller Lehren in seiner Entwicklung nicht wirklich weitergekommen ist. Gleichwohl im Wolfram attestiert, *an strîte wîs* (Pa. 175,6) geworden zu sein, ist diese Ansicht eigentlich nicht

²⁴² **Bumke** (2004): S. 87.

²⁴³ **Reichert**: S. 147.

²⁴⁴ Vgl. **Reichert**: S. 144. Gleichzeitig zeigt sich in Wolframs Auffassung, „der Mensch [könne] für seine Schuld nicht verantwortlich gemacht werden“, die sich aus der christlichen Theologie abgeleiten lässt, dass der Einwand, die Darstellung von religiösen Sachverhalten sei „mit der christlichen Lehre unvereinbar“, widerlegt werden kann. **Wieners**: S. 21. Es stellt sich die Frage, ob sich überhaupt „aus Trevrizents Lehrede ein religiöser Gedanke entnehmen lässt“, was schon der Tatsache zuzuschreiben ist, dass „Trevrizents Sündenbegriff [...] theologisch nicht abzusichern ist“. Vgl. **Bumke** (2004): S.133.

nachvollziehbar, denn Parzival ist „im endgültigen Sinn *traeclich wîs*“.²⁴⁵ Schließlich begeht er auch am Ende seiner *âventiure* noch dieselben Fehler wie zu Beginn – wovon in erster Linie seine Konfliktlösungsstrategien betroffen sind, die allesamt mit dem Schwert passieren. Es zeugt m.E. schon von einer gewissen unkurierbaren, permanenten Form von *tumpheit*, wenn man den unwissentlich verursachten Mord an seinem eigenen Verwandten Ither einerseits zutiefst bereut und danach trachtet, diese Schuld endgültig zu tilgen, gleichzeitig aber ständig die erneute Konfrontation sucht, ohne sich zuvor zu versichern, um wen es sich bei dem jeweiligen Kontrahenten denn eigentlich handelt. Dass er in Folge beinahe seinen Cousin Gawan, wie auch seinen Halbbruder Feirefiz erschlägt, ist beinahe schon programmatisch für Parzivals *tumpheit*.²⁴⁶ In beiden Fällen ist es nur dem Eingreifen Gottes zuzuschreiben, dass weiteres, sinnloses Blutvergießen innerhalb der Sippe verhindert werden kann. Hätten Artus' Boten nicht zufällig im rechten Moment die Kämpfenden erreicht, wäre die Konfrontation für Gawan mit Sicherheit tödlich verlaufen. Und wäre Parzivals Schwert nicht durch das Eingreifen Gottes, der dessen Einfalt *nicht langer ruochte* (Pa. 744,14), zerbrochen, hätte er auch noch seinen Bruder erschlagen. Daran, und an zahlreichen anderen Gegebenheiten, erkennt man, zumindest aus Sicht des Lesers, die ständige Präsenz Gottes, von der das gesamte Werk durchzogen ist.²⁴⁷ Parzival bemerkt von alledem freilich nichts. „Wie im Traum geht der Held durch das Land, immer nur geleitet durch die Lehren, die er empfangen hat“, meint **Schröder** und ergänzt, dass er „in den viereinhalb Jahren, in denen er umherirrt

²⁴⁵ **Haas**: S. 90.

²⁴⁶ Feirefiz steht in dieser Hinsicht seinem Bruder aber um nichts nach, schließlich stürzt auch er sich übereifrig und ohne ein Wort zu wechseln in die gewaltgeprägte Auseinandersetzung der beiden. Und auch danach, als man sich der Gralsburg nähert, riskiert er, ähnlich seinem Bruder, einen sinnlosen Konflikt mit den inzwischen eigentlich friedlich gestimmten Gralsrittern. Einzig dem raschen Eingreifen Cundries, die *in mit dem zoume vienc, / daz sîner tjust dâ niht ergienc* (Pa. 793,7-8), ist es zu verdanken, dass die Situation nicht eskaliert. Der 'Dummheits-Hauptpreis' geht aber, wie ich das sehe, eindeutig an Gawan. Ihm gelingt es sogar, nicht nur eine Konflikt vermeidende Kampfansage zu unterlasse, er vermag Parzival nicht einmal an dessen markanter, von Ither entwendeten, förmlich zu dessen Markenzeichen gewordenen, und Gawan zu diesem Zeitpunkt bekannten, roten Rüstung, zu erkennen. Besser noch, er verwechselt ihn sogar mit Gramoflanz. Die Entschuldigung Wolframs, er habe sich vom abgebrochenen Kranz irreführen lassen (Vgl. Pa. 679,14-19), erscheint dabei mehr als lächerlich. Neben einer starken Beeinflussung durch die *minne* scheint also auch *tumpheit* ein Hauptbestandteil des genetischen Erbes dieser Familie zu sein.

²⁴⁷ Gerade diesen ständigen Eingriffe Gottes, die Elemente der Legende sind und schlussendlich für ein gutes Ende sorgen, ist es zuzuschreiben, dass der »Parzival« gattungsspezifisch als kein reiner Artusroman bezeichnet werden kann, schließlich „steht Artus nicht im Mittelpunkt“ der Erzählung. Vgl. **Reichert**: S. 24 und S. 56.

und den Gral sucht, [...] nicht im geringsten klüger“ geworden ist.²⁴⁸ Aus eigener Erfahrung, ohne die Hilfestellung Außenstehender, die ihn sprichwörtlich mit der Nase auf das Offensichtliche stoßen, lernt Parzival folglich nichts dazu.

3.3.4. Das biologische Erbe des Vaters:

Zumindest nicht in geistiger Hinsicht lernt er wenig. Was hingegen die physischen Belange betrifft, scheint er über ein immenses, autodidaktisches Potenzial zu verfügen. Es gelingt ihm beispielsweise schon früh, auch ohne entsprechende Anleitung, *bogen unde bölzelîn [...] mit sîn selbes hand* zu schnitzen (Pa. 118,4-5) und diesen nicht nur zu verwenden, sondern sein Jagdtalent derart zu perfektionieren, dass er sich bereits im Knabenalter darauf versteht, ausgewachsene Hirsche zu erlegen. Und auch für die Entwicklung seiner Fähigkeiten im ritterlichen Zweikampf scheint er über eine intuitive Grundbegabung zu verfügen und die Hilfestellungen von Außenstehenden nur bedingt zu benötigen. Konnte Gurnemanz in Fragen des korrekt-ritterlichen Grundverhaltens noch erzieherischen Einfluss auf Parzival nehmen, scheinen seine Bemühungen, dem Knaben Kampflektionen zu erteilen, überflüssig zu sein, denn in der aus Übungszwecken abgehaltenen Tjoste gegen die Ritter von Grahaz demonstriert Parzival zur Überraschung der Teilnehmer, von denen *er ir vünve nider[stach]* (Pa. 175,3), dass es eigentlich keiner Übung mehr bedarf, sondern er in kämpferischer Hinsicht eine angeborene Begabung mitbringt.²⁴⁹ Ein Talent, welches er sichtlich von seinem Vater geerbt hat, denn auch Gahmuret zeichnete sich, wie er mehrfach, insbesondere während der Vesperie des Turniers in Kanvoleis, unter Beweis stellt, durch furioses und überlegenes Tjostieren aus. Wolfram bestätigt dieses auffällige Verhältnis zwischen Vater und Sohn, wenn er über Parzival schreibt, dass ihn *twanc diu Gamhmuretes art / und an geborniu manheit* (Pa. 174,24-25). Derlei konkrete Anspielungen auf eine gemeinsame Abstammung zum Vater verstärken sich dadurch, dass Parzival an zahlreichen Stellen des Textes als *Gahmuretes sun* bezeichnet wird und mit diesem

²⁴⁸ Schröder (1963): S. 39.

²⁴⁹ In dieser Hinsicht erinnert er stark an Tristan, besonders aber an Gregorius, der, Tristan wurde zumindest in den Grundzügen unterwiesen, ohne jedwede Vorkenntnisse die ritterliche Kampfweise ausschließlich aus seinem *art* zu rekrutieren wusste.

gleichgesetzt wird (Pa. 332,23; 434,4; 697,21; 781,3; 808,26). Und auch Herzeloide erkennt im Neugeborenen das Ebenbild ihres Gatten wieder (Pa. 109,25-27; 110,18-21; 113,13-14). Parzivals *art* scheint somit, wie **Wieners** folgert, „wesentlich durch das bestimmt [zu sein], was er von seinem Vater ererbt hat“.²⁵⁰

3.3.4.1. Die Minne als primäres Unterscheidungskriterium:

Diese Annahme gilt es in Folge zu hinterfragen. Betrachten wir die rein physischen Aspekte, trifft sie mit Sicherheit zu, zeigen sich doch mehrere auffällige Übereinstimmungen zwischen Vater und Sohn. Beide verfügen über überdurchschnittliche Kräfte, sind von stattlichem Aussehen und weisen großteils identische Merkmale auf, wie etwa die hervorstechenden, roten Lippen (Vgl. Pa. 70,30 und Pa. 306,23).²⁵¹ Begründet werden diese markanten Züge durch die Dominanz des Familien intern geprägten *art von der feien* (Pa. 87,29; 96,20; 400,9), der neben den Besonderheiten des körperlichen Erscheinungsbildes in entscheidender Weise auch das Verhältnis zur Minne determiniert. So sind beide, Vater und Sohn, in gleichem Maße empfänglich dafür, von *frou minne* in ihren Bann gezogen zu werden, oder von ihr, etwa in den Zweikämpfen durch die Liebe zu bestimmten Frauen zusätzliche Kraft und Motivation zu beziehen.²⁵² Eine Tatsache, an der sich **Jansen** sichtlich stößt, spricht sie Parzival doch irrtümlicher Weise dessen angeborene Gabe ab. Richtig ist, dass er in amourösen Belangen länger braucht als sein Vater. Dass Parzival aber keineswegs der „keusche

²⁵⁰ Dies sei der Grund, so **Wieners**, warum „Wolfram, um die Eigenart Parzivals zu verdeutlichen, den Büchern über Parzival zwei über Parzivals Vater“ vorausschickt. **Wieners**: S. 37.

²⁵¹ Rote Lippen sind bei Wolfram „durchaus nicht nur Kennzeichen des weiblichen Liebreizes, sondern auch männlicher Attraktivität“ (Vgl. Schmid: S. 234). Er gesteht dieses körperliche Attribut aber nur wenigen Männern zu, beispielsweise Gawan (Pa. 575,21), der in enger familiärer Bindung zu den beiden steht. Ansonsten sind *rôte munden* ausschließlich den Frauengestalten vorbehalten, speziell den besonders sinnlichen. Darunter sind Herzeloide zu nennen (Pa. 110,27), Sigune (Pa. 140,15; 252,27; 435,26), Jeschute (Pa. 130,5; 136,5; 257,18), Liaze (Pa. 176,10), Condwiramur (187,3; 807,5), Obie (Pa. 396,27), Antikone (Pa. 405,19), Itonje (Pa. 631,12, 712,20) und Orgeluse (Pa. 729,18). Einzig Orilius scheint als Mann aus der Reihe zu tanzen. Dessen roter Mund ist aber Konsequenz aus dem Zweikampf mit Parzival, aus der er sich eine blutende Nase zuzog, welche *den munt im hete gemachet rôt* (Pa. 268,22-23).

²⁵² Den harten Kampf gegen seinen Halbbruder Feirefiz, der ja seinerseits mit der moralischen Unterstützung seiner heidnischen Gattin Secundille aufwartet, kann Parzival nur durch die Rückbesinnung auf *Condwîr âmûrs* gewinnen, deren Liebe *durch vier künecriche aldar / sin nam mit minnen creften war* (Pa. 744,4-6).

Gralsucher“ ist, „in dessen Leben die Minne keine Rolle spielt“²⁵³, widerlegt alleine schon der Dialog mit Trevrizent, in dem der junge Ritter explizit betont, dass es nicht nur der Gral ist, nach dem er verlange, sondern auch seine Frau, nach der *sich [sîn] gelust* sehne (Pa. 467,29). Das Ausmaß dieser Sehnsucht und die Stärke des vererbten Liebesempfindens wird besonders in der Blutropfenszene deutlich, in der sich zeigt, dass *er pflac der wâren minne / gein ir âne wenken* (Pa. 283,14-15). Gerade in diesem Punkt, einer tief verbundenen, von *triuwen* geprägten Liebe zu seiner Frau zeigt sich, dass trotz aller oberflächlichen Ähnlichkeiten, doch essentielle Unterscheide zwischen Gahmuret und Parzival bestehen, vor allem was das Ausleben der Minne betrifft. Klare Differenzen zwischen Vater und Sohn ergeben sich insbesondere dann, wenn Parzival insgesamt drei Hochzeitsnächte benötigt, um die Ehe mit Condwiramur auch tatsächlich zu vollziehen. Es zeigt sich, dass er kein richtiges „Verständnis für die Alkovenspiele der höfischen Gesellschaft“ zu haben scheint und „auch nichts von Minne und Ehe“ weiß²⁵⁴ – verglichen mit dem viel zielstrebigere zur Sache kommenden, sich aber dennoch im Rahmen der höfischen Konvention bewegendem Gahmuret. In dieser Hinsicht wäre das erste Zusammentreffen mit der verführerisch-nackten Jeschute für Gahmuret sicherlich anders verlaufen, als für Parzival, den einzig deren Ringlein *gein dem bette zwanc* (Pa. 130,26). Und er hätte vermutlich auch eine andere Form von Hunger verspürt, als sein Sohn, dessen leibliches Wohl zu befriedigen ihm primär in kulinarischer Hinsicht ein Anliegen war. Es muss aber fairer Weise angemerkt werden, dass Gahmuret, auch wenn er sexuell gesehen aktiver handelt als sein Sohn, in der Situation mit Jeschute höchstwahrscheinlich kultiviert genug vorgegangen wäre, um sich mit Sicherheit keines Vergehens an ihr schuldig zu machen. Denn ein großer Unterschied zwischen den beiden ist, dass Gahmuret, entgegen seinem zivilisationsfremd aufgewachsenen Sohn, schon von Kindheit an mit höfischen Umgangsformen vertraut gemacht wurde und sich in hohem Maße durch angemessenes, ritterliches Verhalten auszeichnet, welches er auch in mehreren Situationen zu demonstrieren versteht.²⁵⁵ Parzival hingegen muss dieses erst

²⁵³ Jansen: S. 84.

²⁵⁴ Haas: S. 96.

²⁵⁵ Am Hofe der Ampflise wurde Gahmuret, wie der Text mitteilt, in ritterlich-höfischen Belangen vorbildlich erzogen. Dadurch weiß er, seinen permanenten “Drang nach *strît* und *minne* nur im Rahmen der Konventionen und Standesideale” zu entfalten. Wiegand: S 243.

schrittweise erlernen, wobei ihm der *art* des Vaters als intuitive Bezugsquelle keineswegs von Nutzen ist. Diese offensichtliche Abweichung vom Vater betrifft in erster Linie die *minne*. Eigentlich müssten wir annehmen, dass sie in Parzival, wenngleich er zu Beginn freilich keinerlei Kenntnis der genauen Spielregeln höfischer Balzriten verfügt, durch den Einfluss des Feenerbes zumindest in genetischer Hinsicht auf irgend eine Art und Weise in seinem Charakter verankert sei. Von Natur aus scheint Parzival vorerst jedoch kein Interesse daran zu haben, es seinem Vater gleichzutun zu wollen, und um die Gunst der Frauen zu werben. Erst die *zuht* Gurnemanz' verändert in markanter Weise Parzivals Wesenszüge und dessen Verhältnis zur Liebe. Denn Hand in Hand mit der grundlegenden Minnelehre, die ihm zu verstehen gibt, dass „in der Liebe Ehrlichkeit unbedingte Voraussetzung ist“²⁵⁶, aktiviert sich auch das im *art* verankerte, bis dato verborgene Liebesverlangen der Feen, und erst jetzt ist es Parzival möglich, Liaze auf sexueller Ebene wahrzunehmen. Zeitgleich eröffnet sich ihm auf dieser „particular stage of his development“ aber auch das theoretische Konzept von höfischer Liebe und er „is vaguely aware now of the serious nature of relationship“.²⁵⁷ Intuitiv begreift er nun auch Dinge, die ihm Gurnemanz in dieser Form gar nicht vermittelt hat, beispielsweise dass es, um der Minne überhaupt fröhnen zu können, erst notwendig ist, *ritters prîs* zu erwerben (Pa. 178,29). Mit dieser Erkenntnis lehnt Parzival eine Heirat Liazes, gleichwohl er sich Gurnemanz und dessen Tochter verbunden fühlt, vorerst ab. Seine Argumentation erinnert dabei stark an die seines Vaters, als dieser das Angebot seines Bruders ausschlägt und aus Anjou aufbricht, um durch *ritterschaft in fremdiu lant* (Pa. 11,8) eigenständig den Grundstein zu legen, um *guotes wîbes gruoç* erwerben zu können (Pa. 8,11). Auch Parzival möchte dieses Werben um Liaze gemäß den neu erlernten, höfischen Spielregeln verrichten, die es eben vorsehen, zunächst in ritterlichem *strît* zu dienen. Allerdings, und hier ist der Unterschied zu seinem Vater, ist Gahmuret nicht nur *nâch hoher minne* (Pa. 11,10) aus, um derentwillen er *dienen muoç* (Pa. 8,12). Er beklagt sich seinem Bruder gegenüber, dass er nicht dessen Kunst besitze, ohne die mühseligen Umwege des langwierigen, durch die Konventionen des im Hofzeremoniells verankerten Frauendienstes in Kauf zu

²⁵⁶ Reichert: S. 85. Eine dementsprechende Stelle findet sich übrigens auch im »Winsbeke« (Vgl. Wb, 13,8).

²⁵⁷ Gibbs: S. 114-115.

nehmen, zu *dienen unde heln* und *minne* zu *steln* (Pa. 8,23-24). Ein angeborenes Bedürfnis dieser Art, nach dem rein physischen Aspekt der Liebe, ohne sich dafür zu bewähren, scheint Parzival, auch nach der verspäteten Sensibilisierung auf sein Minneerbe, hingegen nicht zu empfinden. Dennoch ist ihm, und das gilt hier nochmals zu betonen, ein generell stark entwickeltes Liebesverlangen nicht abzusprechen. Parzival versteht es jedoch, seine Triebe zu kontrollieren, unempfänglich zu sein für Angebote anderer Frauen, beispielsweise Orgeluses, und mit seiner Ehefrau Condwiramur auch über vier Jahre größter Distanz ein inneres Band der Liebe aufrecht zu erhalten. Er zeichnet sich daher besonders durch eine Eigenschaft aus, durch die *triuwe*. Eine Tugend, in der sein Vater wiederum, speziell was den Bereich des Frauendienstes betrifft, sichtbare Mängel aufweist, auch wenn Gahmuret diesen, wie er bei seinem Aufbruch aus Anjou verspricht, *mit rehten triuwen pflegen* (Pa 8,15) will. Bei eingehender Betrachtung seines Verhaltens gegenüber dem weiblichen Geschlecht wird er diesem Vorsatz aber keineswegs gerecht. Von einer ausdauernden, innigen *triuwe*, vergleichbar der Parzivals, ist bei Gahmuret nichts zu erkennen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Nicht genug, dass er seinen Minnedienst im Namen von insgesamt drei verschiedenen Frauen verrichtet, und das wohlgerne innerhalb weniger Monate. Es scheint ihn auch nicht zu stören, die Ehe gleich zweifach einzugehen. Auffällig dabei ist, dass „die Gahmuret-Handlung so angelegt“ ist, dass „zwischen seiner ersten und seiner zweiten Ehe“ deutliche Parallelen sichtbar werden.²⁵⁸ Beide Frauen, Belakane und Herzeloyde, werden durch ritterlichen Kampf erworben, wobei Gahmuret dem geforderten Ideal eines um die Frau werbenden Ritters durchaus entspricht. In beiden Fällen ist es aber eben jenem Bedürfnis nach *strît* zuzuschreiben, welches Gahmuret nach kurzer Zeit der Ehe dazu treibt, Abenteuer zu suchen und seine schwangeren Frauen „in Schmerz und Leid zurück zu lassen“.²⁵⁹ Von Treue oder echter Liebe kann somit keine Rede sein. Vielmehr vermittelt der landlose Zweitgeborene den Eindruck, er eheliche die Frauen nur aus dem einen Grund, Herr über deren Königreiche zu werden und seinen sozialen Rang zu verbessern. Dabei beweist er das Kalkül, die mögliche Partnerin gezielt nach ihren weltlichen- und weniger nach ihren weiblichen Vorzügen auszuwählen. So ist die Mohrin Belakane deshalb interessant, weil sie Herrscherin

²⁵⁸ **Bumke** (2004): S. 49.

²⁵⁹ **Wieners**: S. 37.

über große und herrenlose Länder ist und Gahmuret zu diesem Zeitpunkt zwar über materiellen Reichtum, nicht aber einen Titel verfügt. Ein sexuelles Interesse an ihr als Frau ist zunächst nicht spürbar, schon alleine aufgrund seiner offensichtlich rassistische Haltung gegenüber dunkelhäutigen Menschen (Vgl. Pa. 17,24-26; 20,24-26), die ein jegliches Aufkeimen von Erotik zwischen Belakane und ihm zunächst verhindert.²⁶⁰ Auch wenn er im weiteren Verlauf auf ihre weiblichen Reize aufmerksam wird (Vgl. Pa. 28,10ff), reduziert sich sein Angebot militärischen Beistands doch auf bloßen *dienest umbe guot* (Pa. 17,11). Sein Engagement für Belakane hat also zwei Beweggründe. Einerseits ist es ihm auf Seiten der hoffnungslos unterlegenen Verteidiger leichter möglich, großen Ruhm und Ansehen zu gewinnen, andererseits bietet sich ihm da eben auch die Möglichkeit eines raschen sozialen Aufstiegs. Er demonstriert dadurch eindrucksvoll, dass er „nicht zufällig auf der Seite des Rechtes“ kämpft, sondern „vor allem auf der Seite seines Vorteils“.²⁶¹ Aus demselben Grund, wenngleich hier der Aspekt der körperlichen Anziehungskraft von Beginn an unweit höher ist, sträubt er sich auch dermaßen gegen die aufgezwungene Ehe mit Herzloyde. Nicht weil er ihr körperlich abgeneigt wäre. Im Gegenteil, sein sexuelles Interesse an ihr wird an seiner Reaktion, anders als bei Belakane, bereits beim Eintritt in Kanvoleis (Pa. 64,7-8) mehr als deutlich. Herzloydes Besitztümer, die im Vergleich zu den Ländereien, über die Gahmuret bereits gebietet, *derfür niht halbes phant* (Pa. 62.19-20) sind, können aber mit ihrer Schönheit nicht konkurrieren. Aus diesem Grund mag es nicht überraschen, dass Gahmuret eine Eheschließung mit Amflise, die ja immerhin Königin von ganz Frankreich ist, bevorzugen würde. Auch hier scheint ihm eher eine Verbesserung seines Standes ein Anliegen zu sein, denn von einer aus Liebe geprägte Entscheidung zugunsten Amflises kann nicht ausgegangen werden.²⁶² Gahmurets Handeln ist also von

²⁶⁰ Gahmurets offensichtliche Abneigung vor dunkelhäutigen Menschen spiegelt aber nicht Wolframs persönliche Haltung wieder. Er benutzt die Belakaneszene, um „das abendländische Schönheitsideal“ zu durchstreichen und „die Lichthyperbel durch ein Oxymoron der schwarzen Helligkeit“ zu ersetzen, das „die schwarze Haut zugleich ästhetisiert und nobliert“. **Schmid:** S. 239.

²⁶¹ **Reichert:** S. 57-58.

²⁶² Amflise kann zwar durchaus als eine Art Jugendliebe Gahmurets bezeichnet werden, die trotz ihrer Kindheit bereits von *wiblichem prise* zeugte und die er *ze sehen [...] vrô* war (Pa. 94,27-30). In erster Linie war sie für ihn aber als Erzieherin, denn erst durch sie *wart [der helt] kurtois* (Pa. 325,27), und finanzielle Unterstützerin, die ihm *vom lande die besten stiure* gab (Pa.95,2), von Bedeutung. Dass Gahmuret schon damals *willeclichen zuo[griff]* (Pa. 95,4) bestätigt sein auch später demonstriertes, primär auf den eigenen Vorteil bedachtes Verhältnis zu den Frauen. Die

reinem Opportunismus geprägt, und dem Bestreben, seine weltliche Macht sowie seine ritterliche Ehre kontinuierlich auszuweiten. Oder wie **Sivertson** es formuliert: „His loyalty remains tied to riches“.²⁶³ Die Minne, die er dank seiner hervorstechenden, genetischen Anlagen, zielgerichtet einzusetzen weiß, ist für ihn dabei nur Mittel zum Zweck und ebenso wie das ritterliche Handwerk benutzt er sie, um sein Bedürfnis nach Ruhm und Besitz zu befriedigen.

3.3.4.2. Gahmurets Fehlen an *mâze*:

Wenn Wolfram diesbezüglich meint, *stît und minne was sîn ger* (Pa. 35,25), beschreibt er treffend die beiden zentralen, im *art* Gahmurets angelegten Eigenschaften, die ihm als Werkzeuge dienen, *prîs* und *êre* zu erlangen. Dabei wäre für das Ausleben dieser Strebungen der Frauendienst, der „einer der verbindlichen Gedanken zwischen *minne* auf der einen Seite und dem bloßen *strît* um seiner selbst willen und dem Streben nach *êre* und *prîs* auf der anderen Seite“ ist, eigentlich die perfekte Spielwiese. Dennoch geraten „die beiden Pole höfisch-ritterlichen Daseins“, in deren „innerweltlichen Spannungsfeld“ sich etwa Gawan „ohne jede ernsthafte Gefährdung bewegt“, in der Gahmurethandlung wiederholt in einen gravierenden Konflikt.²⁶⁴ Zum Zeitpunkt des Erwerbes der Frau und deren dazugehörigem Reich sind Minne und Streit zwar noch im Einklang. Gleichzeitig ist sich Gahmuret aber bewusst, dass sich mit Fortdauer des Aufenthaltes das unstillbare Bedürfnis nach *âventiure* in ihm zunehmend verstärkt und es ihm langfristig nicht gelingen wird, Preis und Ehre zu erlangen, wenn er die Zeit zu Hause bei seiner Gattin verbringt. **Wieners** folgert deshalb, dass seine Flucht aus Zazamanc dem steten Bedürfnis nach Ritterschaft zuzuschreiben ist, „das sein Handeln bestimmt,, und ihn zwingt, „seiner Bestimmung treu zu

Aufrichtigkeit seiner wiederholten Liebesbezeugungen, wie der, er habe, auch wenn ihm *alle krône waern bereit / nâch ir [sîn] hoechstes leit* (Pa. 98,5-6), kann somit in Frage gestellt werden. **Gibbs** etwa fühlt sich, bei derartigen Aussagen genötigt, „the sencerity of such a decleration from a man who is clearly attracted to Herzeloide“ anzuzweifeln (**Gibbs**: S. 167). Schließlich vermag er sich ihrer weder während seiner Zeit im Land der Heiden, noch nach seiner Rückkehr nach Europa ihrer zu erinnern, und er scheint, wie **Wiegand** es sieht, auch nichts zu unternehmen, „um mit ihr in Verbindung zu treten“ (**Wiegand**: S. 263).

²⁶³ **Sivertson**: S. 138.

²⁶⁴ Vgl. **Wiegand**: S. 240.

bleiben.²⁶⁵ Dieses Argument hinkt aber in zweierlei Hinsicht. Einerseits ist es nicht zulässig, Gahmurets offensichtliches Fehlverhalten durch einen spontan aufkommenden, inneren Zwang zu entschuldigen. Denn er beweist, indem er beispielsweise das vor Zazamanc eroberte Prunkzelt Isenharts sofort auf sein Schiff verladen lässt, dass eine baldige Flucht bereits von langer Hand geplant ist. Sein angegebener Entschuldigungsgrund einer Unvereinbarkeit der unterschiedlichen Konfessionen ist somit nur ein Vorwand, der von seinen wahren Motiven ablenkt.²⁶⁶ Des Weiteren zeigt sich, gerade in der Ehe mit Herzloyde, in der Gahmuret, nach der Androhung, ließe sie ihn *nih*t turnieren, werde er sie, *den alten slich* (96.29-30) anwendend verlassen, über ausreichende Möglichkeiten zur Ausübung des Ritterhandwerks verfügt. Dass er sie trotz dieses Kompromisses verlässt, um seinem früheren Herren dem *Baruc ze baldac* beizustehen, „obwohl er schon lange aus dessen Dienste geschieden war“, demonstriert eindrucksvoll „wo seine wahre Treue liegt“. Nämlich im Herrendienst.²⁶⁷ Somit kann sich jene Aussage Wolframs, in der er Gahmuret als *der geliuterten triuwe fundament* (Pa. 740,6) bezeichnet, offensichtlich nicht auf den Frauendienst beziehen. Auch die Einschätzung des Knappen Gahmurets, der Herzloyde versichert, *diu manliche triuwe* des Verstorbenen gebe *im ze himel liechten schîn* (Pa. 107,25-26) ist folglich in diese Richtung interpretierbar. Schließlich ist dessen subjektive Meinung geprägt vom engen Verhältnis zwischen Herr und Diener – und vielleicht auch dem Grundsatz, dass man über einen Toten nichts Schlechtes sagen sollte.

²⁶⁵ **Wieners:** S. 39.

²⁶⁶ Parzival tut es in dieser Hinsicht seinem Vater gleich, da auch er nach kurzer Zeit der Ehe aufbricht, um sich in seiner Funktion als Ritter zu prüfen. Die Sorge um die zurückgelassene Mutter, ist ebenfalls nur ein vorgeschobener Grund, denn Parzival scheint nach seinem Aufbruch nicht das geringste Interesse zu bekunden, sie tatsächlich aufzusuchen. Der Unterschied ist aber, dass er seine Freiheit nicht dazu verwendet, sich seiner Frau gegenüber schäbig zu verhalten und sie zu hintergehen. Und schließlich hindert ihn nicht die Gier nach Ruhm und Besitz an einer frühen Rückkehr, sondern die Suche nach dem Gral, die ihn gegen seinen Willen von seiner Frau fernhält.

²⁶⁷ Vgl. **Reichert:** S. 68. Der Ansicht, dass „die Untreue im Frauendienst“, verglichen mit der „Treue im Herrendienst [...] als höchste Tugend [...] als verzeihliche, fast liebenswerte Schwäche“ zu bewerten ist, möchte ich mich indess nicht anschließen. Nicht umsonst wird die Treue Parzivals zu seiner Frau von Wolfram an mehreren Stellen derart explizit, als positives Unterscheidungsmerkmal zum Vater hervorgehoben. Und im Gegensatz dazu wird ein übertriebenes Streben nach Reichtum, Macht und, wie wir in Anfortas' Fall erkennen können, nach Minne, als negativ bewertet. Denn beide, „Gahmuret and Anfortas were defeatet by heathens representing the destructive force of worldly riches [...] when they deserted their responsibilities to their respective lands and people in order to seek adventure“. **Sivertson:** S.154.

Fakt ist nun, dass Parzival und sein Vater bei näherer Betrachtung nur mit wenigen Gemeinsamkeiten aufwarten können. Sicher, es hat den Anschein, als fänden sich des Öfteren parallele Übernahmen der väterlichen Eigenschaften, was ja auch von Wolfram mehrfach hervorgehoben wird (z.B. Pa. 174,24; 179,24). Sind etwa mit *strît* und *minne* „die beiden ererbten, wichtigsten Strebungen in Gahmurets Wesen“²⁶⁸ definiert, so finden sich diese Anlagen auch in Parzival wieder. Sie manifestieren sich in ihm aber in einer anderen, vom Vater auffällig abweichenden Form. Während Gahmuret vor jeder anstehenden Konfrontation Überlegungen anstellt, den größtmöglichen Vorteil daraus zu gewinnen, etwa in die Vesperie des Turniers von Kanvoleis zunächst nicht einzugreifen, oder den stolzen Hiuteger genau vor den Augen der zusehenden Frauen hinters Pferd zu setzen, stürzt sich Parzival blindlings in jeden sich ihm bietenden Kampf. Auch wenn sich die daraus entstehenden Konsequenzen im Nachhinein vielleicht als negativ herausstellen. Auch in weiteren Punkten scheinen sich Vater und Sohn zunächst zu ähneln, bei näherer Betrachtung aber doch eklatant zu unterscheiden. Denn wenn „Gahmuret und Parzival außer Schönheit und großer Stärke“ etwas gemeinsam haben, dann ist das „vor allem die Treue zum Herren“. In diesem Dienst finden beide ihre Bestätigung als Ritter. Der Unterschied hierbei ist nur, dass Gahmuret weltlichen Ruhm erntet, denn er wählt „auf der Suche nach dem mächtigsten Herrn der Welt den Fürsten der Heidenschaft zum Herren“, wohingegen Parzival Gott wählt.²⁶⁹ Diese Entscheidung zugunsten des Barucs lässt indes nicht nur Gahmurets Opportunismus deutlich werden, sondern auch dessen mangelnden Gottesglauben.²⁷⁰ Sein Charakter zeugt also nicht nur von Defiziten im Frauen- sondern vielmehr auch von Defiziten in der Ausübung des Gottesdienstes, dem in der Hierarchie des Mittelalters wichtigsten der drei Ritterdienste. Parzival hingegen schafft es, keinen der geforderten Bereiche des Rittertums entscheidend zu vernachlässigen und im Zusammenspiel der drei Dienste *mâze* zu halten. Seinem Vater gelingt dies nicht.

²⁶⁸ **Wiegand:** S. 241.

²⁶⁹ **Reichert:** S. 56.

²⁷⁰ Wobei betont werden muss, dass in dieser Entscheidung zugunsten des Heidentums von Seiten Wolframs keinerlei Kritik am Heidentum selbst spürbar wird. Im Gegenteil, in der Frage der konfessionellen Unterschiede zeigt sich Wolfram als überaus tolerant und dem Heidentum durchaus aufgeschlossen.

Die Übereinstimmungen zwischen Gahmuret und Parzival sind folglich rein physischer Natur, wohingegen das Wesen der beiden komplett voneinander abweicht.

3.3.4.3. Der Vergleich zwischen Feirefiz und Gahmuret:

Nahe liegender, spricht man von Übereinstimmungen zwischen Vater und Sohn, ist der Vergleich zwischen Feirefiz und Gahmuret, der in Folge auch für Parzivals Identitätsfindung von großer Bedeutung ist.²⁷¹ Beide zeichnen sich durch ein ähnliches, von Eitelkeit geprägtes Auftreten aus, das bereits Rückschlüsse auf deren materialistische Grundhaltung erlauben lässt. So verwendet Wolfram mehrere Verse darauf, sowohl Gahmurets- (Pa. 70,13-71,28) als auch Feirefiz' verschwenderisch verzierte Rüstung (Pa. 735,12-736,19) akribisch genau zu beschreiben. Und auch deren Hofstaat nimmt Größenordnungen an, die als ausufernd bezeichnet werden können.²⁷² Dieser Hang zur Prunksucht und Selbstdarstellung ist wiederum ein Bedürfnis, das Parzival nicht verspürt. Während sein Vater und sein Bruder ein glamouröses Auftreten bevorzugen, dass sie anhand modischer Extravaganzen regelrecht zelebrieren, richtet sich Parzivals einziges materielles Begehren auf die rote Rüstung seines Onkels, die er in aller Bescheidenheit dann auch bis ans Ende seines Abenteuers behält. Aber nicht nur in Äußerlichkeiten ähneln sich Gahmuret und dessen Erstgeborener, ebenso in ihren charakterlichen Merkmalen finden sich erstaunliche Kongruenzen. Auch Feirefiz zeichnet sich durch ein besonders Verhältnis zur *minne* aus, welche *sîn manlîch herze hôhen muot* verleiht (Pa. 736,6-7). Gleich seinem Vater scheint auch er den ihm angeborenen Drang nach Minne aber nicht nur befriedigen zu wollen, sondern gleichzeitig zu seinem Vorteil einzusetzen. Denn wie Gahmuret, dessen einzige Motivation sich darum dreht, konsequent seine weltlichen

²⁷¹ Durch die Konfrontation mit seinem Bruder sollen „die Zuhörer verstehen, dass Parzival in Feirefiz ein Stück seiner eigenen Identität gefunden hat“ (Bumke (2004): S. 116.). Eine besondere Note bekommt dieser Identitätsgedanken noch durch die Einbeziehung Gahmurets: *beidiu mîn vater unde ouch du / und ich, wir wären gar al ein* (Pa. 752,8-9).

²⁷² Diesbezüglich merkt Friedrich Panzer ironisch an, dass sich Gahmurets Einzug in Patalamunt, gleich dem in Kanvoleiz, „in Formen vollzieht, wie sie heute ein Zirkus einzuhalten pflegt“. Panzer: S. 36.

Bedürfnisse zu befriedigen, sieht auch Feirefiz seinen Lebensinhalt darin, neben Minne auch Preis und Ehre zu erlangen. Dazu Wolfram:

*Sin gîr stuont nâch minne
unt nâch prîses gewinne:
daz gâben ouch allez meistec wîp,
dâ mite der heiden sînen lîp
kostlîche zimierte. (Pa. 736,1-5)*

Er scheint ebenso wenig ein Problem damit zu haben, seinen prunkvollen Lebensstil von den finanziellen Zuwendungen seiner Geliebten finanzieren zu lassen, welche ihm diese, da *sin hôher prîs ir minne erstreit* (Pa. 757,14), auch bereitwillig gewährt. Der Fall Secundilles, die nicht nur *diese zimierde im gab*, sondern darüber hinaus auch gleich *ir lant unde [...] ir rîcheit* (vgl. Pa. 757,7-12), demonstriert offensichtlich, dass „Feirefiz's *minne* service, like that of his father before him, is dominated by service for riches“.²⁷³ Dass damit das eigentlich literarisch angestrebte Ideal von *minne* nicht erreicht werden kann, bezeugt eine weitere Parallele zwischen ihm und Gahmuret. Auch Feirefiz verlässt seine heidnische Gattin Secundille ohne zu zögern, um sich mit einer christlichen, einflussreichen Frau zu vermählen. Liebe ist für beide somit relativ und richtet sich rein nach den weltlichen Vorzügen, die sich aus einer möglichen Ehe erringen lassen. Im Streben nach Reichtum, vor allem aber in Sachen mangelnder *triuwe*, entspricht Feirefiz folglich ganz dem Vater. Womit Wolfram, vermutlich mit dem Hintergedanken, eine besondere Akzentuierung Parzivals herbeizuführen, eine klare Verdoppelung des Negativbeispiels ‚Gahmuret‘ schafft. Denn dadurch, dass er ihn nicht nur mit einer Person kontrastiert, die „die wesentlich gleichen Eigenschaften besitzt wie er, nur eben in einigen wenigen Punkten anders ist“²⁷⁴, sondern mit zwei, dazu noch engsten Verwandten, unterstreicht er die Komplexität und Besonderheit Parzivals Charakter. Aber vor allem eines wird aus der Tatsache klar, dass Parzival „is endowed with other qualities of mind and heart which did not belong to his father, [...] qualities which make him different from Gahmuret“, klar.²⁷⁵ Nämlich dass es gerade diese

²⁷³ Sivertson: S. 198.

²⁷⁴ Vgl. dazu Reichert: S. 55.

²⁷⁵ Gibbs: S.14.

abweichenden, charakterlichen Tugenden sind, die für die Erzählung primär relevant sind.

3.3.5. Die Rolle der Ersatzväter in Hinblick auf eine Vermittlung von *triuwe*:

An erster Stelle dieser, für das Gesamtkonzept des »Parzival« entscheidenden Eigenschaften steht die bereits besprochene *triuwe*. Schließlich ist es ihr zuzuschreiben, dass der Gral für Parzival zu guter Letzt überhaupt erst erreichbar wird. Die Wichtigkeit der *triuwe* erschließt sich nicht erst aus dieser finalen Wendung des Romans, bereits im Vorwort erklärt Wolframs, er werde *ein maere [...] von grôzen triuwen* (Pa. 4,9-10) erzählen. Zu deren Untermalung bedient er sich einiger Beispiele, die verdeutlichen sollen, dass aus *zwîvel herzen nâchgebûr* und *unstaete* der Seele negative Konsequenzen erwachsen können, die direkt in die Hölle führen. Stellt man dem aber *unverzaget mannes muot* zur Seite, könne man aber noch gerettet werden (Vgl. Pa.1,1-14). Dass diese „allgemeinen moralischen Sentenzen des Prologs [...] Entsprechungen im Inneren des Werkes“ finden lassen, ist für den Leser zunächst nicht ersichtlich.²⁷⁶ Diese finden sich aber, denn Parzival gerät in *zwîfel* zu Gott, wird aber dennoch Gralskönig. *Zwîfel*, sofern er nicht endgültig ist, kann somit vergeben werden. Das passiert in der Trevrizentszene, in der der Einsiedler die Unsicherheit in Parzivals Glauben bemerkt und von ihm, „als Basis des geistlichen Gesprächs diese Gott antwortende *triuwe*, aus deren behütendem Umfeld Parzival gefallen ist“, einfordert.²⁷⁷ Trevrizent fungiert somit in der Rolle des Gott vertretenden Beichtvaters, der dem jungen Ritter die Sünden abnimmt und ihn auf den rechten Weg zurückbringt. Die *triuwe* als Grundtugend selbst lehrt er im hingegen nicht, er hilft ihm ausschließlich dabei, sie wieder zu finden. Denn die *triuwe* ist, entsprechend der Vorstellung des Mittelalters, als vererbte Eigenschaft bereits von Geburt an in Parzivals *art* integriert. Eine Bestätigung dafür findet sich sowohl in der Szene nach Parzivals Geburt, in der Herzeloide zum Ausdruck bringt, ihr Sohn sei *von triuwen komen* (Pa. 111,7), als auch während der ersten Begegnung

²⁷⁶ Reichert: S. 43.

²⁷⁷ Haas: S. 141.

Parzivals mit Sigune, in deren Verlauf diese feststellt, der junge und ihr bis dato unbekannte Ritter sei *geborn von triuwen* (Pa. 140,1).

Mit diesem eindeutigen Argument zugunsten einer biologischen Weitergabe der *triuwe* kollidieren nun aber die bisher aus dieser Studie gewonnenen Ergebnisse. Denn einerseits müssten wir, wenn wir davon ausgehen, dass der *art* von den väterlichen Eigenschaften geprägt wird, eine entsprechend ausgeprägte *triuwe* in Gahmuret vermuten. Demonstriert wurde aber genau das Gegenteil. Überhaupt ist das Verhältnis zum Vater als ein äußerst indirektes zu beschreiben. **Mecklenburg** bemerkt diesbezüglich, dass „die Vater-Sohn-Beziehung im »Parzival« von untergeordneter Natur seien und „nicht nur in der Forschungsliteratur eher blass“ erscheinen würden. Dies sei primär deshalb der Fall, weil „die Protagonisten von einer geradezu programmatischen Vaterlosigkeit sind“.²⁷⁸ Grundsätzlich ist dem zuzustimmen. Als eine Ausnahme dazu ist aber Parzivals enges Verhältnis zu Gurnemanz zu sehen, das über das eines Lehrers zu seinem Schüler sichtlich hinausgeht. Denn verglichen mit Trevrizent, der dem jungen Ritter keinerlei väterliche Gefühle entgegenbringt, ist er als die wohl eindeutigste Entsprechung einer im biologischen Sinne ‚Ersatzvaterfigur‘ zu interpretieren. Alleine schon deshalb, weil Wolfram selbst es ist, der auf das innige Vater-Sohn-Verhältnis zwischen den beiden konkret anspielt.²⁷⁹ So schreibt er über den Burgherren:

*sölh was sîn underwinden,
daz ein vater sînen kinden,
der sich triuwe kunde nieten,
möhte ez in niht baz erbieten.* (Pa. 165,9-13)

Und Gurnemanz selbst meint nach Parzivals Entscheidung zugunsten eines raschen Aufbruchs: *ir sît mîn vierder sun verlorn* (Pa. 177,14). Dieses auffällig familiäre Interesse an Parzival unterstreicht freilich die Legitimität als mögliche Vaterfigur.²⁸⁰ Er scheint überdies hinaus auch eine Verkörperung jener positiven Eigenschaften zu sein, die Parzival in Folge für das Gralssamt prädestinieren,

²⁷⁸ Vgl. **Mecklenburg**: S. 15.

²⁷⁹ In Trevrizents Fall gibt es keine vergleichbare Nennung als biologischen Ersatzvater. Ihm fällt es aber zu, im Rahmen des „Zwiegesprächs zwischen Sünder und gnädigem, Christie Richteramt ausübendem Einsiedler“ (**Haas**: S. 139), in der Rolle des geistlichen Beichtvaters aufzutreten,

²⁸⁰ Indes auffällig daran ist, dass bei Chrestiens Gornemant eine vergleichbare väterliche Anteilnahme gänzlich ausgespart wurde (Vgl. **Mergel**: S. 58). Wolfram scheint also ein besonderes Interesse daran gehabt zu haben, Gurnemanz' Rolle im Vergleich zur französischen Vorlage aufzuwerten.

darunter eben eine besonders ausgeprägte *triuwe*. In Gurnemanz Fall finden sich gleich mehrere Textstellen, die dies bezeugen. So wird er etwa als *der triuwen rîche* (Pa. 166,2), *getriuwe* (Pa. 179,8) und als *der fürste ûz triuwen erkorn* (Pa. 177,13). Und in Entsprechung zu dieser ausgeprägten, inneren Tugendhaftigkeit vollzieht sich auch seine Erziehung, die er Parzival zukommen lässt. So sind im Endeffekt „Gurnemanz' Regeln der *zucht* nichts anderes als Weisungen zur *triuwe*“, konstatiert **Wieners**. Gleichzeitig stellt er aber auch fest, dass „Gurnemanz nur den Anstoß“ gibt und seine Lehre „nicht etwas grundsätzlich Neues gegenüber der Lehre Herzeloyses“ ist. Deren Hintergrund wiederum sei ja bereits „durch die *triuwe* des Menschen als Antwort auf die *triuwe* Gottes“ gebildet.²⁸¹ Nur sei diese Lehre bis zum Zusammentreffen mit Gurnemanz für Parzival nicht verständlich.

Es lassen sich aus **Wieners'** Ausführungen nun zwei essentielle Punkte ableiten:

- Erstens ist Gurnemanz' Vaterschaft, bei aller Nähe zu Parzival, doch kein biologisch gleichwertiger Ersatz für Gahmuret. Trotz seines vorbildlichen Charakters sind es nicht Grundtugenden, die er an Parzival weitergibt, sondern Lehren, die zu tugendhafter Anwendung selbiger motivieren sollen. Deshalb kann er auch nicht für die Entstehung von Parzivals Treuegefühl, wohl aber für dessen Weiterentwicklung verantwortlich gemacht werden. Dasselbe gilt für Trevrizent, wodurch die Rolle des Ersatzvaters ausschließlich für den Bereich der *zucht* von Bedeutung ist.
- Zweitens ist mit der Nennung Herzeloyses endlich ein entscheidender Hinweis auf den möglichen Ursprung von Parzivals *triuwe* gegeben, der nicht mit der Vorstellung in Konflikt tritt, der *art* sei durch die Eltern beeinflusst. Nur scheint in diesem Punkt nicht der Vater für eine Weitergabe von Wesenszügen verantwortlich zu sein, sondern vielmehr die Mutter.

²⁸¹ **Wieners:** S. 68.

4. Die Figur der Mutter:

4.1. Die Bedeutung der Mutter für die Vererbung von Tugenden:

Es hat, wie sich anhand der eben gewonnenen Ergebnisse über Vererbung von Eigenschaften herausstellte, nun den Anschein, dass auf der Suche nach den Zusammenhängen zwischen *art* und *zuht* ein bisher entscheidender Aspekt völlig außer Acht gelassen wurde. Nämlich der Einfluss der Mutterfigur auf das Verhalten des Nachwuchses. Denn in Parzivals Fall ist es weder der Vater, der für die Weitergabe der entscheidenden Tugend verantwortlich ist noch der Ersatzvater, der durch seinen Einfluss als Korrektiv der väterlichen Mängel agieren könnte. Die zentrale Instanz für die Weitergabe der essentiellen Wesensmerkmale ist tatsächlich die Mutter. Nicht umsonst wird Parzival daher auch von Wolfram als *Herzeloide vruht* (Pa. 451,4) bezeichnet. Selbstverständlich ist der väterliche Anteil des genetischen Erbes dabei nicht komplett zu negieren. Schließlich finden sich ja mehrere Textstellen, in denen Wolfram auch auf ein eindeutig familiäres Verhältnis zwischen Vater und Sohn verweist. Fakt ist aber, dass er in diesen Belegen, in denen er „refers to Parzival as the son of Gahmuret he usually wishes to stress his perfection in courtly arts“.²⁸² Auf die Gesamtheit des Werkes, speziell aber auf den Bereich des Gottesdienstes bezogen, hält sich die Wichtigkeit dieser väterlich vererbten, ritterlichen Eigenschaften aber in Grenzen. Denn schließlich ist Parzivals „letztes Ziel nicht das Artusrittertum, sondern das Gralskönigtum“.²⁸³ Und durch Trevrizents Belehrungen muss er erkennen, dass dafür nicht, wie er dachte, ritterliche Taten ausschlaggebend sind, sondern ausschließlich die Befolgung christlicher Tugenden wie *diemuot*, *kiusche* und *triuwe*. Und in diesen Tugenden zeichnet sich in außerordentlichem Maße eben gerade Herzeloide aus. Somit sind es ihre Charaktereigenschaften, die sich Parzival so stark verinnerlicht hat, dass sie ihn durch den gesamten Roman begleiten.²⁸⁴ Dies betrifft insbesondere den Fall der bedingungslosen Treue. Doch

²⁸² **Gibbs:** S. 15.

²⁸³ **Wieners:** S.41.

²⁸⁴ So heißt es im Text über Herzeloide etwa, dass durch die überstandenen, lebensbedrohliche Ohnmacht, die sie nach der Kunde des Verscheidens Gahmurts übermannte, *diemuot was ir bereit* (Pa. 113,16), Daran anknüpfend bemerkt **Haas**, dass die durch diese Erfahrung vermittelte *diemuot*

nicht nur im Bereich der christlichen Tugenden prägt Herzloyde ihren Sohn. Auch die eigentliche Bestimmung zum zukünftigen Gralskönig selbst ist Bestandteil dieses mütterlichen Erbes, schließlich ist die familiäre Zugehörigkeit zur Gralssippe ausschließlich durch Herzloyde gewährleistet, die ja die Tochter Frimutels ist. Die Wichtigkeit des weiblichen Einflusses auf das Verhalten des Nachwuchses und die Rolle der leiblichen Mutter gegenüber der des Vaters ist, durch diese Tatsachen bedingt, zwingend hervorzuheben. Vor allem was die Vermittlung der positiven Eigenschaften betrifft, schließlich wurde Herzloydes selbst als eine durchwegs positive Figur geschildert.²⁸⁵ Sie ist dabei aber kein Unikum, denn im Verlauf des Romans begegnen uns zahlreiche Beispiele christlich-tugendhafter Protagonisten. Das erstaunliche daran ist, dass es sich dabei durchwegs um Frauen handelt. Von Sigune über Jeschute bis hin zu Condwiramurs, aber auch die heidnische Belakane, alle zeichnen sie sich durch die Verkörperung von *triuwe*, *kiusche* und *diemüete* aus, den drei Haupttugenden, die für Wolfram, laut **Gibbs**, für die Erfüllung des weiblichen Ideals entscheidend sind. In der *triuwe* sieht Wolfram dabei, so **Gibbs** weiter, „the basis of all perfect relationship, and the supreme feminine virtue“.²⁸⁶ Und nicht nur in Herzloyde, sondern eben auch andere Frauenfiguren Wolframs zeichnen sich durch eine gleich ausgeprägte Treue aus. Dennoch sind die weiblichen Charaktere, auch wenn sie sich im Großen und Ganzen dieselben Eigenschaften teilen, grundsätzlich aber eigenständige Figuren, die ihre Individualität keineswegs einbüßen und die den Männern um nichts nachstehen.²⁸⁷

Nicht nur in Herzloydes Fall, sondern generell, wertet Wolfram die Rolle der Frau deutlich auf und stellt sie zumindest auf dieselbe Stufe mit dem Mann. Er

„für Parzival eine Mitgift ins Leben sein wird“, denn in dieser *diemuot* empfangt er sein Leben. Vgl. **Haas**: S. 58.

²⁸⁵ Dabei wird Herzloydes Entscheidung, ihren Sohn vom Rittertum fernzuhalten, grundsätzlich negativ bewertet. Eine Schuld Herzloydes wird gleichzeitig aber nicht konstituiert (Vgl. **Reichert**: S. 73). Wolfram lobt hingegen den Entschluss, ihren Besitztümer zu entsagen, um den Knaben vor allen Gefahren beschützen zu wollen, eindringlich (Vgl. Pa. 116,19-117,6).

²⁸⁶ **Gibbs**: S. 237. So schreibt Wolfram etwa *wîpheit, dîn ordentlicher site, / dem vert und vuor ie triuwe mite* (Pa. 116,13-14) und auch an späterer Stelle heißt es *wîpheit vert mit triuwen* (Pa. 167,29).

²⁸⁷ Vgl. dazu **Gibbs**: 235 und 236. Wolfram geht stellenweise sogar so weit, die Geschlechterrollen zu vertauschen und die Frau Dominanz ausüben zu lassen. Auch hier ist Herzloyde, die sich Gahmuret nicht nur auf unverhältnismäßige Weise annähert (Pa. 84,3-5), sondern sogar soweit geht, das Dienstverhältnis in bezeichnender Weise umzukehren. Vgl. dazu **Lienert**: S. 198.

wendet sich dabei vom typischen Klischeebild der mittelalterlichen Frau, wie es in seiner prototypischen und oberflächlichen Form vor allem im Minnesang oder in der deutschen Lehrdichtung auftritt, und „die Frau zum Instrument der ethischen Vollkommenheit des Mannes stilisiert“²⁸⁸, bewusst ab. Indes erweitert er das Frauenbild um eine Vielzahl an facettenreichen Wesenszügen, die speziell für die Weitergabe von positiven Eigenschaften an den Nachwuchs durchaus von essentieller Natur zu sein scheinen.

4.2. Die Mutterfigur in den anderen Werken:

Die Frage die sich dabei stellt ist, ob Wolframs progressive Ansichten, die den gesellschaftlichen Tatsachen der Geschlechtervorstellung des Mittelalters keineswegs entsprachen, als eine Art Unikum zu interpretieren sind oder ob sich auch in den anderen, bereits behandelten Werken seiner Zeitgenossen Ähnliches finden lässt. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, einen bewussten Rückschritt zu setzen und die vorherigen Texte einer erneuten Analyse zu unterziehen. Diesmal gilt es, den Schwerpunkt auf die Frauenfiguren, darunter speziell die Mütter, zu legen.

Grundsätzliche Parallelen zu den epischen Dichtungen konnte man bereits in den behandelten didaktischen Werken erkennen, darunter direkte Übernahmen konkreter Themen und exakter Terminologien.²⁸⁹ So finden sich im »Winsbeke« mehrere Gebote, beispielsweise *mâze* zu halten oder sich nicht zu *verlegen* (Wb. 42), die offensichtlich aus den höfischen Romanen Hartmanns entlehnt wurden. Eine weitere Entsprechung findet sich im Thema des richtigen Umgangs mit dem weiblichen Geschlecht, denn „ganz im Sinne der höfischen Minnelehre ruft der Winsbeke zur Verehrung und zum *dienst* an allen Frauen auf“.²⁹⁰ Die erteilten Ratschläge des Vaters betreffen aber nicht die Verehrung der höher gestellten,

²⁸⁸ Ehlert: S. 42.

²⁸⁹ So entspringt der Tugendkatalog des »Wälschen Gast«, in großen Teilen dem Wolframs, beispielsweise wenn Thomasin von den Frauen die Tugenden der *diemüete* (WG 977, 979), *triuwe* (WG. 984, 1013) und *staete* (WG. 1013) einfordert, und gleichzeitig jegliches *valsch* (WG 969, 971, 972, 986, 999, 1008) rigoros ablehnt. Es bleibt aber anzumerken, dass ich es bewusst vermeide, von einem verbindlichen System weiblicher Tugenden zu sprechen.

²⁹⁰ Bennewitz (1988): S. 338.

bereits vergebenen Frauen der Dienstherren, sondern behandeln die konkrete Form von Minne, die sich im Bund der Ehe vollzieht. Dabei bleibt aber eine der höfischen Dichtung nicht unähnliche Idealisierung der Frau nicht aus. So sollen ihre durchwegs positiven Eigenschaften dem Mann in erster Linie als eine Art heilsamer *getranch* dienen, insbesondere dann, wenn er an *tugende kranc* sei (Vgl. Wb. 14). In diese Sinne würde sich auch der »Winsbeke« prinzipiell als „ein Beispiel für die Idealisierung und Stilisierung der Frau“ erweisen, das, auf den ersten Blick betrachtet, die Bedeutung der Frau relativiert und sie auf ein „Instrument zur ethischen Vollkommnung des Mannes“ reduziert.²⁹¹ Wäre da nicht jene Aussage des alten Ritters, in der er den Sohn dazu anhält, Sorge zu tragen, *daz iuwer beider wille gê / ûz einem herzen und darin* (Wb. 8,5-6). Damit entzieht er dem Gedicht den Rahmen der Unterwürfigkeit, dem Frauen in vielen anderen Texten ausgesetzt waren, und regt den Sohn dazu an, die Ehe als gleichberechtigte Partnerschaft zu sehen, in der es notwendig ist, sich durch aktive Anteilnahme um Willenseinklang zu bemühen.²⁹² Folglich ist auch der Winsbeke als einer jener Autoren zu sehen, der, ähnlich wie Wolfram, den Frauen eine aktivere Rolle zukommen lässt, als nur die einer schlichten Inspirationsquelle, die durch ihr tugendhaftes Verhaltens Vorbildwirkung auf die Männer ausüben und diese passiver Weise zur Besserung anregen. Die Frau ist demnach mehr als das, sie ist ein eigenständiges Individuum, das dadurch positiven Einfluss auf die Entwicklung der männlichen Protagonisten nimmt, indem sie in der Lage ist, selbständige Entscheidungen zu treffen. Im Falle Wolframs »Parzival« wird dies besonders deutlich. Auf der einen Seite schließt er sich damit zwar „den zeitgenössischen Moralforderungen insofern an, als er von der Frau vollkommene Treue erwartet“, gleichzeitig geht er aber, „indem er erwartet, dass sie dafür bei der Partnerwahl eine aktivere Rolle ausübt“, darüber hinaus.²⁹³ Und nicht nur was die Auswahl der Partner betrifft, auch auf deren Erziehung haben die weiblichen Charaktere starken Einfluss. Secundille und Ampflise wählen etwa ihre Ritter selber aus, und vermitteln ihnen auch die Grundformen höfischen Verhaltens. Und Herzeloide vermag sogar noch mehr. Einerseits gelingt es ihr, den eigentlich

²⁹¹ Siehe **Ehlert**: S. 50 und 51.

²⁹² Vgl. **Hüfner**: S. 116. Wir finden eine ähnliche Stelle auch bei Wolfram. Hier ist es Gurnemanz, der Parzival in ähnlich metaphorischer Sprache beschreibt, dass *man und wîp [...] ein [sint] und ûz eime kerne [blüent]* (Pa. 173,1-5), wobei die verwendete Bildvorstellungen „punktuell [bleiben] und nicht weiterentwickelt“ werden. **Lienert**: S. 202.

²⁹³ **Reichert**: S. 53.

abgeneigten Gahmuret durch energisches ‚Feilschen‘ an sie zu binden, andererseits benötigt sie ihn für die Aufzucht ihres Sohnes in ihrer Rolle als Alleinerzieherin nicht wirklich. In mancher Hinsicht würde sie zwar die konkreten, spezialisierten und vertiefenden Ratschläge von Männern benötigen. Ihrem Sohn aber alles grundsätzlich Relevante selbstständig zu vermitteln, dazu ist sie, wie der Text zeigt, alleine imstande.

Es sind also nicht nur Vätern und Ersatzväter, als für die Vermittlung von *zuht* relevante Instanzen, sondern auch die Frauen. Speziell die Rolle der Mutter scheint, was die Ausprägung eines positiven Charakters des Kindes betrifft, Mal für Mal entscheidender zu sein.

Letztlich bleibt aber eine Frage unbeantwortet: Die Frage nach der Vererbung von weiblichen Eigenschaften. Passiert die Vermittlung tugendhaften Verhaltens, ähnlich wie bei den Ziehvätern, primär auf theoretisch-erzieherischem Weg, oder werden dominante Wesenszüge, wie am Beispiel der Väter gezeigt, auch über die Vererbung weitergegeben? In Parzivals Fall lässt sich zunächst keine hundertprozentige Antwort geben. Zwar weist Wolfram nachdrücklich auf eine genetische Abhängigkeit zwischen Mutter und Sohn hin und betont, dass Herzloyde *in het ûf gerbet triuwe* (Pa. 451,7). Gleichzeitig nimmt sie aber über den gesamten Verlauf Parzivals Kindheit als uneingeschränkte Erziehungsautorität aktiv an dessen geistiger Entwicklung maßgeblichen Einfluss. Es ist folglich schwer festzumachen, ob Parzival durch Herzloydes genetisches Erbe zu dem wurde, was er später ist, oder ob er durch das Vorleben ihrer Tugendhaftigkeit im Rahmen der von ihr vermittelten *zuht* eine für seine Entwicklung entscheidende Prägung erfahren hat. Der aktive Erziehungspart der Mutter im »Parzival« stellt uns infolgedessen vor ein Problem, denn es lässt sich nicht dezidiert feststellen, ob sein Verhalten nun anerzogen, oder vererbt ist.

Umgekehrt sieht die Situation in den anderen beiden Romanen aus. Hier scheidet die Mutterfigur schon früh aus dem Handlungsrahmen aus, oder ist, wie im Falle des »Gregorius« zumindest in den entscheidenden Jahren der Kindheit und Jugend nicht präsent. Obwohl sie nicht aktiv an der Erziehung beteiligt gewesen ist, scheint eine deutliche Prägung des Nachwuchses durch die Eigenschaften der Mütter dennoch greifbar zu sein. Am Beispiel Tristans zeigt sich dies mit

besonderer Deutlichkeit. Zugegeben, auf den ersten Blick überwiegen auch hier, hauptsächlich was die ritterlichen Attribute betrifft, die väterlichen Anlagen. Wie aber bereits festgestellt wurde, bedient sich Tristan zur Lösung prekärer Situationen nicht ausschließlich kriegerischer Mittel, sondern nutzt auch einer Eigenschaft, für deren Vermittlung Riwalin auf keinen Fall verantwortlich sein kann, nämlich der List. Sie markiert, neben einem stark ausgeprägten Drang zur Minne und der daraus resultierenden Tragödie, für **Jupé** den dritten entscheidenden Faktor der elterlichen Erbanlagen. Während die erstgenannte „Dialektik von Freude und Leid“ ihren Ursprung in einem Zusammenwirken beider tragischer Schicksale der Elternteile hat, und aus einer „Verdoppelung des Todesmotives“ erwächst, ist die *list* eine Eigenschaft, die Tristan exklusiv seiner Mutter verdankt.²⁹⁴ **Jupé** führt dies darauf zurück, dass man bereits das Minnegeständnis Blancheflurs als *list* deuten kann. Ebenso wie die Tatsache, dass sie eine List anwendet, um den sterbenden Riwalin auf dem Todeslager zu besuchen. Darüber hinaus legt sie wiederholt durchdachtes Verhalten an den Tag und kann dieses erfolgreich dem *üermout* Riwalins, der „jegliche Erkenntnis [verhindert] und seinem Handeln die Eigenschaft der Verantwortungslosigkeit“ einräumt, entgegenstellen. So gelinge es ihr, ihn „zu der von ihr vorausberechneten und erwünschten Reaktion zu veranlassen“ und durch den Einsatz der List zu richtigen Entscheidungen zu bewegen.²⁹⁵ Die Wichtigkeit dieser Tugend erschließt sich also schon aus der Vorgeschichte, wodurch evident ist, dass auch von Gottfried das genetische Erbe der Mutter als positiv bewertet wird – im Gegensatz zur negativ besetzten, väterlichen Eigenschaft des *uebermuots*, die beinahe auch Tristan zum Verhängnis wird.

In demselben Maße sind auch in Hartmanns »Gregorius« nicht nur väterliche Charaktereigenschaften an der Ausformung des *arts* des Abkömmlings beteiligt, auch die mütterlichen Anlagen bilden einen wichtigen Teil des genetischen Erbes. Und desgleichen wird wiederum ersichtlich, dass das genetische Erbe des Vaters nicht unbedingt als ein positives definiert ist. Zwar leben beide Geschwister „mit hohen ritterlichen Tugenden in wahrer *wünne*“, durch die sexuelle Begierde des Bruders transformieren und pervertieren sich die Werte jedoch ins Negative und

²⁹⁴ **Jupé**: S. 37.

²⁹⁵ ebda.: S. 46.

zunehmend „entfernt sich [der Bruder] vom höfischen Wesen“.²⁹⁶ Die Schwester jedoch bleibt, trotz aller Verfehlungen, an denen sie Teil hat, im Grunde tugendhaft und rein, was auch mehrfach vom Autoren selbst unterstrichen wird, der zur ihrer Beschreibung vielfach der Attribute *diu reine* (Gr. 347) oder *diu guote* (Gr. 1963, 2235, 3843) verwendet. Vor allem Letztgenanntes findet sich auch zur Charakterisierung des Sohnes wieder, denn Gregorius wird ja bereits im Titel als *der guote sundaere* bezeichnet. Dadurch wird eines deutlich, nämlich die inhärente Veranlagung zum Guten, die auch der Mutter anhaftet.²⁹⁷ In enger Beziehung dazu steht auch die Fähigkeit, auf Gottes Gnade zu vertrauen und sich einer aufrichtigen Buße zu unterwerfen, die wiederum beide, Mutter und Sohn auszeichnet. Sein Vater teilt diese Eigenschaft hingegen nicht. **Cormeau** stellt fest, die Schwester bekenne ihre Sündhaftigkeit, der Bruder hingegen klage um seine Ehre und das Leid der Schwester. Daraus folgert er, dass „sein *riuwecliche* Gebärde (Gr. 459) das Zeichen des Jammers, nicht geistlicher Reue“ ist.²⁹⁸ Wenn Gregorius somit etwas an geistigem Gut von seinem Vater geerbt hat, dann sind das keine positiven, christlichen Werte, sondern es ist das Streben nach ritterlichen Betätigung, welches in ihm unvermittelt Überhand gewinnt und ihn zwischenzeitlich von seinem vorbestimmten, dem *gemächlichen* Weg (Gr. 81) abbringt. Die Konsequenzen, die aus diesem Bedürfnis nach weltlicher Anerkennung erwachsen, resultieren im zweiten Inzest und sind allesamt negativ, sowohl für ihn, als auch seine Mutter. Es sind hingegen deren Eigenschaften, nach dem Vorfall etwa *riuwe und rehte buoze* zu pflegen (Gr. 3866) und sich niemals dem *zwîfel* an Gott zu unterwerfen, die Gregorius schlussendlich wieder auf die ihm vorbestimmte *saelden strâze* bringen – auch wenn diese *rûch und enge* ist (Vgl. Gr. 88-89).

²⁹⁶ Vgl. **Cormeau**: S. 50.

²⁹⁷ Vgl. dazu **Fiddy**: S. 14-15.

²⁹⁸ **Cormeau**: S. 51.

5. Zusammenfassung:

Nach Abschluss dieser Analyse ergibt sich im Ganzen betrachtet ein doch sehr homogenes Bild über das Verhältnis von Erziehung und Vererbung in der Literatur des beginnenden 13. Jahrhunderts, auch wenn die Informationen aus verschiedenen, literarischen Quellen bezogen wurden. Die bisher gewonnenen Ergebnisse zielen aber größtenteils in dieselbe Richtung, gleich ob es die didaktische, oder die epische Dichtung betrifft. Diese Übereinstimmungen dürfte in erster Linie dadurch erklärbar sein, dass viele, in dieser Epoche entstandene Werke, bekannte Elemente unterschiedlicher Stoffgebiete eingliedern und adaptieren, wodurch sie sich aber keiner eindeutigen Gattung zuordnen lassen. Thomasins »Wälscher Gast«, um ein Beispiel zu nennen, zeichnet sich vor allem durch seine Nähe zum weltlichen Bereich aus, trotz seiner grundsätzlich christlich-ethischen Inhalte. Den bisher besprochenen Epen ist hingegen gemein, dass sie, wie demonstriert werden konnte, keine Artusromane im herkömmlichen Sinn sind, sondern Romane, die in ihrem Kern auch von theologischen Einflüssen geprägt wurden und oftmals in die Nähe zur Legende gerückt werden können. Der »Gregorius« ist in diesem Kontext in enge Beziehung zur geistlichen Dichtung zu setzen – obwohl Hartmann im Gegensatz zu Gottfried kein Anhänger des Klerus, sondern vom Stand her Ritter ist. Dennoch distanziert er sich im »Gregorius« thematisch von der höfischen Vorstellungswelt seiner früheren Romane. Ergo fungiert, wie auch im »Tristan«, das Rittertum nur als ideologischer, fiktiver Rahmen für ein adeliges Zielpublikum, in den die zu transportierenden Lehrinhalte eingebettet wurden. Wenngleich sich im Falle der epischen Dichtungen daher eine präzise Gattungseinteilung schwierig gestaltet, wie etwa der legendenhafte Züge aufweisende »Parzival« bezeugt, in dem wir auf den ersten Blick einen reinen Artusroman vermuteten, zeigen sich doch auch Gemeinsamkeit untereinander. Besonders was die Wertevermittlung betrifft, lässt der Vergleich zwischen den Dichtungen, trotz unterschiedlicher Entstehungsumstände und Themenschwerpunkte, gewisse Parallelen erkennen. Denn hinter all den höfischen Erziehungsgrundsätzen, die besprochen wurden, stand auch eine fundierte, christlich-ethische Morallehre, deren Einfluss, auf die einzelnen Werke betrachtet, aber wiederum von unterschiedlich starker Bedeutung war. So dreht sich Gottfrieds »Tristan« interessanterweise nur „um

eine äußerliche Befolgung der kirchlichen Vorschriften“ und um eine Religion, „die das Innenleben kaum berührt“.²⁹⁹ Hierbei lässt sich wohl kaum ein drastischerer Gegensatz zu Hartmanns »Gregorius« und Wolframs »Parzival« vorstellen, die sich beide einer strengen Befolgung der christlichen Glaubensgrundsätze verschrieben haben und sich insbesondere mit dem Thema der Sünde, bzw. der Erbschuld intensiv auseinandersetzen – ein Bereich der hingegen von Gottfried zur Gänze ignoriert wurde. Dementsprechend divergierten auch die für die Handlung der einzelnen Werke jeweils essentiellen Kerntugenden, wodurch von der Annahme eines einheitlichen, ritterlichen Tugendsystems, wie wir es im Mittelteil der Arbeit behandelt haben, klar abzusehen ist.

Relevanter als der Stellenwert einzelner Tugenden selbst ist aber die Art und Weise ihrer Vermittlung. Besonders der Frage, ob dies über die Vererbung oder durch die Erziehung passiere, wurde verstärkt nachgegangen. Es zeigten sich erstaunliche Homogenitäten, sowohl die didaktische, als auch die epische Dichtung betreffend. In allen Fällen ergab sich, dass für die Prägung des adeligen Nachwuchses prinzipiell verschiedene Autoritäten verantwortlich zu machen sind. Einerseits sind da die leiblichen Eltern zu nennen, andererseits auch Familien externe Instanzen, wie Zieheltern oder Lehrer. Zwischen diesen einzelnen Figuren teilen sich die Aufgaben unterschiedlich-, innerhalb dem Korpus an behandelten Texten aber konsequent nach demselben Muster auf. So ist der Vater grundsätzlich für die Vererbung der physischen Aspekte verantwortlich, wodurch der Sohn oftmals als Ebenbild des Vaters beschrieben wird und auch über dessen körperliche Attribute verfügt. Gleichzeitig werden ihm auch sämtliche, für die Ausübung des Ritterberufs entscheidende Eigenschaften vererbt, die in Folge im Charakter des Knaben inhärent angelegt sind. In diesen Belangen benötigt der Held grundsätzlich keine Unterweisung, wenngleich es durchaus möglich ist, durch Erziehung die vererbten Grundeigenschaften zu veredeln. Hierfür kommen die Ersatzväter und Lehrmeister ins Spiel. Letztgenannte unterscheiden sich in einem fundamentalen Punkt. Während es den Zieheltern obliegt, in physischen Belangen Sorge für das Kind zu tragen, erstreckt sich die Verantwortung der

²⁹⁹ Jansen: S. 34.

Tutoren auf die Entwicklung des Geistes. Eine Kooperation beider Instanzen ist dabei nicht unüblich. So werden sowohl Tristan als auch Gregorius in den ersten Lebensjahren zwar von Zieheltern aufgezogen, für die weitere, fundierte Ausbildung werden beide Knaben aber der Verantwortung eines Lehrmeisters übergeben. In der Lehre der moralischen Grundwerte unterscheiden sich deren Unterweisungen nicht merklich von denen eines leiblichen Vaters, so wie sie uns etwa im »Winsbeke« oder in der Vorgeschichte des »Gregorius« geschildert werden. Was jedoch die Vermittlung von fachkundigem Wissen betrifft, können die Ersatzväter, allen voran Figuren wie der Abt, Tristans Mentor oder Trevrizent, die sich allesamt durch ein hohes Maß an Bildung auszeichnen, deutlich Akzente setzen. Des Weiteren scheinen Spezialisierungen dieser Art von den zu Unterrichtenden nicht nur bereitwillig angenommen zu werden, sie erweisen sich für den Gesamtverlauf der Romanhandlungen gleichfalls als essentiell. Ja sogar essentieller als die durch die Väter vererbte Berufung zum Rittertum. Denn auch wenn der *art* grundsätzlich als positiv definiert ist, führt der instinktive Drang, dem Vater nachzueifern, oft zu negativen Konsequenzen. Der Einsatz des durch männliche Erziehungsinstanzen vermittelten- und von den Protagonisten oft mühsam erlernten Wissens ist im Gegensatz dazu konsequent als hilfreich definiert. Tristan etwa löst eine Mehrheit seiner Probleme durch die Anwendung seines geschulten Intellekts und auch Gregorius' Papstschafft basiert auf den geistlichen Vorkenntnissen seiner außerfamiliären Jugendausbildung – während der Drang zur Ritterschaft diese Entwicklung sabotiert. Ebenso irrt Parzival, der gezeichnet ist von einem Defizit an eben jener hilfreichen Gelehrtheit und sich geistig deutlich langsamer entwickelt als seine Kollegen, viele Jahre planlos umher, nicht erkennend, dass der Schlüssel zum Gral nicht in der Nacheiferung des ritterlichen Ideals seines Vaters liegt. Erst durch die Begegnung mit dem belesenen Trevrizent lässt sich dieses Manko an Bildung entscheidend korrigieren. Das eröffnet ihm eine neue Perspektive, wobei sich sein *Grundwissen* zwar erweitert, der *Grundcharakter* aber intakt bleibt. Generell kann daher in allen der behandelten Romane ein antithetisches Verhältnis zwischen der oft geistlich orientierten *zuht* der Zieh- und dem weltlich ausgerichteten *art* der leiblichen Väter ausgemacht werden. Bedingt dadurch ist die Position der männlichen Erziehungsautoritäten zueinander oft als eine widersprüchliche zu beschreiben. Dabei ist natürlich der Einspruch erlaubt, dass die Analyse dreier

Romane noch kein ultimatives und unumstößliches Bild von Vaterschaft im Mittelalter zulassen kann. Es ist aber doch interessant, zu sehen, dass sich das Bild des Vaters bei allen der behandelten Autoren in vielen Bereichen markant übereinzustimmen scheint.

Dass *zuht* und *art* nicht zwingend unvereinbar sind, sondern sich in positiver Weise auch ergänzen können, zeigt das Verhältnis des Sohnes zur Mutter. Denn nicht nur Männer sondern auch Frauen können „auf nicht normkonform handelnde Männer erzieherisch einwirken“.³⁰⁰ Dabei zeigte sich, dass die Mutter grundsätzlich nur während der ersten Lebensjahre des (Zieh-)Sohnes für dessen Aufzucht verantwortlich ist, danach der Vater oder ein Familien externer Lehrer mit der Erziehungsarbeit betraut werden. Herzeloide ist dabei die Ausnahme. Gleichzeitig demonstriert sie aber, dass ihre Lehren ein adäquates Beispiel dafür sind, dass Frauen in ihrer Erziehungsfähigkeit keineswegs als benachteiligt zu sehen sind. Im Gegenteil, ihre Lehren, die wir nicht als mangelhaft, sondern als prinzipiell vollständig erkannten, bedürfen bestenfalls einer detaillierten Ausführung eines Mannes, nicht aber einer Korrektur selbst. Dadurch lässt sich zwischen den Figuren der Mutter und der des Lehrmeisters ein durchaus homogenes wie positives Verhältnis ableiten, welches außerdem noch dadurch verstärkt wird, dass auch die von der Mutter genetisch vermittelten Werte mit den Idealen der männlichen Erzieher Hand in Hand gehen. Denn gerade was die handlungsrelevanten, meist christlich inspirierten Qualitäten des *arts* des Nachwuchses betrifft, sind es weniger die Eigenschaften des Vaters, die mit den Unterweisungen des Lehrers harmonieren, als vielmehr die Grundtugenden der Mutter. Bei der Analyse der Vermittlung von Verhaltensweisen auf den Nachwuchs muss folglich klar differenziert werden, ob diese primär den Bereich des Rittertums betreffen, oder aber in die christliche Morallehre hineinreichen. Für beide Bereiche scheint ein anderer Elternteil verantwortlich zu sein. Die Instanz des Lehrers nimmt dabei allem Anschein nach eine Mittelstellung ein und kann zur Entwicklung beider Bereiche herangezogen werden. Für eine generelle Neukonzipierung von Eigenschaften ist dessen Kompetenz hingegen nicht ausreichend.

³⁰⁰ Ehlert: S. 61.

Literaturverzeichnis:

Gottfried von Straßburg: Tristan. Band 1 und 2. 11. Auflage. Stuttgart: Reclam 2006.

Hartmann von Aue: Gregorius der gute Sünder. Stuttgart: Reclam 1983.

Thomasin von Zerclaere: Der Wälsche Gast. In: Rückert, Heinrich (Hg.): Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1965

Winsbeke: Der Winsbeke. In: Frischeisen, Johann Friedrich (Hg.): Winsbeke. Der Windsbacher Beitrag zum Minnesang des Hochmittelalters. Regensburg: S. Roderer Verlag 1994.

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Band 1 und 2. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994.

Armanski, Gerhard: Die Bedeutung der Winsbekischen Gedichte in der Literatur. Eine fränkische Ritter- und Minnelehre. In: Frischeisen, Johann Friedrich (Hg.): Winsbeke. Der Windsbacher Beitrag zum Minnesang des Hochmittelalters. Regensburg: S. Roderer Verlag 1994.

Bekker, Hugo: Gottfried von Strassburg's Tristan. Journey through the Realm of Eros. Columbia: Camden House 1987.

Bennewitz, Ingrid: Frühe Versuche über allein erziehende Mütter, abwesende Väter und inzestuöse Familienstrukturen. In: JbIG 32. 2000. S. 8-18.

Bennewitz, Ingrid: Moraldidaktische Literatur. In: Glaser, Albert (Hg.): Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Band Eins: Aus der Mündlichkeit in der Schriftlichkeit. Höfische und andere Literatur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 1988.

Borries, Ernst und Erika von: Deutsche Literaturgeschichte. Mittelalter, Humanismus, Reformzeit, Barock. Band 1. München: Dt. Taschenbuch Verlag 1992.

Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Borst, Arno (Hsg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

Bräuer, Rolf (Hg.): Der Helden Minne, Triuwe und Êre. Literaturgeschichte der Mittelhochdeutschen Blütezeit. Berlin Volk und Wissen 1990.

Bumke, Joachim: Der adelige Ritter. In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. S. 266-292. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1 und 2. 5. Auflage. München: DTV 1990.

Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 8. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 2004.

Cormeau, Christoph: Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1966.

Cormeau, Christoph und **Störmer**, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche-Werk – Wirkung. Zweite, überarbeitete Auflage. München: C.H. Beck 1993.

- Curtius**, Ernst Robert: Das »ritterliche Tugendsystem«. In: Eifler, Günter (Hg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- De Boor**, Helmut (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Zweiter Band: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170-1250. Elfte Auflage. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1991.
- Düwel**, Klaus: Lesestoff für junge Adelige. Lektüreeempfehlungen in einer Tugendlehre des 13. Jahrhunderts. In: Fabula 32. Göttingen: Walter de Gruyter 1991.
- Ehrismann**, Gustav: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. In: Eifler, Günter (Hg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- Erismann**, Otfried: Ehre und Mut, Abenteuer und Minne. München: Beck 1995.
- Ernst**, Ulrich: Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – Legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2002.
- Fabian**, Bernhard: Das Lehrgedicht als Problem der Poetik. In: Jauß, H.R. (Hg.): Die nicht mehr schönen Künste. Poetik und Hermeneutik. München: Wilhelm Fink Verlag 1969.
- Fiddy**, Andrea: The Presentation of the Female Characters in Hartmann's *Gregorius* and *Der arme Heinrich*. Göppinger Arbeiten zur Germanistik Bd. 715. Göppingen: Kümmerle Verlag 2004.
- Frischeisen**, Johann Friedrich (Hg.): Winsbeke. Der Windsbacher Beitrag zum Minnesang des Hochmittelalters. Regensburg: S. Roderer Verlag 1994.
- Gibbs**, Marion E.: Wîplîches Wibes Reht. A Study of the Women Characters in the Works of Wolfram von Eschenbach. USA: Duquesne University Press 1972.
- Goebel**, K. Dieter: Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns ‚Gregorius‘. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1974.
- Haas**, Alois M.: Parzivals Tumpheit bei Wolfram von Eschenbach. In: Moser/Stackmann/Stammler/Binder (Hg.): Philologische Studien und Quellen. Heft 21. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1964.
- Haug**, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.
- Heinemann**, Wolfgang: Didaktische Lyrik – Didaxe. In: Bräuer, Rolf (Hg.): Der Helden Minne, Triuwe und Êre. Literaturgeschichte der Mittelhochdeutschen Blütezeit. Berlin Volk und Wissen 1990.
- Huber**, Christoph: Gottfried von Strassburg: Tristan. Klassiker Lektüren Band 3. 2. verbesserte Auflage. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2001.
- Hüfner**, Margarete: Die Geschlechterbeziehungen des Hochmittelalters. Winsbekischer Beitrag zum Verständnis von Minne. In: Frischeisen, Johann Friedrich (Hg.): Winsbeke. Der Windsbacher Beitrag zum Minnesang des Hochmittelalters. Regensburg: S. Roderer Verlag 1994.
- Jaeger**, Stephen C.: Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2001.

- Jaeger**, Stephen C.: Medieval Humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde. Heidelberg: Carl Winter 1977
- Jansen**, Barbara: Tristan und Parzival. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Utrecht: A. Oosthoek 1923.
- Jupé**, Wolfgang: Die »List« im Tristanroman Gottfrieds von Strassburg. Intellektualität und Liebe oder die Suche nach dem Wesen der individuellen Existenz. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1976.
- Kaiser**, Gert: Der Ritter in der deutschen Literatur des hohen Mittelalters. In: Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance. Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf: Droste Verlag 1985.
- Kästner**, Hannes: Harfe und Schwert. Der höfische Spielmann bei Gottfried von Straßburg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1981.
- Kuhn**, Hugo: Soziale Realität und dichterische Fiktion am Beispiel der Höfischen Ritterdichtung Deutschlands. In: Dichtung und Welt im Mittelalter. 2. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler 1969.
- Lienert**, Elisabeth: Begehren und Gewalt. Aspekte einer Sprache der Liebe in Wolframs *Parzival*. In: Greenfield, John (Hg.): Wahrnehmung im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2004.
- Lutterbach**, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999.
- Mecklenburg**, Michael: Väter und Söhne im Mittelalter. Perspektiven eines Problemfeldes. In: Keller/Mecklenburg/Meyer (Hgg.): Das Abenteuer der Genealogie. Vater und Sohn Beziehungen im Mittelalter. Aventurienband 2. Göttingen: V&R unipress 2006.
- Mergel**, Bodo: Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen. 2. Teil: Wolframs Parzival. Münster in Westfalen: Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung 1943.
- Mohr**, Wolfgang: 'Tristan und Isold' als Künstlerroman. In: Wolf, Alois (Hg.): Gottfried von Strassburg. Wege der Forschung. Band 320. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.
- Neumann**, Friedrich: Einleitung und Register zum Wälschen Gast. In: Rückert, Heinrich (Hg.): Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1965.
- Painter**, Sidney: Die Idee des Rittertums. In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.
- Panzer**, Friedrich: Gahmuret. Quellenstudien zu Wolframs Parzival. Heidelberg: Winter Verlag 1940.
- Ranke**, Friedrich: Tristan und Isolde. München: F. Bruckmann AG 1925.
- Reichert**, Hermann: Wolfram von Eschenbach. »Parzival« für Anfänger. 2., völlig überarbeitete Auflage. Wien: Praesens Verlag 2007.
- Reuter**, Hans Georg: Die Lehre vom Ritterstand. Zum Ritterbegriff in Historiographie und Dichtung vom 11. bis 13. Jahrhundert. 2. bearbeitete Auflage. Köln/Wien: Böhlau Verlag 1975.
- Ruff**, Ernst Johann Friedrich: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere. Untersuchungen zu Gehalt und Bedeutung einer mittelhochdeutschen Morallehre. Erlangen: Verlag Palm & Enke 1982.

- Rummel**, Mariella: Die rechtliche Stellung der Frau im Sachsenspiegel-Landrecht. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH 1987.
- Schmid**, Elisabeth: *weindiu ougn hânt süezen munt* (272,12). Literarische Konstruktion von Wahrnehmung im *Parzival*. In: Greenfield, John (Hg.): Wahrnehmung im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2004.
- Schöne**, Albrecht: Zu Gottfrieds 'Tristan'-Prolog. In: Wolf, Alois (Hg.): Gottfried von Strassburg. Wege der Forschung. Band 320. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.
- Schröder**, Walter Johannes: Die Soltane-Erzählung in Wolframs *Parzival*. Studien zur Darstellung und Bedeutung der Lebensstufen *Parzivals*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1963.
- Schultz**, James A.: The Knowledge of Childhood in the German Middle Ages, 1100-1350. Philadelphia: Pennsylvania Press 1995.
- Sivertson**, Randal: Loyalty and Riches in Wolfram's *Parzival*. Frankfurt a.M.: Peter Lang GmbH 1999.
- Sowinski**, Bernhard: Lehrhafte Dichtung des Mittelalters. Sammlung Metzler. Band 103. Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung 1971.
- Speckner**, Hubert: Dichtung und Wahrheit im Mittelalter. Das Leben der höfischen Gesellschaft im Spiegel der höfischen Literatur. Wien: Verlag Edition Praesens 1995
- Storp**, Ursula: Väter und Söhne. Tradition und Traditionsbruch in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters. Essen: Item-Verlag 1994.
- Stubbe**, Hans: Kurze Geschichte der Genetik bis zur Wiederentdeckung der Vererbungsregeln Gregor Mendels. 2. Auflage. Jena: VEB Gustav Fischer Verlag 1965.
- Tobin**, Frank J.: 'Gregorius' and 'Der Arme Heinrich'. Hartmann's Dualistic and Gradualistic View of Reality. Bern und Frankfurt a.M.: Peter Lang GmbH 1973.
- Weber**, Gottfried und **Hoffmann**, Werner: Gottfried von Straßburg. 5. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1981.
- Weichselbaumer**, Ruth: Der konstruierte Mann. Repräsentation, Aktion und Disziplinierung in der didaktischen Literatur des Mittelalters. In: Bennewitz, Ingrid (Hg.): Bamberger Studien zum Mittelalter. Band 2. Münster: Lit Verlag 2003.
- Wentzlaff-Eggebert**, Friedrich-Wilhelm: Ritterliche Lebenslehre und antike Ethik. In: Eifler, Günter (Hg.): Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- Wiegand**, Ernst: Studien zur Minne und Ehe in Wolframs *Parzival* und Hartmanns *Artusepik*. Berlin: Walter de Gruyter 1972.
- Wieners**, Peter: Das Gottes- und Menschenbild Wolframs im *Parzival*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag 1973.
- Zotz**, Nicola: Väterverlust oder Vatergewinn? Rual zwischen Riwalin und Marke. In: Keller/Mecklenburg/Meyer (Hgg.): Das Abenteuer der Genealogie. Vater und Sohn Beziehungen im Mittelalter. Aventurienband 2. Göttingen: V&R unipress 2006.

Kann man davon ausgehen, dass vererbte Eigenschaften sich in solchem Maße auf das menschliche Verhalten auswirken, dass sie bereits erlernte Muster beeinflussen, ja sogar überlagern können? Nach heutigem Stand der Wissenschaft ist diese Annahme auszuschließen. Das gilt aber nicht für die Zeit des Mittelalters. Hier waren die Vorstellungen von Vererbung noch stark beeinflusst von der antiken Erblehre, weshalb der Glaube verbreitet war, dass sich dominante Wesensmerkmale, vor allem die des Adels auf den Nachwuchs weitervererben. Auch innerhalb der Literatur, die in erster Linie für ein adeliges Publikum produziert- und von dieser auch konsumiert wurde, ist dieses Verhältnis von Vererbung und Erziehung häufig thematisiert worden. Dabei entwarfen die Autoren ein Bild der mittelalterlichen Kultur, das einerseits fiktiv und idealisiert war, das aber gleichzeitig von der höfischen Gesellschaft aufgegriffen, nachgelebt und somit Teil einer Kultur selbst wurde, die wir heute als höfisch definieren. Gemeint ist eine Epoche, die zwischen 1200 und 1250 n. Ch. ihren Höhepunkt hatte und in entscheidendem Maße sowohl die Literatur als auch die Gesellschaft prägte.

Das Ergebnis dieser Arbeit wird ist, anhand einer Analyse einiger der bekanntesten Werke dieser Zeit, Rückblicke auf die Vorstellungen von Vererbung und Erziehung – mittelhochdeutsch *art* und *zucht* – zu tätigen, die uns erlauben sollen, ein Verständnis für die sozialen Zustände des Mittelalters hinter der Fassade der Fiktion zu entwickeln. Speziell was die Bereiche Familie und Ausbildung betrifft, werden klare Themenschwerpunkte gesetzt, die uns auch mit der Genderproblematik des Mittelalters vertraut machen werden.

Für dieses Unterfangen wurden fünf Texte ausgewählt, die sich intensiv mit den Sachverhalten rund um *art* und *zucht* beschäftigen. Einerseits wurden zwei Werke aus dem Bereich der weltlichen Didaxe genommen, nämlich der »Winsbeke« und der »Wälsche Gast«, andererseits drei bekannte höfische Romane. Dies sind der »Tristan«, der »Gregorius« und der »Parzival«. Gerade die Gegenüberstellung von weltlicher und geistlicher Dichtung soll dabei zeigen, dass die literarische Produktion des Mittelalters dennoch in weiten Teilen die gleichen Moralvorstellungen aufgriff und einem homogenen Muster zur Schilderung der höfischen Gesellschaft folgte.



Lebenslauf:

Persönliche Angaben:

Name: Sebastian Roth
Geburtsdatum: 07.08.1979
Geburtsort: Ried im Innkreis / Oberösterreich
Staatsangehörigkeit: Österreich
Familienstand: ledig
Adresse: Römergasse 72/12
1160 Wien
Kontakt: Tel.: 0660/6969606
Email: rothsebastian@hotmail.com

Schulbildung:

Vorschule: 1986 – 1986
Volkschule: 1987 – 1990 Volkschule Magdalena (Linz)
Realgymnasium: 1990 – 2000 BRG Peuerbachstraße (Linz)
Studium: 2001 – 2004 Germanistik und Geschichte (Wien)
2005 – 2006 ERASMUS Auslandsstudium (Salamanca/Spanien)
2006 Fortsetzung an der Uni Wien

Zivildienst:

2000 – 2001 Tageszentrum Altenheim Sombarthstraße (Linz): Büro und Betreuung

Berufspraxis:

1996 – 2005 : Div. Arbeiten für das Magistrat Linz, Abteilung Kunst und Kultur
Sommer 1998/1999: Bürokraft in der Blutzentrale Linz
Winter 1998 : Promotionstätigkeiten für die Firma Siemens
2001 – 2002: Zusammenführung zur Vermögensberatung
2003 – 2004: Sozialarbeit in der Notschlafstelle (NEUSTART)
2005 – 2007: Mitarbeit bei Messen und Diavorführungen von AUDIMAXIMAL
Seit Oktober 2006: Kassa- und Bürodienst im Mozarthaus Vienna

