Nina Nowakowski

Sprechen und Erzählen beim Stricker

Trends in Medieval Philology

Edited by
Ingrid Kasten, Niklaus Largier
and Mireille Schnyder

Editorial Board
Ingrid Bennewitz, John Greenfield, Christian Kiening, Theo Kobusch,
Peter von Moos, Uta Störmer-Caysa

Volume 35

Nina Nowakowski

Sprechen und Erzählen beim Stricker

Kommunikative Formate in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-056871-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-057614-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-057450-0
ISSN 1612-443X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Names: Nowakowski, Nina, 1981- author.
Title: Sprechen und Erzahlen beim Stricker : kommunikative Formate in mittelhochdeutschen Kurzerzahlungen / Nina Nowakowski.
Description: Boston : Walter de Gruyter, 2018. | Series: Trends in medieval philology ; Band/volume 35.
Identifiers: LCCN 2018015858| ISBN 9783110568714 (print) | ISBN 9783110576146 (e-book (pdf) | ISBN 9783110574500 (e-book (epub)
Subjects: LCSH: Stricker, active 13th century--Criticism and interpretation. | Narration (Rhetoric) | German literature--Middle High German, 1050-1500--History and criticism.
Classification: LCC PT1654 .N69 2018 | DDC 831/.21--dc23 LC record available at https://lccn.loc.gov/2018015858

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

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorbemerkungen —— IX

1 Einleitung —— 1
1.1 Die Kurzerzählungen des Strickers als Sprechdichtungen: Eine Annäherung am Beispiel des *Klugen Knechts* —— **1**
1.2 Zum Aufbau der Untersuchung —— **14**

2 Methodische Überlegungen: Darstellungen des Sprechens und kommunikative Formate in den Kurzerzählungen des Strickers —— 18
2.1 Kommunikative Formate: Verbale Interaktion, reduziertes Personal und narrative Serialität —— **18**
2.2 Sprechende Nähe: Erzählungen und Reden als Nachbarn und Verwandte im Feld der kleinen Reimpaardichtungen —— **26**
2.3 Akzentuierte Mündlichkeit: Jenseits eines Primats der Schrift —— **33**
2.4 Beredtes Erzählen: Der kommunikative Erzählstil als blinder Fleck —— **40**
2.5 Profiliertes Sprechen: Von der Poetologie zur Pragmatik —— **50**

3 Beraten. Konsiliarische Kommunikation —— 60
3.1 Forschung —— **60**
3.1.1 Beraten in der mittelalterlichen Kultur und Literatur —— **60**
3.1.2 Beraten in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen —— **65**
3.2 Textanalysen —— **73**
3.2.1 *Der Gevatterin Rat – kündiclîche* Eheberatung: List und *triuwe* —— **73**
3.2.2 *Der junge Ratgeber* – Kontinuität durch Veränderung: Vertrauen als Bedingung für nachhaltiges Beraten —— **81**
3.2.3 *Der wunderbare Stein* – Magisches Vermitteln: Die wundersame Wirksamkeit des Beratens —— **89**
3.2.4 *Der Wolf und sein Sohn* – Verrat und Judaskuss: Verkehrung konsiliarischer Logiken —— **97**
3.2.5 *Der Kater als Freier* – Beratung als Unterweisung: Strategisches Vermitteln von Selbsterkenntnis —— **104**
3.2.6 *Edelmann und Pferdehändler* – Unverbindliche Verbindlichkeit: Der Appellcharakter des Beratens —— **112**

3.2.7 *Der unbelehrbare Zecher* – Rat und Gegenrat: Von konsiliarischer zu agonaler Kommunikation — **120**

4 Streiten. Kontroverse Kommunikation — 129
4.1 Forschung — **129**
4.1.1 Streiten in der mittelalterlichen Kultur und Literatur — **129**
4.1.2 Streiten in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen — **138**
4.2 Textanalysen — **144**
4.2.1 *Frau Ehre und die Schande* – Eine prototypische *disputatio:* Konfrontation von Wertlogiken — **144**
4.2.2 *Ehescheidungsgespräch* – Von der Kontroverse zum Gesang: Das Paradox der erzwungenen Partnerschaft — **152**
4.2.3 *Das erzwungene Gelübde* – Schwankhafter Ehestreit: Durch bedrohliche *kündikeit* zu einer besseren Partnerschaft — **160**
4.2.4 *Der arme und der reiche König* – Kontroverse statt Fehde: Spott als politisch nachhaltige Konfliktlösungsstrategie — **170**
4.2.5 *Die beiden Knappen* – Disputieren als freundschaftliches Scheingefecht: Ein Streitgespräch ohne Verlierer — **180**
4.2.6 *Der eigensinnige Spötter* – Über das Streiten streiten und dabei sterben: Eine Zornwette ohne Sieger — **187**

5 Beten, Beerdigen, Betrügen. Religiöse Kommunikation — 196
5.1 Forschung — **196**
5.1.1 Religiöses Sprechen in der mittelalterlichen Kultur und Literatur — **196**
5.1.2 Religiöses Sprechen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen — **201**
5.2 Textanalysen — **208**
5.2.1 *Der Richter und der Teufel* – Fluchen und Verwünschen, Gebieten und Beten: Die rechte Art, Gott anzusprechen — **208**
5.2.2 *Die drei Wünsche* – Verwünschte Wirksamkeit magischen Sprechens: Wenn Gott gibt und die Dummheit nimmt — **217**
5.2.3 *Der durstige Einsiedel* – Scheinheiligkeit I: Heilige Auratisierung durch religiöses Sprechen — **228**
5.2.4 *Die Martinsnacht* – Scheinheiligkeit II: Die visionäre *kündikeit* eines Betrügers — **237**
5.2.5 *Der begrabene Ehemann* – Die deklarative Kraft des Pfaffen: Vom ehelichen Eidschwur zum rituellen Exorzismus — **244**

5.2.6 Die Kirchweihpredigt im *Pfaffen Amis* – Listiges Kalkül und pastorale Funktion: Manipulation als Dienst am Menschen? — **255**

6 Fazit — 270

7 Anhang — 275

8 Verwendete Literatur — 276
8.1 Handschriften und Drucke — **276**
8.2 Abkürzungen — **276**
8.2.1 Lexika und Wörterbücher — **276**
8.2.2 Zeitschriften — **277**
8.3 Quellen — **277**
8.4 Forschungsliteratur — **278**

9 Register — 296

Vorbemerkungen

Die vorliegende Studie wurde 2016 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften an der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet und aktualisiert.

Die Arbeit an diesem Buch über kommunikative Interaktion wäre ohne die vielen Gespräche mit Menschen, die mich an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten inspiriert und ermutigt haben, nicht möglich gewesen.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Elke Koch, die mich und diese Arbeit von den ersten Überlegungen an mit aufrichtigem Interesse, beständiger Gesprächsbereitschaft, großem Vertrauen, wichtigen Hinweisen und (noch wichtigeren) kritischen Fragen so betreut hat, wie man es sich nur wünschen kann. Ein ganz herzlicher Dank gebührt Prof. Dr. Mireille Schnyder dafür, dass sie mir an ihrem Lehrstuhl mit viel Großzügigkeit und Geduld die Fertigstellung dieser Arbeit ermöglicht hat. Für wichtige Gespräche und noch viel mehr danke ich besonders Dr. Johannes Traulsen, Dr. Maximilian Benz, Prof. Dr. Julia Weitbrecht und Prof. Dr. Harald Haferland.

Sehr herzlich danken möchte ich Prof. Dr. Udo Friedrich für den stets anregenden Austausch und viele kenntnisreiche Gedanken, die eine wichtige Grundlage dieser Arbeit darstellen. Auch den anderen Mitgliedern der Kommission, Prof. Dr. Jutta Eming, Prof. Dr. Anita Traninger und Dr. Bastian Schlüter, sei für Hinweise und Kritik gedankt.

Mein Dank gilt auch den Mitgliedern der altgermanistischen Forschungskolloquien und den Kolleginnen und Kollegen in Göttingen, Berlin und Zürich, die mit produktiven Diskussionen zum Gelingen dieses Projekts beigetragen haben. Nicht nur die verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven, Interessen und Traditionen, sondern auch die Menschen, die ich an diesen drei sehr unterschiedlichen Universitäten kennenlernen durfte, haben diese Arbeit und mich persönlich sehr bereichert.

Ferner danke ich Stephanie Kirschey für die Hilfe bei der Vorbereitung zur Drucklegung, Dr. Elisabeth Kempf vom Verlag Walter de Gruyter für die gute Zusammenarbeit und der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e.V. für die anteilige Übernahme des Druckkostenzuschusses.

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe TMP danke ich den HerausgeberInnen. Es freut mich besonders, dass Ausgangs- und Endpunkt dieses Projekts damit in gewisser Hinsicht zusammenfinden: Meine ersten vorsichtigen Schritte in Richtung einer wissenschaftlichen Arbeit hat Prof. Dr. Ingrid Kasten während meines Studiums in Berlin stets ermutigend begleitet. Beenden konnte ich dieses

https://doi.org/10.1515/9783110576146-001

Projekt schließlich in Zürich, wo mir Mireille Schnyder eine Perspektive für die Zukunft geboten hat. Beiden danke ich sehr herzlich für ihre Förderung.

Meiner Familie und meinen Freunden gilt der größte Dank dafür, dass sie mir immer wieder zeigen, dass es Wichtigeres gibt als Texte.

1 Einleitung

1.1 Die Kurzerzählungen des Strickers als Sprechdichtungen: Eine Annäherung am Beispiel des *Klugen Knechts*

Die Figuren in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen sprechen auffallend viel. Dies trifft auch auf die wohl bekannteste Kurzerzählung des Strickers zu, die unter dem Titel *Der kluge Knecht*[1] geläufig ist. In ihr wird erzählt, wie ein Knecht seinen Herrn darüber in Kenntnis setzt, dass dessen Ehefrau eine ehebrecherische Beziehung mit einem Pfaffen unterhält. Im Epimythion der Erzählung lobt die Erzählinstanz den Knecht dafür, dass er handfeste Beweise für das außereheliche Verhältnis geliefert hat, sodass die Ehebrecher des Vergehens nicht nur bezichtigt, sondern überführt und bestraft werden konnten:

> hæte er [der Knecht, N. N.] gesprochen rehte:
> „der pfaffe minnet iuwer wîp,
> als tuot si sêre sînen lîp“,
> daz hæte der meister niht verswigen
> und hæte sis zehant gezigen
> und hæte si ouch lîhte geslagen.
> sô begunde ouch siz dem pfaffen sagen;
> sô schüefen lîhte ir sinne,
> daz der wirt ir zweier minne
> niemer rehte ervüere
> und ze jungest wol geswüere,
> der kneht hæte in betrogen
> und hæte die vrouwen anegelogen
> durch sînen bœsen haz,
> und würde im vîent umbe daz.
> daz was allez hingeleit
> mit einer gevüegen kündikeit.
> des enhazze ich kündikeit niht,
> dâ si mit vuoge noch geschiht. (V. 320 – 338)

> Wenn der Knecht der Wahrheit entsprechend gesagt hätte: „Der Pfaffe liebt Eure Frau und sie ihn“, hätte der Herr das nicht für sich behalten, sondern seine Ehefrau dessen sogleich bezichtigt, und er hätte sie vermutlich auch geschlagen. Deshalb hätte diese es wohl auch dem Pfaffen erzählt. Auf diese Weise hätten sie sich leicht überlegen können, wie sie dem

1 Der Stricker: Der kluge Knecht. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen [2]1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 92 – 109. Zitate aus untersuchten Quellen sind der am Beginn des jeweiligen Kapitels ausgewiesenen Ausgabe entnommen. Die Übersetzungen der mittelhochdeutschen Zitate stammen von der Verfasserin.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-002

> Herrn ihre Liebesbeziehung verheimlichen könnten, sodass dieser zuletzt sogar noch geschworen hätte, dass der Knecht ihn betrogen habe, indem er die Herrin bösartig anschwärzte, und aus diesem Grund hätte er den Knecht gehasst. Das wurde aber alles durch geschickte Beredsamkeit verhindert. Darum verachte ich Beredsamkeit nicht, wenn sie mit Geschick angewendet wird.

Die hier verwendete Formulierung der *gevüegen kündikeit* (V. 336) gilt seit Hedda Ragotzkys Untersuchung zur *Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers*[2] als programmatisch für die Interpretation des *Klugen Knechts* und darüber hinaus auch für viele andere Kurzerzählungen des Strickers. Unter dem Begriff der *gevüegen kündikeit* (V. 336) versteht Ragotzky

> ein situationsspezifisches Interpretations- und Handlungsvermögen, das auf das ordogemäße Zusammenspiel der Rollen und in diesem Sinne auf die Wahrung oder Wiederherstellung von Recht abzielt.[3]

Das Handeln des Protagonisten im *Klugen Knecht*, das zur Aufdeckung des Ehebruchs und zur Bestrafung der Ehebrecher führt, interpretiert Ragotzky als prototypischen Entwurf des erzählerischen Programms der Kurzerzählungen des Strickers. In diesen werde immer wieder von einer problematischen Gefährdung gesellschaftlicher Normen und Ordnungen durch *ungevüegiu kündikeit* oder von ihrer Wahrung oder Wiederherstellung durch *gevüegiu kündikeit* erzählt.[4] Entsprechend versteht auch Klaus Grubmüller *gevüegiu kündikeit* als „schickliche Klugheit"[5] und sieht darin das gemeinsame Motto der Kurzerzählungen des Strickers:[6] Thema der Erzählungen sei, so Grubmüller, die „Störung und ihre immer verbürgte, immer gelingende Restitution"[7]. Den Ausgangspunkt der Handlung bilde die Störung einer durch „die (minimal bestimmten) Personen und ihre

---

2 Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers, Berlin 1981 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1).

3 Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 84 (Anm. 1).

4 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 83 – 92.

5 Vgl. die nhd. Übersetzung des *Klugen Knechts* von Grubmüller in: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hrsg., übers. u. komm. von Klaus Grubmüller. Frankfurt a. M. 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23; Bibliothek deutscher Klassiker 138), S. 10 – 29, hier S. 29.

6 Vgl. Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006, S. 173.

7 Grubmüller, Klaus: Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer historischen Gattungspoetik. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Walter Haug/Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 37– 54, hier S. 40.

Konstellation als ‚ordnungsgemäße' nahe gelegte[n] Verhaltenserwartung"[8], den Zielpunkt bilde eine explizite Herstellung der Ordnung oder auch eine implizit bleibende Normierung im Sinne schicklicher Klugheit.

Das damit deutlich gemachte normorientierte Verständnis der *gevüegen kündikeit* als schickliche Klugheit ist in Anbetracht der Forschung zu den Kurzerzählungen des Strickers wenig überraschend. Im Zuge der umfangreichen Gattungsdebatte hat die Mären- und Novellenforschung bis in die 1990er Jahre hinein viel Energie darauf verwendet, gattungshistorische Entwicklungen der – je nach Forschungstendenz – als Märe, Versnovelle bzw. Kurzerzählung bezeichneten Texte zu beschreiben.[9] Besonders einflussreich war dabei die Vorstellung von einer Normorientierung der frühen Vertreter dieses Texttyps, die sich später abschwächte. Die dem Stricker, einem in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts (1220 – 1250) tätigen Autor,[10] zugeschriebenen Kurzerzählungen,[11] die

8 Grubmüller, Klaus: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 173 – 187, hier S. 174.

9 Die umfangreiche Gattungsdebatte soll hier nicht im Fokus stehen. Die mit ihr verbundenen Positionen sind vielfach diskutiert worden. Vgl. etwa Heinzle, Joachim: Märenbegriff und Novellentheorie. Überlegungen zur Gattungsbestimmung der mittelhochdeutschen Kleinepik. In: ZfdA 107 (1978), S. 121 – 138 (wieder in: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 [Wege der Forschung 558], S. 91 – 110); Heinzle, Joachim: Altes und Neues zum Märenbegriff. In: ZfdA 117 (1988), S. 277 – 296; Müller, Jan-Dirk: Noch einmal: Maere und Novelle. Zu den Versionen von den ‚Drei listigen Frauen'. In: Philologische Untersuchungen. FS Elfriede Stutz. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Wien 1984 (Philologica Germanica 7), S. 288 – 311; und Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von W. H./Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 16), S. 1 – 36. Die Tendenzen der Gattungsdebatte beschreibt systematisierend Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären, Göttingen 2009 (Historische Semantik 12), S. 13 – 16.

10 Vgl. Geith, Karl Ernst/Elke Ukena-Best/Hans-Joachim Ziegeler: [Art.] Der Stricker. In: ²VL, Bd. 9, Sp. 417 – 449.

11 Die Kriterien für die Zuschreibung beruhen auf der problematischen Grundlage Konrad Zwierzinas vom Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Vgl. dazu Ziegeler, Hans-Joachim: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705 und zu seiner Stellung in der Überlieferung früher kleiner Reimpaardichtungen. In: Orte der Literatur. Schriften zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Gerald Kapfhammer u. a., Köln, Weimar, Wien 2009 (Kölner Germanistische Studien N. F. 8), S. 43 – 108. Zur Autorschaft des Strickers vgl. auch Holznagel, Franz-Josef: Autorschaft und Überlieferung am Beispiel der kleineren Reimpaartexte des Strickers. In: Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meißen 1995. Hrsg. von Elizabeth Andersen u. a., Tübingen 1998, S. 163 – 184. Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 81; und Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, S. 173, für den Vorschlag, die Zuschreibung der Texte zum Stricker-Korpus nicht als Autorschaftszuweisung,

den Beginn der deutschsprachigen Tradition des Texttyps markieren, galten und gelten in der Forschung als im besonderen Maße auf eine Vermittlung von Normen ausgerichtet: Die Vorstellung, dass es in den Kurzerzählungen des Strickers stets darum gehe, „dass eine Norm gebrochen werde und der Normbrecher oder der von Normbruch Betroffene dies erkenne und dem Recht Geltung verschaffe“[12], ist trotz der sich in der jüngeren Stricker-Forschung mehrenden Positionen, die auf *Probleme mit dem Normativen in Texten des Strickers*[13] aufmerksam machen,[14] noch immer weit verbreitet. Grubmüller betont etwa noch 2006, die Texte hätten

> ihr besonderes, genau beschreibbares Profil: Sie sind Erzählungen von modellhaft konstruierten Fällen, in denen mit Hilfe von Handlungspointen nach dem Schwankprinzip (‚Ordnungsverstoß und Revanche‘) vorgeführt wird, wie eine wohl geordnete Welt funktioniert.[15]

Einen alternativen Zugang zu solch normorientierten Ansätzen formuliert etwa Michael Schilling, indem er auf die *Poetik der Kommunikativität*[16] der Strickerschen Kurzerzählungen verweist. Er nimmt dazu verschiedene kurze Texte des

---

sondern als Typenbezeichnung zu verstehen. Dieser reagiert zwar auf die Problematik, zeichnet sich jedoch kaum durch analytischen Mehrwert gegenüber der Zuweisung zu einem Autor aus, über dessen historische Person ohnehin kaum Kenntnisse bestehen. Entsprechend werden die in dieser Arbeit untersuchten Texte als kurze Reimpaardichtungen des Strickers, Stricker-Erzählungen o. ä. und nicht als kurze Reimpaardichtungen im Stricker-Typus, Erzählungen im Stricker-Typus o. ä. bezeichnet.

12 Haug, Walter: Schlechte Geschichten – böse Geschichten – gute Geschichten. Oder: Wie steht es um die Erzählkunst in den sog. Mären des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 9 – 27, hier S. 19.

13 Vgl. Egerding, Michael: Probleme mit dem Normativen in Texten des Strickers. Vorüberlegungen zu einem neuen Strickerbild. In: ABäG 50 (1998), S. 132 – 147.

14 Erste vorsichtige Kritik äußert bereits Stutz, Elfriede: Versuch über mhd. *kündikeit*. In: Digressionen. Wege zur Aufklärung. Festgabe für Peter Michelsen. Hrsg. von Gotthart Frühsorge/Klaus Manger/Friedrich Strack, Heidelberg 1984 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 3. Folge 63), S. 33 – 46.

15 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 173.

16 Vgl. Schilling, Michael: Poetik der Kommunikativität in den kleinen Reimpaartexten des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 28 – 46. Eine deutliche Kritik an der vermeintlichen Orientierung des Strickers am *ordo* formuliert auch Heiser, Ines: Wunder und wie man sie erklärt. Rationale Tendenzen im Werk des Strickers. In: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006. Hrsg. von Klaus Ridder/Susanne Köbele/Eckart C. Lutz, Berlin 2008 (Wolfram-Studien XX), S. 161 – 175, hier S. 171 – 173.

Strickers in den Blick und geht der These nach, dass für diese ein kommunikatives Verhältnis zwischen Autor und Rezipienten anzunehmen sei.[17] Im Rekurs auf die Kategorie der *gevüegen kündikeit* sollen SCHILLINGS Überlegungen im Folgenden ausgeweitet werden:

Die Semantik des Substantivs *vuoge*, das zweimal im *Klugen Knecht* belegt ist (V. 309 u. V. 338), und der Adjektivableitung *gevüege*, die an drei Textstellen zu finden ist (V. 4, V. 305 u. V. 336),[18] lässt sich mit RAGOTZKY und GRUBMÜLLER im Sinne von ‚Vernunft', ‚Anstand' oder ‚Schicklichkeit' bzw. ‚vernünftigem', ‚anständigem' oder ‚schicklichem Verhalten' verstehen.[19] Aber *vuoge* und *gevüege* können ebenso ‚Geschick' oder ‚Kunstfertigkeit' bzw. ‚geschicktes' oder ‚kunstfertiges Handeln' bedeuten.[20] Diese Bedeutungsdimension ist in der bisherigen Forschung allerdings kaum beachtet worden.

Auch für das Substantiv *kündikeit*, das im *Klugen Knecht* insgesamt fünfmal gebraucht wird (V. 308, V. 311, V. 317, V. 336 u. V. 337),[21] und für die Adjektivform *kündige* (V. 248) sind bestimmte Bedeutungsdimensionen bislang nicht berücksichtigt worden: In der Forschung, die sich intensiv mit der *kündikeit* beim Stricker befasst hat, dominieren Positionen, die das Substantiv *kündikeit* vom Verb *kunnen*[22] ableiten und *kündikeit* als ‚Klugheit' verstehen.[23] *Gevüegiu kündikeit* wurde entsprechend als ‚schickliche Klugheit' interpretiert und übersetzt.[24] Allerdings lässt sich *kündikeit* auch als eine Ableitung vom Verb *künden*[25] verstehen, das

17 Vgl. SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 34.

18 Im Text findet sich zudem einmalig die Verbform *gevuegen* (V. 47).

19 Vgl. GRUBMÜLLERS Kommentar zum Text in: Novellistik des Mittelalters, S. 1027; und RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 85.

20 Vgl. NOWAKOWSKI, Nina: Übersetzungen als Interpretationen mittelhochdeutscher Literatur. Überlegungen zu Verständnismöglichkeiten von Strickers Kurzerzählung *Der kluge Knecht*. In: Scholarly Editing and German Literature. Revision, Revaluation, Edition. Hrsg. von Lydia JONES u. a., Leiden, Boston 2016 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 86), S. 231–251, hier S. 241–250.

21 Vgl. SCHIRMER, Karl-Heinz: Stil- und Motivuntersuchungen zur mittelhochdeutschen Versnovelle, Tübingen 1969 (Hermaea 26), S. 52.

22 Vgl. *kunnen*. In: LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1. Leipzig 1872, Sp. 1778–1779.

23 Vgl. die grundlegenden Überlegungen zum Aspekt der Klugheit bzw. Weisheit in den Kurzerzählungen des Strickers bei SCHIEB, Gabriele: Das Bloch. In: PBB 73 (1951), S. 422–429; AGRICOLA, Erhard: Die Prudentia als Anliegen der Strickerschen Schwänke. Eine Untersuchung im Bedeutungsfeld des Verstandes. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz SCHIRMER, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 295–315; sowie die Zusammenfassung bei RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 1–9.

24 Vgl. NOWAKOWSKI: Übersetzungen als Interpretationen.

25 Vgl. *künden*. In: LEXER: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 1772.

verbale Äußerungsvorgänge beschreibt. Entsprechend ließe sich *kündikeit* also auch mit ‚Beredsamkeit' übersetzen. Unter dieser Voraussetzung kann die *gevüegiu kündikeit* auf den geschickten bzw. situationsangemessenen Umgang mit Sprache bezogen werden, der das Handeln des Knechts prägt.

Die Integration dieser zusätzlichen Bedeutungsdimension der *gevüegen kündikeit* ist folgenreich, denn *kündikeit* und *kündiges* Handeln tauchen nicht nur im *Klugen Knecht*, sondern auch in anderen Kurzerzählungen des Strickers auf.[26] Das Thema des kundigen Sprachgebrauchs erscheint so im Œuvre des Strickers als zentral. Entsprechend soll die vorliegende Arbeit Ansätze, welche die *gevüegiu kündikeit* im *Klugen Knecht* als schickliche Klugheit interpretieren, um eine Perspektive erweitern, die auf die herausgehobene Rolle Rücksicht nimmt, die das Sprechen in der Erzählung spielt. Indem die Erzählinstanz im *Klugen Knecht* den Protagonisten für dessen *gevüegiu kündikeit* lobt, würdigt er, so lautet die hier vertretene These, dessen besonders geschickte Beredsamkeit. Die (nachträglich ausradierte) Überschrift *Ditz ist von einem kvndigen knehte / Ein vil schones mere*, mit der die Erzählung in der Stricker-Handschrift H überliefert ist,[27] kann somit auch nahelegen, die Erzählung mit einem Titel wie *Der sprachgewandte Knecht* zu versehen, der die Relevanz der mündlichen Kommunikation für den Text verdeutlicht.

Durch diese Neuperspektivierung wird *kündikeit* nicht mehr auf ein moralisches bzw. normbezogenes Konzept beschränkt, das schon Walter Haug als unzureichend für eine programmatische Deutung der Kurzerzählungen des Strickers angesehen hat.[28] Dennoch wird *gevüegiu kündikeit* weiterhin als programmatisch verstanden, doch ist nicht mehr die Dimension der Normierung, sondern die ‚kommunikative Poetik' der Texte, die bereits Schilling andeutet,[29] ausschlaggebend. Die Konsequenzen eines solchen Vorgehens lassen sich am Beispiel des *Klugen Knechts* exemplarisch entfalten:

---

26 Vgl. etwa die auch im Kontext dieser Arbeit untersuchten Erzählungen *Der Gevatterin Rat*, *Der Kater als Freier* oder *Die Martinsnacht*.

27 Vgl. Achnitz, Wolfgang: Ein *mære* als Bîspel. Strickers Verserzählung ‚Der kluge Knecht'. In: Germanistische Mediävistik. Hrsg. von Volker Honemann/Tomas Tomasek, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen Germanistik 4), S. 177–201, S. 183. Es handelt sich um die Heidelberger Sammelhandschrift Cpg 341, fol. 318va–320vb. Für genauere Informationen zu diesem Überlieferungsträger und zur Überlieferung dieser Kurzerzählungen des Strickers vgl. Kapitel 2.2. Dass die Lesung aufgrund der Radierung unsicher ist, bemerkt Fischer in: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ^{2}1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 92.

28 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 18–23. Grundlegend für Haugs Kritik ist die Arbeit von Stutz: Versuch über mhd. *kündikeit*.

29 Vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität.

Kommunikatives Geschick spielt für den Handlungsverlauf im *Klugen Knecht* von Beginn an eine wesentliche Rolle. Der Knecht nämlich möchte seinen unwissenden Herrn gerne über den Ehebruch in Kenntnis setzen, befürchtet aber, dass ein sprachlich geäußerter Vorwurf allein nicht überzeugend genug sei:

> er halz dem meister umbe daz:
> er vorhte, er würde im gehaz,
> ob er im des verjæhe,
> ê er die wârheit sæhe. (V. 9 – 12)

> Er verheimlichte es seinem Herrn, weil er fürchtete, dieser werde ihn hassen, wenn er ihn darüber in Kenntnis setzte, bevor dieser die Wahrheit selbst gesehen habe.

Die Bedenken des Knechts betreffen die mangelnde Glaubwürdigkeit bzw. die fehlende Evidenz des Vorwurfs bzw. der Beschuldigung. Es geht ihm im Folgenden darum, Evidenzen zu schaffen und die *wârheit* (V. 12) augenscheinlich werden zu lassen. Der Knecht braucht Beweise, damit sein Herr ihm glaubt. Er entwirft deshalb einen Plan, wie er diese mittels einer List herstellen kann. Dass der List im Œuvre des Strickers eine besondere Bedeutung zukommt, ist keine neue Erkenntnis.[30] In der Forschung ist oft betont worden, dass listiges Handeln – ganz im Sinne der Semantik des mhd. Substantivs *list*[31] – ein Modell darstellt, mit dem in den Texten vielfach intelligentes bzw. kluges Handeln konkretisiert wird, und dabei ist auch auf die Nähe zwischen *list* und *kündikeit* aufmerksam gemacht worden.[32] Dass die Klugheit bzw. der Einsatz des Verstands[33] ein bevorzugtes Thema des Strickers ist, zeigt sich nicht nur in den kurzen Reimpaartexten: Auch im *Daniel von dem blühenden Tal* und im *Pfaffen Amis* agieren die Protagonisten listig.[34] Gerade im *Amis* zeigt sich dabei die Bedeutung des geschickten Umgangs mit Sprache, denn der gleichnamige Protagonist des Schwankromans schafft es

30 Vgl. Ragotzky, Hedda: Das Handlungsmodell der *list* und die Thematisierung der Bedeutung von *guot*. Zum Problem einer sozialgeschichtlich orientierten Interpretation von Strickers ‚Daniel vom blühenden Tal' und dem ‚Pfaffen Amis'. In: Literatur – Publikum – historischer Kontext. Hrsg. von Gert Kaiser, Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1977 (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 1), S. 183 – 203.

31 Vgl. *list*. In: Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 1936.

32 Auf die Nähe zwischen *list* und *kündikeit* verweisen u. a. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 133; und Strasser, Ingrid: Vornovellistisches Erzählen. Mittelhochdeutsche Mären bis zum 14. Jahrhundert und altfranzösische Fabliaux, Wien 1989 (Philologica germanica 10), S. 178.

33 Vgl. Böhm, Sabine: Der Stricker. Ein Dichterprofil anhand seines Gesamtwerkes, Frankfurt a. M. u. a. 1995, S. 68 – 81. Grundlegend ist die Arbeit von Agricola: Die Prudentia als Anliegen.

34 Vgl. Ragotzky: Das Handlungsmodell der *list*.

nicht zuletzt durch sein rhetorisches Geschick immer wieder, verschiedene Menschen mit ganz unterschiedlichen Strategien zu täuschen.

Im *Klugen Knecht* wird die Verbindung zwischen Klugheit und Beredsamkeit sowohl mit der programmatischen Formulierung der *gevüegen kündikeit* auf den Punkt gebracht, als auch im Handlungsverlauf deutlich – etwa in Bezug auf den listigen Umgang des Knechts mit dem Problem der mangelnden Beweise. Um die *wârheit* (V. 12) ans Licht zu bringen bzw. seinen Herrn den Ehebruch sehen zu lassen, kehrt der Knecht unter einem Vorwand von der Waldarbeit mit seinem Herrn ins Haus zurück und sucht sich dort ein Versteck, von dem aus er unbemerkt beobachten kann, wie die Ehefrau ein Festmahl für ihren Liebhaber vorbereitet. Er sieht, wie sie ein Schwein brät, eine Kanne Met kauft und ein Brot backt. Als der Pfarrer eintrifft und sich mit seiner Geliebten gewohnheitsgemäß an den Speisen gütlich tun will, bevor sie zum sexuellen Vergnügen ins Bett steigen, kehrt der Bauer – erbost über das lange Fortbleiben des Knechts – verfrüht aus dem Wald zurück und klopft an die Tür. Die Frau und der Pfarrer werden davon überrascht, und bevor der Ehemann eingelassen wird, versteckt die Frau eilig ihren Liebhaber und die Speisen an verschiedenen Orten im Wohnraum. Auch das kann der Knecht aus seinem Versteck heraus beobachten. Als der Ehemann eingelassen wird, gesellt sich der Knecht, ohne dass jemand bemerkt, wie er sein Versteck verlässt, zum Ehepaar – und dem weiterhin verborgenen Pfaffen – in den Wohnraum. Das geschickte Listhandeln wird nun in einer intradiegetischen Erzählung bzw. Binnenerzählung zugespitzt.[35] Beim gemeinsamen Essen beginnt der Knecht, seinem Herrn eine Geschichte zu erzählen, und mithilfe dieser Erzählung zweiter Ebene begegnet der Knecht der schlechten Beweislage, indem er dem Bauern den Ehebruch geschickt vor Augen führt: Der Knecht erzählt von einem Ereignis, das ihm in der Vergangenheit bei einem anderen Dienstherrn angeblich widerfahren sei. Damit ist die Erzählung des Knechts in Bezug auf die strukturellen Kategorien Raum und Zeit von der Rahmenerzählung abgekoppelt. Doch die intradiegetische Erzählung des Knechts besteht aus vier Abschnitten,[36] deren jeweiliges Ende dadurch markiert wird, dass der Bauer auf einen von der Bäuerin bei der unerwarteten Ankunft ihres Mannes versteckten Bestandteil des Festmahls aufmerksam gemacht wird. Zuerst lenkt die Erzählung des Knechts die Aufmerksamkeit des Bauern auf das gebratene *swîn* (V. 233):

35 Vgl. Emmelius, Caroline: Kasus und Novelle. Beobachtungen zur Genese des Decameron (mit einem generischen Vorschlag zur mhd. Märendichtung). In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 51 (2010), S. 45–74, hier S. 73.

36 Vgl. Kocher, Ursula: Boccaccio und die deutsche Novellistik. Formen der Transposition italienischer ‚novelle' im 15. und 16. Jahrhundert, Amsterdam 2005 (Chloe 38), S. 324.

„entriuwen, meister“, sprach der kneht,
„ich hân nu lange den sin:
mit swem ich her gewesen bin,
daz man mîn nie niht engalt,
wan ze einer zît, dô was der walt
mit loube wol behangen;
dô quam ein wolf gegangen
hin under mînes meisters swîn,
diu schulde diu was niht elliu mîn,
wan ich sîn leider niht ensach
sô lange, unz mir ein leit geschach,
daz er begreif ein wênigez swîn.
daz was rehte als daz värhelîn,
daz dort ûfe lît gebrâten.
ichn kan des niht errâten,
wederz ir grœzer wære.“ (V. 214–229)

„Wahrhaftig, Herr“, sagte der Knecht, „ich hege nun schon lange folgenden Gedanken: Bei welchem Herrn ich auch immer in Diensten stand, ich wurde niemals bestraft – außer einmal, als der Wald voller Laub war. Damals mischte sich ein Wolf unter die Schweineherde meines Herrn. Es war wirklich nicht meine Schuld, weil ich ihn leider so lange nicht bemerkte, bis mir Leid daraus erwuchs, weil er ein junges Schwein riss. Dieses glich genau dem Ferkel, das gebraten dort oben liegt. Ich kann nicht entscheiden, welches von beiden größer ist.“

Diesem Muster entsprechend vergleicht der Knecht anschließend einen Stein, mit dem er den Wolf verletzt haben will, mit dem von der Frau versteckten, frisch gebackenen Brot (vgl. V. 241), das Blut, das der Wolf aufgrund der Verletzung verloren haben soll, mit dem Inhalt der verborgenen Kanne Met (vgl. V. 258) und schließlich den von ihm angeblich in die Flucht geschlagenen und sich im Gebüsch versteckenden Wolf mit dem *pfaffen* (V. 281) unter der Bank.[37]

Die in der Vergangenheit liegenden Erlebnisse des Knechts werden durch deiktische Elemente mit der gegenwärtigen Situation des Rezipienten seiner Erzählung verbunden. Die Grenzen zwischen der Situation, in der sich der Herr als Adressat befindet, und der narrativ entworfenen Vergangenheit des Knechts werden gelockert, weil sich Elemente aus der erzählten Zeit der Metadiegese durch die Vergleiche vor den Augen des Bauern im Jetzt bzw. in der Erzählzeit und im Handlungsraum der Rahmenerzählung quasi materialisieren.[38] Die intradiege-

37 Die Komik dieser Szene betont Agricola: Die Prudentia als Anliegen, S. 298.

38 Vgl. Waltenberger, Michael: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens. In: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Elizabeth Andersen/Manfred Eikelmann/Anne Simon, Berlin, New York 2005 (Trends in Medieval Philology 7), S. 287–308, hier S. 308.

tische Erzählung hilft dem Betrogenen dadurch ‚auf die Sprünge', denn nun kann der Bauer den Ehebruch erkennen und den Ehebrecher buchstäblich ‚am Schopfe packen': *der meister mit zorn ûfspranc / und gevie den pfaffen bî dem hâr* (V. 280–281; „Der Meister sprang zornig auf und ergriff den Pfaffen bei seinen Haaren").

Die Erzählung des Knechts ist nicht nur eine verschlüsselte Mitteilung,[39] die entschlüsselt werden muss, sondern ganz pragmatisch bzw. performativ wirksam:[40] Mit der Entdeckung des Pfarrers in dessen Versteck kann sich der Bauer zusammenreimen, dass ein Stelldichein stattfinden sollte. Damit hat der Knecht sein Ziel erreicht, denn sein Herr erkennt nicht nur den Ehebruch, sondern die Beweislage ist so eindeutig, dass der Liebhaber und die untreue Ehefrau sofort durch den Betrogenen bestraft werden können. Die Erzählung des Knechts setzt den Bauern über den Ehebruch in Kenntnis und erzeugt damit eine Situation, in welcher der Betrogene den Betrug vergelten kann. Mit der Hilfe des Knechts nimmt der Hintergangene letztlich die superiore Position im sozialen Gefüge ein.[41] Hier ließe sich durchaus im Sinne Grubmüllers von einer Wiederherstellung der durch den Ehebruch bedrohten Ordnung sprechen,[42] doch geht die Binnenerzählung des Knechts nicht in dieser Funktion auf, denn der Bauer honoriert vor allem, so wird betont, auf welche Weise ihm die Wahrheit nahegebracht wird:

> der kneht was dem meister liep,
> daz er im zeigte sînen diep
> sô gevuoge âne bœsiu mære.
> ez wære ein michel swære,
> hæte er imz anders geseit. (V. 303–307)

> Der Knecht war dem Herrn lieb, weil er ihm den Liebhaber seiner Frau so geschickt und ohne furchtbare Gerüchte gezeigt hatte. Es wäre eine große Last gewesen, wenn er ihm es auf andere Weise gesagt hätte.

39 Vgl. Grubmüller, Klaus: Schein und Sein. Über Geschichten in Mären. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Harald Haferland/Michael Mecklenburg, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 243–257.

40 Vgl. Egerding: Probleme mit dem Normativen, S. 136.

41 Vgl. die schematische Darstellung der Schwankhandlung des *Klugen Knechts* bei Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 61. Die Grundlage dafür liefert Bausinger, Hermann: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967), S. 118–136.

42 Zu einer solchen Perspektivierung der Erzählung des Knechts vgl. Achnitz: Ein *mære* als Bîspel. Die Metadiegese des Knechts versteht Hagby als ein „besonders eindeutiges Beispiel Strickerscher Exemplarizität" (Hagby, Maryvonne: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*. Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer ‚narrationes' des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster u. a. 2001 [Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 2], S. 179).

Die Aufklärung des Ehebruchs durch den Knecht ist *gevuoge* (V. 305), weil sie den Bauern rücksichtsvoll und umsichtig mit der Wahrheit konfrontiert. Die kommunikativen Fähigkeiten bzw. das kommunikative Geschick des Knechts sind dabei von entscheidender Bedeutung. SCHILLING weist darauf hin, dass die Indirektheit der Wissensvermittlung hier eng mit der „Indirektheit narrativer Aussagen"[43] verbunden ist. Die Erzählung des Knechts habe eine doppelte Funktion „als Generator von Erkenntnis und als Puffer gegen mögliche schmerzhafte Folgen dieser Erkenntnis"[44]. Das sprachliche Geschick des Knechts zeigt sich maßgeblich in der vorsichtigen und nachhaltigen Aufdeckung des Betrugs. Das Verfahren, mit dem durch die Erzählung des Knechts die Wahrheit vermittelt wird, bezeichnet Hans Jürgen SCHEUER als allegorisch-fabulös.[45] Er versteht die Erzählung des Knechts als Exempel, das

> die äußere Handlung des *mære* von innen aufschließt. Das geschieht im Modus der Allegorie, doch so, dass sie in einen ganz platten Literalsinn mündet und das Herausgreifen des Ehebrechers ermöglicht. Genauso gut lässt sich die Richtung des Verstehens aber auch umkehren, insofern das *mære* von außen den Sinn des Exempels zu erkennen gibt.[46]

Im *Klugen Knecht* ermögliche die Zusammenführung von Literalsinn und allegorischem Sinn den Rezipienten als Beobachtern zweiter Ordnung, die „*vuoge* des Verstehensprozesses"[47] beim Ehemann nachzuvollziehen. Für SCHEUER kommt es auf die Rezeption und die damit verbundenen Prozesse des Erkennens und Verstehens an, die durch die Erzählung in der Erzählung verdoppelt werden. Dieser Ansatz lässt sich erweitern, denn im *Klugen Knecht* wird nicht nur die Seite der Rezeption bzw. der Vorgang des Verstehens, sondern ebenso das Verfahren, durch das Verstehen hergestellt wird, akzentuiert. Dem Sprechen kommt eine besondere Bedeutung zu, denn der Knecht erzeugt das Verstehen durch einen sprachlichen Vorgang. Michael WALTENBERGER betont, der *Kluge Knecht* würde demonstrieren,

> wie man durch Erzählen unmittelbar wirksame Evidenzen erst schafft. Die vorbildliche *kündikeit* des Protagonisten besteht ja darin, daß seine Geschichte die *wârheit* nicht eigentlich erklärt, sondern vielmehr ‚sehen' läßt (V. 12). Er erreicht dies aber nicht allein durch

43 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 30.
44 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 31.
45 Vgl. SCHEUER, Hans Jürgen: Schwankende Formen. Zur Beobachtung religiöser Kommunikation in mittelalterlichen Schwänken. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter STROHSCHNEIDER, Berlin, New York 2009, S. 733 – 770, hier S. 745.
46 SCHEUER: Schwankende Formen, S. 745 (Herv. im Orig.).
47 SCHEUER: Schwankende Formen, S. 747 (Herv. im Orig.).

> eine semantische Verschiebung, indem er die *wârheit* auf eine allegorische Ebene ‚überträgt', sondern indem er diese ‚uneigentliche' Rede immer wieder deiktisch im ‚Zeigeraum' der Kommunikationssituation verankert, bis sie schließlich in Evidenz umschlägt. Voraussetzung dafür ist allerdings das listige Arrangement einer Situation, in der die ‚uneigentliche' Rede durch den pragmatischen Bezug erst wirksam werden kann.[48]

Die *kündikeit* des Knechts, zu der seine Beredsamkeit und das damit verbundene Potential gehört, die sozialen Dynamiken nachhaltig zu beeinflussen, ist für die Erzählung struktur- und themabildend.

Die Idee für den Plot des *Klugen Knechts* stammt nicht vom Stricker. Es bestehen gute Gründe für die Vermutung, dass es eine oder mehrere ältere Bearbeitung(en) des Stoffs gegeben hat, die dem Stricker bekannt gewesen sein dürfte(n).[49] Der Text des Strickers weist deutliche Parallelen mit dem anonym überlieferten französischen Fabliau *Le povre clerc* auf:[50] In diesem wird vom Protagonisten, einem reisenden Scholaren, der auf der Suche nach einer Unterkunft ist und dabei zufällig Zeuge des ehebrecherischen Verhältnisses wird, eine ganz ähnliche intradiegetische Erzählung verwendet, um Rache an einer Frau zu üben, weil diese ihm die Herberge verweigert hat. Die intradiegetische Erzählung ist der im *Klugen Knecht* ausgesprochen ähnlich, doch der Stricker gestaltet seine Vorlage dennoch eigenständig um.[51] Dies wird z. B. hinsichtlich des Motivs der Überführung der Ehebrecher deutlich:

> Die raffinierte Geschichte, die er [der Knecht, N. N.] zum besten gibt, ist zu einer Waffe geworden, um die untreue Ehefrau zu überführen, und dient nicht mehr nur zur persönlichen Rache, wie es im französischen Fabliau der Fall ist.[52]

Während im Fabliau die Vergeltungslogik die Handlung bestimmt, treten beim Stricker die *gevüegiu kündikeit* und ihre Funktion bei der Wahrheitsfindung deutlicher hervor. Nicht der Rachewunsch des Knechtes, sondern sein besonderes sprachliches Geschick, das ihm schließlich die Zuneigung seines Herrn einträgt,

---

48 Waltenberger: Situation und Sinn, S. 308 (Herv. im Orig.).

49 Vgl. Del Duca, Patrick: Komische und moralisch-belehrende Erzählungen. Der Stricker. In: Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Hrsg. von Fritz Peter Knapp, Berlin, Boston 2013 (Germania Litteraria Mediaevalis Francigena VI), S. 66–91, hier S. 74–81.

50 Für grundlegende Ausführungen zum Verhältnis der deutschsprachigen zur französischen Tradition mittelalterlicher Kurzerzählungen vgl. Frosch-Freiburg, Frauke: Schwankmären und Fabliaux. Ein Stoff- und Motivvergleich, Göppingen 1971 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 49). Speziell auf die Vorlagen für Texte des Strickers gehen Strasser: Vornovellistisches Erzählen; und Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, ein.

51 Darauf verweist etwa Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 97–101.

52 Del Duca: Komische und moralisch-belehrende Erzählungen, S. 81.

steht im Fokus. Offenbar hat der Stricker hier eine in der Stofftradition vorhandene Tendenz zum zentralen Aspekt seiner Dichtung gemacht und eine andere Tendenz zurückgedrängt: Die schwanktypische Handlungslogik von ‚Schlag und Gegenschlag',[53] die im Fabliau auf die Frau und den Knecht gemünzt ist, wird beim Stricker auf die Eheleute umgelegt. Die Figur des Knechts wird damit für Umbesetzungen frei: Aus einer schwankhaften wird beim Stricker eine ‚kommunikative Poetik', aus der Vergeltungserzählung eine „Sprechdichtung"[54]. Mit den Schlagworten der ‚kommunikativen Poetik' und der ‚Sprechdichtung' sind damit zwei für diese Arbeit zentrale Kategorien benannt, die dabei helfen sollen, den besonderen Status von Kommunikation in frühen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen zu verdeutlichen.

Bereits ältere Forschungsarbeiten haben den besonderen Stellenwert von Darstellungen mündlicher Kommunikation vor allem in den frühen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen akzentuiert. Die Bezeichnung der Kurzepik des Strickers als ‚Sprechdichtung' geht beispielsweise auf eine Untersuchung aus den 1920er Jahren zurück.[55] Allerdings ist die darin sich abzeichnende Forschungstendenz, die den hohen Redeanteilen in den Texten Beachtung schenkte, seit Ende der 1960er Jahre zunehmend in Vergessenheit geraten.[56] In Anlehnung an diese vergessene Forschungsperspektive will die vorliegende Arbeit zeigen, dass die deutliche Ausrichtung des Erzählens auf das Sprechen nicht nur für Strickers *Klugen Knecht* charakteristisch ist, sondern als eine wesentliche Tendenz der kurzen Reimpaartexte des Strickers beschrieben werden kann. Diese thematisieren sprachliches Handeln in ganz unterschiedlicher Form und auch in unterschiedlichem Ausmaß. Nicht immer ist das Sprechen dabei so prominent inszeniert wie im *Klugen Knecht*. Aber viele Kurzerzählungen des Strickers zeigen ein Interesse an kommunikativen Prozessen und thematisieren diese. Die vorliegende Arbeit zielt darauf, dieses zu zeigen und die damit einhergehende ‚kommunikative Poetik' nachzuzeichnen bzw. zu verdeutlichen, inwiefern die Texte als ‚Sprechdichtungen' bezeichnet werden können.

Auch wenn das dieser Arbeit zugrundeliegende Interesse für die Darstellungen des Sprechens in den Texten durch ältere Forschungsarbeiten angeregt ist, bemüht sich die Untersuchung um eine Fundierung der Fragestellung auf der Grundlage avancierterer Methodik und vor dem Hintergrund aktueller theoretischer Überlegungen. Sie ist deshalb einerseits in einen theoretischen und me-

53 Zu den Prinzipien schwankhaften Erzählens vgl. Bausinger: Bemerkungen zum Schwank.
54 Mast, Hans: Stilistische Untersuchungen an den kleinen Gedichten des Strickers mit besonderer Berücksichtigung des volkstümlichen und des formelhaften Elementes, Basel 1929, S. 22.
55 Vgl. Mast: Stilistische Untersuchungen, S. 22.
56 Vgl. Kapitel 2.2.

thodischen Teil und andererseits in einen Analyseteil gegliedert. Im Kontext des Methoden- bzw. Theorieteils sollen zusätzlich zu den Kategorien der ‚Sprechdichtung' und der ‚kommunikativen Poetik' auch mithilfe der Kategorie des ‚kommunikativen Formats', die im Folgenden noch näher erläutert werden wird, Charakteristika der Darstellung von kommunikativer Interaktion in den Kurzerzählungen des Strickers erfasst werden. Die Studie reagiert damit auf ein Forschungsdesiderat, denn umfangreiche Untersuchungen zur Darstellung des Sprechens in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen existieren bislang nicht.

Dabei sind verschiedene Fragen von Interesse: Wie lässt sich der Status von Darstellungen mündlicher Äußerungen in den Kurzerzählungen des Strickers erfassen? Wie tragen die formalen Charakteristika des Texttyps der mittelalterlichen Kurzerzählung dazu bei, dass verbale Interaktion zum strukturbildenden Element in diesen Erzählungen werden kann? Wie hat die bisherige Forschung die Figurenreden in den Texten wahrgenommen? Welche Forschungstendenzen haben dabei in welcher Hinsicht Wirkung entfaltet, und warum haben Darstellungen des Sprechens in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen die Aufmerksamkeit jüngerer Forschungsarbeiten kaum noch auf sich gezogen?

1.2 Zum Aufbau der Untersuchung

Im Zuge einer theoretischen bzw. methodischen Fundierung der zentralen Kategorien der ‚Sprechdichtung' und der ‚kommunikativen Poetik' wird im folgenden Abschnitt dieser Arbeit immer wieder exemplarisch auf Textbeispiele Bezug genommen, wobei vor allem der bereits einleitend diskutierte *Kluge Knecht* dazu dient, die vorgestellten Überlegungen zu konkretisieren.

In Kapitel 2.1 wird versucht, wichtige Überlegungen der Forschung aufzunehmen und für die zugrundeliegende Fragestellungen produktiv zu machen. So soll zum einen die These von den Kurzerzählungen des Strickers als ‚Sprechdichtungen' in Beziehung zu zentralen Forschungspositionen der Mären- und Novellenforschung gesetzt werden. Zum anderen wird auch Bezug auf jüngere Forschungsansätze genommen, die sich mit Darstellungen des Sprechens in anderen narrativen mittelalterlichen Texten befasst haben, um den hier entwickelten Ansatz zu präzisieren.

Durch einen Einblick in die Überlieferung des *Klugen Knechts* kann in Kapitel 2.2 exemplarisch verdeutlicht werden, dass der narrative Texttyp der mittelhochdeutschen Kurzerzählung eine bedeutende Nähe zu redeförmigen Texttypen aufweist, und damit kann eine textsortensystematisch ausgerichtete Perspektive auf die Texte entwickelt werden, die ihren Charakter als ‚Sprechdichtungen' akzentuiert.

Eine Reihe von Fragen, welche in Kapitel 2.3 und Kapitel 2.4 in Bezug auf die Darstellungen des Sprechens in den Kurzerzählungen des Strickers diskutiert werden, betreffen generelle methodische Probleme. Beim Versuch, den Status des Sprechens in narrativen Texten zu bestimmen, ergeben sich so Anknüpfungspunkte zu grundsätzlichen narratologischen und mediologischen Überlegungen. In Bezug auf diese Diskurse wird nach Möglichkeiten gefragt, den Charakter von Darstellungen des Sprechens in mittelalterlicher Erzählliteratur zu erfassen. Die Annahme, dass es heute – anders als noch bis in die 1970er Jahre hinein – eine Rechtfertigung erfordert, mittelhochdeutsche Kurzerzählungen als ‚Sprechdichtungen' zu charakterisieren, stellt den Ausgangpunkt für die Überlegungen in Kapitel 2.3 dar. Da in den letzten Jahrzehnten zunehmend die schriftliche Vermitteltheit literarischer Inszenierungen von mündlicher Kommunikation betont worden ist, ist, so lautet die zugrundeliegende Vermutung, der zentrale Charakter mündlicher Interaktion für die Kurzerzählungen aus dem Blick geraten. Unter Rekurs auf neuere medialitätshistorische Überlegungen wird demgegenüber hier davon ausgegangen, dass literarische Darstellungen des Sprechens im Mittelalter aufgrund der kulturhistorischen Relevanz mündlicher Kommunikation nicht marginalisiert werden sollten. An diese Überlegungen knüpft das Kapitel 2.4 an, in dem, in Abgrenzung zu vielen erzähltheoretischen Ansätzen, die den Darstellungen mündlicher Kommunikation in narrativen Diskursen kaum Beachtung schenken, dafür plädiert wird, die Figurenreden als wichtigen Bestandteil des Erzählstils der Kurzerzählungen des Strickers zu perspektivieren. Ausgangspunkt dafür sind Überlegungen, die darauf hinweisen, dass die Ebene der *histoire* für narratologische Analysen vormoderner Erzählungen stärker beachtet werden sollte als bisher.

Abgeschlossen wird der Methodenteil durch das Kapitel 2.5, in dem – gewissermaßen als Ergänzung zum Kapitel 2.1, welches vor allem Anschluss an Forschungspositionen sucht – eine kritische Auseinandersetzung mit der in der jüngeren Mären- und Novellenforschung verbreiteten Tendenz im Zentrum steht, die poetologischen Dimensionen der Texte zu betonen und ihre außerliterarischen Bezüge auszublenden. Vor dieser Folie soll die für diese Arbeit zentrale Untersuchung der pragmatischen Dimensionen und der kulturellen wie sozialen Ausrichtung der dargestellten ‚kommunikativen Formate' plausibilisiert werden.

In den Textanalysen im zweiten Teil dieser Untersuchung wird gefragt, welchen Stellenwert Darstellungen des Sprechens für den jeweiligen textuellen Entwurf besitzen, wobei mit dem Raten, dem Streiten und dem religiösen Sprechen nacheinander drei kommunikative Interaktionsformen im Mittelpunkt stehen. Dafür, die Analyse auf diese drei Typen kommunikativer Interaktion zu beziehen, spricht ihr Stellenwert im Œuvre des Strickers: Konsiliarische, kontroverse und religiöse Kommunikationsakte sind in den dem Stricker zugeschriebenen

kurzen Reimpaartexten die am häufigsten vertretenen Typen kommunikativer Interaktion.

Obwohl die Studie, indem sie auf die ‚kommunikative Poetik' der Texte ausgerichtet ist, eine gemeinsame Tendenz vieler Stricker-Erzählungen nachzeichnen möchte, zielt sie nicht darauf, gänzlich verallgemeinerbare Darstellungsmuster des Sprechens zu ermitteln. So geht es darum, die Tragfähigkeit des hier gewählten Ansatzes gerade dadurch zu erweisen, dass mit ihm die Komplexität und die Spezifik der Darstellungen sowohl der einzelnen ‚kommunikativen Formate' als auch ihrer Darstellung im jeweiligen Funktionszusammenhang des untersuchten Textes erschlossen werden kann. Da dieser Ansatz einen differenzierten Zugriff nicht nur auf die einzelnen Texte, sondern auch auf die entsprechenden ‚kommunikativen Formate' erfordert, ist die Untersuchung auf drei Typen kommunikativer Interaktion beschränkt. Die Reihenfolge, in der Raten, Streiten und religiöses Sprechen analysiert werden, richtet sich nach der abnehmenden Spezifität bzw. der zunehmenden Komplexität der Kommunikationstypen: Während die Beratung am deutlichsten konturiert ist, indem sie durch die Position der ratgebenden und ratnehmenden Partei und die konkrete Sprechhandlung des Ratens identifizierbar ist, ist das Format des Streits schon weniger spezifisch. Eine Kontroverse ist nicht an einen typischen Sprechakt gebunden, gestritten werden kann auf verschiedene Arten. Allerdings lässt sich ein Streit durch einen zugrundeliegenden Konflikt und die topischen Muster der Kontroverse dennoch recht gut erkennen. Religiöse Kommunikation ist demgegenüber wesentlich uneinheitlicher, denn sie kann in unterschiedlichen ‚kommunikativen Formaten' wie etwa Gebeten, Prophezeiungen oder Predigten bestehen. Religiöse Kommunikation wird entsprechend als eine Art Sammelbegriff verstanden, der verschiedene Sprechhandlungen und ‚kommunikative Formate' einschließt, die durch ein gemeinsames christliches Bezugssystem und durch einen rituellen Gebrauch gekennzeichnet sind. Raten, Streiten und religiöses Sprechen liegen also auf verschiedenen Ebenen und ihre Darstellung in den Kurzerzählungen des Strickers wird hier auch deshalb im Rahmen von drei eigenständigen Analysekapiteln untersucht.

Um den Kommunikationstypen in ihrer kulturhistorischen Dimensionalität gerecht zu werden, werden am Beginn der jeweiligen Kapitel Einblicke in die Spezifiken ihrer Verwendung in der mittelalterlichen Kultur und ihrer Darstellung in der mittelalterlichen Literatur gegeben. Dabei kann in verschiedenem Umfang an sprachhistorische Überlegungen, die historische Semantik der entsprechenden Begriffe und auch literaturwissenschaftliche Befunde angeschlossen werden. Auf diese Weise soll auch herausgearbeitet werden, dass konsiliarische, kontroverse und religiöse Kommunikation mit jeweils spezifischen Logiken, Implikationen und Problemen verbunden ist. Diese werden in den entsprechenden Textanalysen

berücksichtigt, sodass statt einer einheitlichen ‚kommunikativen Poetik' differenzierte ‚kommunikative Poetiken' des Ratens, Streitens und religiösen Sprechens in den Blick genommen werden können.

Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die entsprechenden ‚kommunikativen Formate' in den Kurzerzählungen des Strickers inszeniert werden. Vor dem Hintergrund der texttypischen Serialität, die im Folgenden noch genauer betrachtet werden wird, ist dabei von besonderer Bedeutung, dass die Formate in den Texten wiederholt dargestellt werden. Im Zuge dessen konstituieren sich Textreihen mit Beratungs- und Streiterzählungen sowie mit Erzählungen, die religiöses Sprechen zum Gegenstand haben. In diesen Textreihen werden die jeweiligen ‚kommunikativen Formate' nicht nur wiederholt dargestellt, sondern in verschiedenen Konstellationen und Konfigurationen durchgespielt. Durch die Variation entfalten die Kurzerzählungen Profile des Ratens, Streitens und religiösen Sprechens, wobei sie jeweils mit diesen verbundene Charakteristika, Wirkweisen und Logiken aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten bzw. in verschiedenen Konstellationen auf die Probe stellen.

2 Methodische Überlegungen: Darstellungen des Sprechens und kommunikative Formate in den Kurzerzählungen des Strickers

2.1 Kommunikative Formate: Verbale Interaktion, reduziertes Personal und narrative Serialität

Der Protagonist im *Klugen Knecht* trägt keinen Namen und ist allein über seine Rolle im sozialen Gefüge des Figureninventars kategorisiert – als Knecht. Viele Figuren in den Kurzerzählungen des Strickers sind auf diese Weise gestaltet: Sie sind namenlos, beispielsweise als Herr, Ehefrau, Ehemann, Pfaffe oder Knecht nur minimal bestimmt[1] und erscheinen typenhaft[2] und flach.[3] Die Erzählungen legen keinen großen Wert auf eine individuelle Ausgestaltung ihres Personals, wodurch die Interaktion zwischen den Figuren besonders deutlich hervortreten kann. Diese ist zudem oft auf wenige Parteien beschränkt, die modellhafte Mikrokonstellationen bilden.[4] Der *Kluge Knecht* ist etwa durch das Gegenüber von Herr und Knecht geprägt, während in anderen Erzählungen die Interaktion zwischen Ehepartnern oder Freundespaaren im Mittelpunkt steht.[5] Besonders häufig wird die Handlung durch solche personalen Zweierkonstellationen getragen. Manchmal kommen zu diesem personalen Kern weitere Figuren hinzu: In der Ehebruchskonstellation, die vielen Kurzerzählungen zugrunde liegt, ist etwa die Figur des Liebhabers topisch. Oft findet sich aber auch eine Figur, die eine der

---

1 Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, S. 174.

2 Vgl. Friedrich, Udo: Spielräume rhetorischer Gestaltung in mittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung im Mittelalter. Hrsg. von Beate Kellner/Peter Strohschneider/Franziska Wenzel, Berlin 2005 (Philologische Studien und Quellen 190), S. 227–249, hier S. 228; und Ehrismann, Otfrid: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung, Darmstadt 2011, S. 56. Für Hinweise auf die charakteristischen formelhaften Texteingänge vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 81–82; und Wailes, Stephen L.: Studien zur Kleindichtung des Stricker, Berlin 1981 (Philologische Studien und Quellen 104), S. 251.

3 Vgl. die auf die Stricker-Erzählung *Das heiße Eisen* ausgerichteten differenzierten Überlegungen bei Haferland, Harald: Psychologie und Psychologisierung. Thesen zur Konstitution und Rezeption von Figuren mit einem Blick auf ihre historische Differenz. In: Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011. Hrsg. von Florian Kragl/Christian Schneider, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 13), S. 91–117.

4 Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 81.

5 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 173–174.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-003

Parteien helfend unterstützt. Auch größere Gruppen wie Untergebene, Verwandte o. ä. treten auf, aber sie stehen selten im Zentrum des Geschehens bzw. der Interaktion. Die Interaktion wiederum ist in vielen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen in charakteristischer Weise über Sprechhandlungen organisiert.[6] Die Figuren in den Texten tun vor allem eins: Sie reden miteinander. Das Erzählen über Figurenreden zu gestalten, ist zwar kein Gattungsmerkmal mittelhochdeutscher Kurzerzählungen, aber es gehört zu den häufig gebrauchten narrativen Möglichkeiten des Texttyps. Dass dies auf die Texte des Strickers in besonderem Maße zutrifft, hat schon die ältere Forschung hervorgehoben. Mit Blick auf den umfangreichen Figurendialog im *Helmbrecht* von Wernher dem Gärtner hat etwa Hanns Fischer bemerkt, dass

> die eigentliche Anregung zu dieser ausgedehnten Verwendung von Dialogen im Rahmen einer kleinen Verserzählung [...] vom Stricker ausgegangen sein [dürfte]; eine Reihe seiner Mären sind stark, z. T. fast vollständig dialogisiert und er kann, soweit wir sehen, als Initiator dieses Typs gelten.[7]

Einige Kurzerzählungen des Strickers, etwa *Das Ehescheidungsgespräch*, sind ganz durch ihre Dialogförmigkeit bestimmt,[8] aber auch für Texte, die einen weniger großen Anteil an Figurenrede aufweisen, ist das Sprechen vielfach struktur- und pointenbildend. Insbesondere jüngere Forschungsarbeiten zeigen ein Bewusstsein für die Relevanz, die dem Sprechen in den Texten zukommt. So hat etwa Udo Friedrich darauf aufmerksam gemacht, dass „überreden, belehren, streiten, verhören, beichten u. ä. [...] privilegierte Handlungsformen in Kurzerzählungen“[9] bilden. Diese Beobachtung ist insofern von zentraler Bedeutung für die vorliegende Arbeit, als herausgearbeitet werden soll, dass die privilegierte Handlungsform des Sprechens als programmatischer poetischer Aspekt der Texte verstanden werden kann.

Wenngleich dabei auf keine Untersuchungen zum Sprechen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen zurückgegriffen werden kann, lässt sich doch an

---

6 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 234.

7 Fischer, Hanns: Gestaltungsschichten im *Meier Helmbrecht*. In: PBB 79 (1957), S. 85 – 109, hier S. 93 – 94.

8 Vgl. Nowakowski, Nina: Alternativen der Vergeltung. Rache, Revanche und die Logik des Wiedererzählens in schwankhaften mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Martin Baisch/Evamaria Freienhofer/Eva Lieberich, Göttingen 2014 (Aventiuren 8), S. 73 – 100, hier S. 91 – 94.

9 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 234.

einige jüngere Forschungsarbeiten zu Redeszenen in mittelalterlichen Erzählungen anknüpfen:

Eine historische Perspektivierung von literarischen Darstellungen des Sprechens in mittelalterlichen Texten streben etwa Nine Miedema, Monika Unzeitig und Franz Hundsnurscher bzw. Angela Schrott in einem sprachhistorische und literaturwissenschaftliche Zugänge verbindenden Projekt zur historischen Dialogforschung an. Sie versuchen dabei, Darstellungen und Funktionen von Redeszenen und Dialogen in der mittelalterlichen Literatur im Hinblick auf unterschiedliche Textsorten und in Bezug auf verschiedene Kontexte umfassend in den Blick zu nehmen. Eine einheitliche methodische Ausrichtung der Überlegungen, die in Form von Beiträgen in verschiedenen Sammelbänden vorliegen, ist dabei wegen der weitgefassten Ausrichtung des Projekts erwartungsgemäß nicht zu erkennen. Das ist aber durchaus intendiert, denn in der Methodenvielfalt der historischen Dialoganalyse sehen die Herausgeberinnen und der Herausgeber eher eine Chance denn ein Problem.[10] Im Vordergrund stehen – je nach Ausrichtung der jeweiligen Sammelbände etwa auf höfische Literatur oder geistliche Literatur – verschiedene Möglichkeiten, „sprach- und literaturwissenschaftliche Ansätze und Methoden miteinander [zu kombinieren]“[11]. Die Bände vereinen dabei – bis auf den ersten Sammelband des Projekts zu *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*,[12] der deutschsprachige Literatur im Fokus hat – Beiträge von Forscherinnen und Forschern verschiedener Einzeldisziplinen, die sprach- und literaturwissenschaftliche Überlegungen in unterschiedlicher Weise kombinieren. Die Beiträge sind im Hinblick auf die methodische Ausrichtung wie auch bezüglich der untersuchten Texte entsprechend vielfältig. Bisher haben die Redeszenen in mittelalterlichen Kurzerzählungen dabei aber leider wenig Platz gefunden, sodass sich nur vereinzelt Anschlussmöglichkeiten für die vorliegende Untersuchung ergeben.

Auch Anja Beckers Untersuchung zur *Poetik der wehselrede*, die Dialoge bzw. Gespräche in narrativer mittelhochdeutscher Literatur um 1200 in den Blick

10 Vgl. Unzeitig, Monika/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher: Einleitung. In: Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven. Hrsg. von M. U./N. M./F. H., Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1), S. 1–14, hier S. 4.

11 Miedema, Nine/Angela Schrott/Monika Unzeitig: Einleitung. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von N. M./A. S./M. U., Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 1–12, hier S. 2.

12 Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hrsg. von Nine Miedema/Franz Hundsnurscher, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36).

nimmt,[13] bietet leider nur wenig Anschlussmöglichkeiten. Dies liegt auch daran, dass in Beckers Arbeit vor allem narrative Großformen berücksichtigt werden. Becker will mit ihrer Untersuchung einen Überblick über das Spektrum der Gestaltungsmöglichkeiten von Darstellungen des Sprechens in der deutschsprachigen Erzählliteratur im Untersuchungszeitraum liefern. Dabei kommt sie – zum einen durch den Anspruch, ein umfassendes Bild vom Dialoggebrauch in deutschsprachiger erzählender Literatur um 1200 zu liefern, und zum anderen aufgrund der anthropologisch-ontologisch orientierten Fundierung durch die philosophische Dialogtheorie – zu recht allgemeinen Ergebnissen. Aufgrund des zugrunde gelegten Dialogkonzepts lässt Beckers Arbeit wenig Raum für die Spezifik der einzelnen Textbeobachtungen oder die historischen Traditionen, in denen diese verortet werden können, und tendiert zu pauschalen Aussagen.[14] Eine Ausnahme bildet das 4. Kapitel der Untersuchung, in dem das ‚kommunikative Format' des Selbstlobs auf der Basis unterschiedlicher historischer Diskurse genauer bestimmt wird.[15] Dieser Ansatz zeigt, wie einträglich es gewesen wäre, die historisierenden Überlegungen zur *wehselrede*, die am Beginn der Untersuchung stehen,[16] grundsätzlich auf die verschiedenen untersuchten Formen der Rede auszuweiten.

Als anschlussfähiger erweist sich demgegenüber Caroline Emmelius' Studie *Gesellige Ordnung*, in der die Funktionen kommunikativer Prozesse für die Ausbildung sozialer Ordnungen in der höfischen Kultur und Literatur untersucht werden.[17] Dabei stehen Giovanni Boccaccios *Filoccolo* und *Decameron* und deren Rezeption auch im deutschsprachigen Raum im Mittelpunkt. Emmelius fragt nach dem Zusammenhang von kommunikativen Prozessen und sozialen Dynamiken, um die es auch in dieser Arbeit geht. Ihre Untersuchung nimmt die vormodernen literarischen „Spielarten und Varianten"[18] des Gesprächs als Vorgeschichte zur „sozialen Diskursform geselliger Kommunikation"[19] in den Blick und

13 Becker, Anja: Poetik der *wehselrede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M. u. a. 2009 (Mikrokosmos 79).

14 Vgl. besonders das Kapitel zu *Moriz von Craûn:* Becker: Poetik der *wehselrede*, S. 269 – 277. Hier kommt Becker zu dem pauschalen Ergebnis, dass der Text „auf die Fundamentalstruktur des Wechsels aufmerksam [macht], die in jeder dialogischen Beziehung zwischen Ich und Du wirksam ist" (Becker: Poetik der *wehselrede*, S. 277).

15 Becker: Poetik der *wehselrede*, S. 147 – 234.

16 Becker: Poetik der *wehselrede*, S. 29 – 50.

17 Emmelius, Caroline: Gesellige Ordnung. Literarische Konzeptionen von geselliger Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, New York 2010 (Frühe Neuzeit 139).

18 Emmelius: Gesellige Ordnung, S. 27.

19 Emmelius: Gesellige Ordnung, S. 22.

zeigt, dass die Verbindung von Kommunikation und sozialen Dynamiken der Geselligkeit in verschiedenen narrativen Darstellungen zwischen dem zwölften und sechzehnten Jahrhundert in unterschiedlicher Weise thematisch wird. Über Boccaccio ergeben sich dabei viele Berührungspunkte mit novellistischem Erzählen. Die vorliegende Untersuchung soll an Emmelius' Überlegungen anknüpfen und diese weiterführen, indem sie den Fokus vom geselligen Gespräch, das bei Emmelius als Typus der Konversation im Zentrum steht, hin zu verschiedenen Formen der kommunikativen Interaktion verschiebt.

Anders als Martin Schuhmanns Untersuchung zum Verhältnis von Reden und Erzählen in Wolframs von Eschenbach *Parzival* und *Titurel*[20] stehen hier Figurenreden nicht als narrativ-poetologische Textelemente im Fokus, sondern als soziale Handlungsweisen, welche die Texte modellhaft nachzeichnen, wobei sie einen analytischen Zugriff auf diese gewinnen.[21]

Dazu sollen unterschiedliche Ensembles konventionalisierten Sprechens bzw. verschiedene Skripte oder Formulare alltäglichen Sprechens in den Blick genommen werden. Sie werden im Folgenden als ‚kommunikative Formate' bezeichnet. Der Begriff des ‚kommunikativen Formats' lehnt sich an das soziologische Konzept der kommunikativen Gattung von Thomas Luckmann an, der darunter konventionalisierte kommunikative Muster mit spezifischen Funktionen innerhalb einer Gesellschaft versteht.[22] Der im literaturwissenschaftlichen Diskurs auf die Kategorie der Textsorte bezogene Begriff der Gattung wird allerdings durch den weniger belasteten Begriff des Formats ersetzt. So soll verhindert werden, dass ein genuiner Zusammenhang zwischen Textsorten und kommunikativen Ensembles angenommen wird, denn eine für diese Arbeit grundlegende Überlegung besteht darin, dass die auf der Ebene der sozialen Interaktion angesiedelten ‚kommunikativen Formate' tendenziell in allen literarischen Gattungen inszeniert werden können, aber in den mittelhochdeutschen Kurzerzählungen in besonderer Weise zum Tragen kommen, insofern sie in Verbindung mit den für mittelhochdeutsche Kurzerzählungen grundlegenden Prinzipien der Kombinatorik und Serialität geraten. Die ‚kommunikativen Formate' Raten, Streiten und die unterschiedlichen religiösen Sprechweisen, denen sich die vorliegende Arbeit in den Textanalysen in den Kapiteln 3, 4 und 5 widmet, wurden ausgewählt, weil sie in verschiedenen kleinen Texten des Strickers besonders häufig vertreten sind.

---

20 Schuhmann, Martin: Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs *Parzival* und *Titurel*, Heidelberg 2008 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 49).

21 Vgl. Kapitel 2.5.

22 Vgl. Luckmann, Thomas: Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen. In: Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit. Hrsg. von Barbara Frank/Thomas Haye/Doris Tophinke, Tübingen 1997 (ScriptOralia 99), S. 11–17.

Somit scheinen sie besonders geeignet zu sein, um die Verbindungen zwischen der ‚kommunikativen Poetik' und der Logik des Wiedererzählens in den Texten zu untersuchen.

Auf letztere hat bereits Fischer aufmerksam gemacht:

> Märentexte werden nicht als ein totes Fossil von Hand zu Hand gereicht, sondern sie leben im Überlieferungsvorgang weiter, das will sagen: sie werden fortwährend wiedererzählt, umerzählt, neuerzählt.[23]

Ähnlich hat auch Klaus Grubmüller die „gattungsprägende Kombinationslust"[24] herausgestrichen, die für die mittelhochdeutschen Kurzerzählungen typisch ist:

> Die europäische (schwankhafte, exemplarische) Kleinerzählung lebt aus der irgendwie geregelten, vielleicht durch rahmenhafte Bedingungen bestimmten Kombinierbarkeit fester Erzählelemente. Ihr verdankt sie ihre Lebendigkeit und auch ihre Vertrautheit: Im Abgewandelten scheint das Bekannte durch.[25]

Überlegungen zur Kombinierbarkeit bestimmter Erzählelemente, die den Texttyp der mittelalterlichen Kurzerzählung auszeichnet, hat auch Udo Friedrich formuliert, indem er diesen Texttyp als serielles Produkt bezeichnet, das durch das Prinzip der Wiederholung als „Instrument einer Kombinations- und Variationskunst, die von stereotypen Situationen über topische Muster bis hin zu analogen Erzähldispositionen reicht"[26], bestimmt sei. Innerhalb der Textgruppe würden im Wiedererzählen verschiedene Elemente – etwa Handlungsbestandteile, Plots, Figuren, Motive, Situationen etc. – wiederholt und dabei auch neu kombiniert und variiert.

Auch die Darstellungen sprachlicher Äußerungen in den Texten sind, so lautet eine zentrale These dieser Arbeit, durch das Spannungsfeld des Wiedererzählens zwischen Vertrautem und Abgewandeltem bzw. Wiederholung und

---

23 Die deutsche Märendichtung des 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Hanns Fischer, München 1966 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 12), S. XII.

24 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 28.

25 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 28. Vgl. auch Grubmüller, Klaus: Erzählen und Überliefern. ‚Mouvance' als poetologische Kategorie in der Märendichtung? In: PBB 125 (2003), S. 469 – 493, hier S. 493.

26 Friedrich, Udo: Trieb und Ökonomie. Serialität und Kombinatorik in mittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 48 – 75, hier S. 58.

Variation geprägt. In vielen Kurzerzählungen werden bestimmte ‚kommunikative Formate' in Kombination mit den für diesen Texttyp geläufigen Figurenkonstellationen wiederholt inszeniert. So ist etwa der Vorgang des Streitens häufig als Ehestreit formiert, und Streitinteraktion findet – wie etwa in Strickers *Gevatterin Rat*, dem *Ehescheidungsgespräch* oder in den *Drei Wünschen* – entsprechend wiederkehrend zwischen Ehemann und Ehefrau statt. Das streitende Ehepaar ist eine topische Figurenkonstellation des Texttyps. In jedem der Texte wird der Verlauf der dargestellten kommunikativen Interaktionen im Vergleich zur Darstellung in anderen Texten allerdings abgewandelt. Zudem werden die ‚kommunikativen Formate' in den Texten nicht isoliert dargestellt, sondern durch je andere Interaktionsformen ergänzt oder auch in andere Handlungen überführt. So steht in der Erzählung *Gevatterin Rat* etwa neben dem Streiten das Beraten im Fokus. In dieser Erzählung und auch im *Ehescheidungsgespräch* kommt es schließlich zu einer Versöhnung, in den *Drei Wünschen* aber nicht. Hier stirbt der Ehemann letztlich an den Folgen eines Streits, der entsteht, weil er und seine Frau zu dumm sind, religiöse Sprachlogiken nachhaltig einzusetzen. Kontroverse und religiöse ‚Kommunikationsformate' sind dabei eng miteinander verbunden. Dass die in den Texten dargestellten ‚kommunikativen Formate' selten isoliert inszeniert werden, sondern in den Erzählungen häufig zusammentreffen, trägt ebenfalls zur Variabilität bei: Streiten kann etwa wie in den *Drei Wünschen* mit Beten in Verbindung gebracht werden, aber ein Streitgeschehen kann etwa auch wie im *Unbelehrbaren Zecher* aus einem misslungenen Beratungsszenario erwachsen. In Bezug auf diesen Text, in dem nicht Eheleute, sondern zwei Freunde das Personal bilden, wird auch deutlich, dass dasselbe ‚kommunikative Format' in unterschiedlichen personalen *settings* zur Darstellung gebracht werden kann, wodurch eine andere Form der Variation entsteht: So wird in einigen Stricker-Erzählungen wie den *Beiden Knappen* oder auch im *Eigensinnigen Spötter* etwa nicht der Streit zwischen Ehepartnern, sondern zwischen Freunden dargestellt.

Gerade aufgrund der Variationsmöglichkeiten durch unterschiedliche Verlaufsformen, durch Verbindungen mit jeweils anderen Interaktionsformaten und durch die Umbesetzung von Figuren ergibt sich im seriellen Modus die Möglichkeit, die ‚kommunikativen Formate' aus verschiedenen Perspektiven darzustellen bzw. unterschiedliche Perspektiven auf ihre Bedingungen, Mechanismen und Wirkweisen zu entfalten. Die mittelhochdeutschen Kurzerzählungen entwickeln, wenn man sie nicht isoliert, sondern als Reihen betrachtet, somit regelrecht differenzierte Profile von ‚kommunikativen Formaten'.

Die serielle Logik beschränkt sich indes nicht nur auf die Kurzerzählungen des Strickers: Sie ist für die gesamte Geschichte des Texttyps der mittelhochdeutschen Kurzerzählung prägend. Dies zeigt etwa ein kurzer Blick auf die Figuren des Ehemannes und der Ehefrau, die vom Beginn der Gattungsgeschichte

bis zu ihrem Ende wohl am weitaus häufigsten als Personal in den Texten agieren. So findet sich die Ehestandserzählung bei allen wichtigen Autoren des Texttyps. In Bezug auf Ehestandserzählungen Heinrich Kaufringers wie etwa *Die Rache des Ehemannes* oder *Die drei listigen Frauen* ließe sich durchaus zeigen, dass die Akzentuierung des Sprechens als konstitutive Möglichkeit der kleinen Form nicht auf die frühen Vertreter der mittelhochdeutschen Kurzerzählungen beschränkt ist, sondern auch spätere Texte des Typs prägt.[27] Mit Blick auf den *Klugen Knecht* und seine altfranzösische Vorlage wird zudem deutlich, dass das Prinzip des Weiter- bzw. Wiedererzählens auch über sprachliche Grenzen hinaus wirksam gewesen ist.[28] Entsprechend wäre eine diachron oder komparatistisch ausgerichtete Untersuchung der Darstellungen des Sprechens in mittelalterlichen Kurzerzählungen gewinnbringend.

Dass hier allerdings ein synchroner Ansatz gewählt worden ist, der den Beginn der deutschsprachigen Tradition in den Blick nimmt, hat mehrere Gründe: Indem die Untersuchung herausarbeitet, dass die Poetik der Kurzerzählungen des Strickers vielfach dadurch geprägt ist, dass in ihnen ‚kommunikative Formate' in verschiedenen Konfigurationen entworfen, durchgespielt und ausgelotet werden, soll der Stricker als Begründer dieser ‚kommunikativen Poetik' für den deutschsprachigen Raum gewürdigt werden. Dabei wird zum einen ein Akzent auf das innovative Potential der Kurzerzählungen des Strickers gelegt und zum anderen der Stricker als wesentlicher Faktor innerhalb der Literaturgeschichte in den Blick genommen, denn schon Fischer bemerkt:

> Insbesondere seine kleineren Dichtungsformen sind ja für das literarische Bild des Spätmittelalters so kennzeichnend geworden und haben auf eine Reihe späterer Dichter nachhaltig gewirkt; ihre Durchforstung darf also hoffen, wesentliche Wurzelelemente der spätmittelalterlichen Dichtung aufzudecken.[29]

---

27 Vgl. Koch, Elke/Nina Nowakowski: Sprechen in Kurzerzählungen. Zur poetischen und visuellen Reflexion mündlicher Kommunikation in Beichterzählungen des Cgm 714. In: Stimme und Performanz in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Monika Unzeitig/Angela Schrott/Nine Miedema, Berlin, Boston 2017 (Historische Dialogforschung 3), S. 83–109, hier S. 84.

28 Den Blick für die Tradition der mittelalterlichen Novellistik als europäisches Phänomen schärft etwa Grubmüller, Klaus: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Die komparatistische Perspektive. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 1–23.

29 Fischer, Hanns: Strickerstudien. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 13. Jahrhunderts, Diss. masch. München 1953, S. 23–24.

Deutlich werden soll aber auch, dass die ‚kommunikative Poetik' der Kurzerzählungen des Strickers nicht im luftleeren Raum entstanden ist, sondern auf Elemente anderer Textformate im Feld der kleinen Formen zurückgreift. So soll ein Profil der Kurzerzählungen des Strickers erarbeitet werden, das die besondere literarhistorische Stellung dieser Texte ernst nimmt und zugleich deutlich macht, an welche Traditionen diese anschließen. Auf diese Weise soll ferner eine Grundlage geschaffen werden, um im Anschluss an diese Untersuchung auch spätere Vertreter mittelhochdeutscher Kurzerzählungen im Hinblick auf mögliche Ausformungen und Transformationen der ‚kommunikativen Poetik' befragen zu können. Auch Vergleiche mit der Darstellung von ‚kommunikativen Formaten' in anderen Texttypen oder in anderssprachigen mittelalterlichen Kurzerzählungen sind auf dieser Basis denkbar.

Um das hier im Fokus stehende Interesse vieler kurzer Stricker-Texte an ‚kommunikativen Formaten' näher beleuchten zu können, wird in den folgenden Kapiteln der Status von Darstellungen mündlicher Kommunikation in den Texten ausgehend von verschiedenen methodisch-theoretischen Zugängen ausgelotet. Im folgenden Kapitel steht dabei die Frage im Zentrum, welche Auskunft die Überlieferung der Kurzerzählungen des Strickers und ihre textuelle Verwandtschaft mit anderen kleinen Formen über ihren Status als ‚Sprechdichtungen' geben kann.

2.2 Sprechende Nähe: Erzählungen und Reden als Nachbarn und Verwandte im Feld der kleinen Reimpaardichtungen

Die Überlieferung des *Klugen Knechts* kann als Beispiel dafür dienen, dass die Kurzerzählungen des Strickers eine besondere Nähe zu redeartigen Textformaten aufweisen: Wie alle dem Stricker zugeschriebenen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen ist auch der *Kluge Knecht* in Sammelhandschriften[30] überliefert. Die Erzählung findet sich in den beiden wichtigsten Überlieferungsträgern mit kleinen Reimpaartexten des Strickers. In der ältesten Handschrift mit kurzen Reimpaartexten des Strickers, der sogenannten Stricker-Handschrift A (Codex Vindobonensis 2705),[31] ist der *Kluge Knecht* ebenso überliefert wie in der soge-

30 Eine tabellarische Übersicht über die Handschriften mit kurzen Reimpaartexten des Strickers bietet: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. I: Einleitender Teil und Gedicht Nr. 1–10. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Göppingen 1973 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 I), S. XXI–LV.

31 Zu dieser Handschrift vgl. Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705. Eine umfangreiche Arbeit zu dieser Handschrift soll zudem demnächst erscheinen: Holznagel, Franz-Josef:

nannten Stricker-Handschrift H (Codex Palatinus Germanicus 341).[32] Die Erzählung ist in H nicht nur in zwei sehr unterschiedlichen Fassungen enthalten (Nr. 182 und Nr. 209),[33] sondern auch in einer vielfältigen Nachbarschaft anzutreffen: Insgesamt enthält H an verschiedenen Stellen Abschnitte, die zumeist mehrere Stricker-Texte als Reihe präsentieren. Die bekanntere und auch hier zugrunde gelegte Fassung des *Klugen Knechts* (Nr. 182) bildet in H zusammen mit über 60 weiteren kurzen Reimpaartexten des Strickers eine solche Gruppe innerhalb der Sammlung (Nr. 134–198). Diese Gruppe weist vor allem narrative Texte auf; im unmittelbaren Umfeld des *Klugen Knechts* (Nr. 182) finden sich entsprechend die Kurzerzählungen *Der nackte Bote* (Nr. 180), *Der nackte Ritter* (Nr. 181), *Die Martinsnacht* (Nr. 183) und *Der unbelehrbare Zecher* (Nr. 184). Nimmt man allerdings einen etwas größeren Ausschnitt in den Blick, fällt auf, dass die textuelle Umgebung des *Klugen Knechts* durchaus nicht allein durch narrative Texte geprägt ist, sondern sich auch Streitgespräche sowie Reden finden: Auf das Streitgespräch *Frau Ehre und die Schande* (Nr. 176) folgt die Rede *Der Wucherer* (Nr. 177), dann mit den *Beiden Knappen* (Nr. 178) erneut ein Streitgespräch und mit *Von den Edelsteinen* (Nr. 179) wiederum eine Rede. Diese Art der Überlieferung ist, das hat schon Arend Mihm in seiner Arbeit *Überlieferung und Verbreitung der Märendichtung im Spätmittelalter* bemerkt, kein Einzelfall. Für alle Sammelhandschriften mit Mären sei, so betont er, die

> bemerkenswerteste Übereinstimmung, daß keine von ihnen ausschließlich Mären enthält, sondern sich in allen außer weltlichen auch geistliche Stücke und außer Erzählungen auch Reden finden.[34]

Handschrift – Texttypologie – Literaturgeschichte. Die kleineren mittelhochdeutschen Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts und der Wiener Stricker-Codex 2705, Berlin vorauss. 2019 (Hermaea 124).

32 Vgl. Mihm, Arend: Überlieferung und Verbreitung der Märendichtung im Spätmittelalter, Heidelberg 1967 (Germanische Bibliothek. 3. Reihe. Untersuchungen und Darstellungen), S. 47–61; und Holznagel: Autorschaft und Überlieferung, S. 165–167.

33 Zur zweiten Version vgl. Grubmüllers Kommentar in: Novellistik des Mittelalters, S. 1019–1026; und Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 328–331.

34 Mihm: Überlieferung und Verbreitung, S. 41. Vgl. auch die Übersicht bei Eichenberger, Nicole: Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters, Berlin, München, Boston 2015 (Hermaea 136), S. 195–216. Eine aktuelle Studie zur Überlieferung der kurzen Reimpaardichtungen und den daraus resultierenden Folgen für die Textgestalt am Beispiel von Konrads von Würzburg *Herzmäre* bietet: Dahm-Kruse, Margit: Versnovellen im Kontext. Formen der Retextualisierung in kleinepischen Sammelhandschriften, Tübingen 2018 (Bibliotheca Germanica 68).

Dies trifft für Texte unterschiedlicher Verfasser und auch für die Stricker-Texte zu: Sie sind, wie der *Kluge Knecht*, der auch in A (Nr. 62) im Kontext eines Blocks mit weiteren Stricker-Erzählungen steht, häufig in gebündelter Form bzw. in Textreihen mit anderen Stricker-Erzählungen zusammengefügt, stehen jedoch nie ganz für sich, sondern stets im Verbund mit Texten anderer Provenienz. Vor allem findet man sie in Überlieferungsverbünden mit weiterer kurzer Reimpaarliteratur.[35]

Ungewöhnlich ist, dass die Stricker-Handschrift A im ersten Teil eine Trennung zwischen redeförmigen (Nr. 1–34) und narrativen Texten (Nr. 35–79) vornimmt. Typischer ist die Nachbarschaft von unterschiedlichen Texttypen, die auch im zweiten Teil der Handschrift vorliegt (vgl. Nr. 80–181). Die Textsortenmischung, bei der diskursive bzw. redeförmige Texte neben narrativen anzutreffen sind, ist, so lässt sich festhalten, für Sammelhandschriften mit mittelhochdeutschen Kurzerzählungen grundsätzlich typisch.[36] Das Nebeneinander von diskursiven und narrativen textuellen Einheiten macht auch nicht unbedingt an den Textgrenzen halt: Teilweise sind in den Handschriften Textgrenzen nicht klar zu definieren. Dadurch ist nicht immer deutlich zu erkennen, ob ggf. unterschiedliche Texttypen zu einer hybriden Form amalgamiert worden sind oder aber klar voneinander differenzierbare abgeschlossene Einheiten vorliegen.[37] Redeartiges und Narratives steht in den Sammelhandschriften mit mittelalterlichen Kurzerzählungen häufig nebeneinander und kann auch ineinander übergehen.

Doch nicht nur durch die Überlieferungssituation der Kurzerzählungen des Strickers, die hier nur angedeutet werden kann, treten mittelhochdeutsche Kurzerzählungen in bemerkenswerte Nähe zu anderen Textformen bzw. Textsorten, auch systematische bzw. generische ‚Verwandtschaftsverhältnisse' mit anderen kleinen Textformen lassen sich feststellen. Dies zeigt sich schon daran, dass sich die kurzen Reimpaartexte nicht selten einer genauen Zuordnung zu einem Texttyp entziehen. *Der unbelehrbare Zecher* (H, Nr. 184) etwa lässt sich ebenso als narrativer Text wie als Streitgespräch charakterisieren. Schon Hanns Fischer hat auf solche Grenzfälle zwischen Texttypen im Feld der kleinen Formen verwie-

35 Grundlegende Bemühungen, dieses Textfeld zu beschreiben, unternimmt: Holznagel, Franz-Josef: Verserzählung, Rede, Bîspel. Zur Typologie kleinerer Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts. In: Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literalität 1200–1300. Cambridger Symposium 2001. Hrsg. von Christa Bertelsmeier-Kierst/Christopher Young, Tübingen 2003, S. 291–306.

36 Vgl. Knapp, Fritz Peter: Einleitung. Gattungssystematik und Gattungsgeschichte. In: Kleinepik. Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Hrsg. von F. P. K., Berlin, Boston 2013 (Germania Litteraria Mediaevalis Francigena VI), S. 3–14, hier S. 8–9.

37 Vgl. Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 44–45 (insbes. Anm. 3).

sen.[38] Dass es sich dabei, anders als der gattungstypologische Zugriff Fischers nahelegt, nicht um Ausnahmen innerhalb eines eigentlich klar differenzierten Gefüges verschiedener Gattungen handelt, wird ersichtlich, wenn man Wolf-Dieter Stempels Hinweis vom Ende der 1960er Jahre ernst nimmt, dass mittelalterliche Kurzerzählungen

> in mehrfacher Hinsicht nicht als einheitliche Gattung gelten können, eher wohl als ‚Reflexgattung' zu bezeichnen sind, indem sie als Kurzgeschichten in ihrer formal-stilistischen Konzeption bald nach dem Lai, bald nach dem Roman, bald nach dem Streitgespräch, bald nach der Fabel usw. ausgerichtet, d. h. stilistisch auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind.[39]

Fischers Bemühen, eine Definition der Gattung Märe zu erarbeiten, lässt sich von diesem Ansatz aus durchaus als Versuch verstehen, mit den vielen unterschiedlichen stilistischen Bezügen und Parallelen sowie mit der systematischen und genealogischen Nähe der mittelalterlichen Kurzerzählungen zu anderen kleinen Formen umzugehen und Ordnung in die vielfach unklaren Verhältnisse zu bringen. Er hat dazu nicht nur eine texttypologisch ausgerichtete Differenzierung zwischen Mären und Reden vorgenommen, sondern zugleich auch eine neue Perspektive auf die Figurenreden in den von ihm als narrativ bestimmten kleinen Formen entwickelt: Mithilfe der Kategorie des ‚bewegten Vorgangs'[40] erfasste Fischer Redeszenen in Kurzerzählungen als narrative Elemente. So wurden die ausgedehnten Darstellungen des Sprechens in den Texten als spezifisch narrativer Modus bzw. Vorgang bestimmt:

> Die kleineren Reimpaardichtungen bilden eine Familie vermöge der Gemeinsamkeit ihrer äußeren Form. Deshalb muß sich ein Klassifizierungsversuch wie der folgende als Mittel zu einer feineren Differenzierung vorwiegend der Kriterien des Inhalts bedienen. Sie stellen auch den wichtigen grundsätzlichen Aspekt zur Verfügung, der, in der Forschung längst bekannt, aber nie genügend aktiviert, im Prinzip eine Zweigliederung des ganzen Textmaterials ermöglicht, ich meine die Unterscheidung von ‚Reden' (oder ‚Sprüchen') und ‚Erzählungen'. Diese beiden ‚Grundarten' sind charakterisiert durch das Vorherrschen entweder des Räsonnements, der stagnierenden Erörterung, die Gedankenfolgen in lediglich logischer Verknüpfung reiht (es wird etwas ‚beredet, besprochen'), oder des bewegten Vorgangs, dessen Einzelgeschehnisse in irgendeiner Form der zeitlichen Sukzession ablaufen (es wird etwas ‚erzählt, berichtet').[41]

---

38 Vgl. Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung, Tübingen 1968, S. 72–79.

39 Stempel, Wolf-Dieter: Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem. In: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Hrsg. von Hans Robert Jauss, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), S. 187–205, hier S. 200.

40 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 33–34 u. S. 74.

41 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 33–34.

Fischers Differenzierung zwischen Reden und Sprüchen bzw. diskursiven Texttypen einerseits und narrativen Texttypen andererseits war folgenreich: Obwohl Hans-Joachim Ziegeler sich um ein differenziertes Verständnis für die Unterschiede von Reden und Erzählungen bemühte und dabei auch die Grenzfälle in den Blick nahm,[42] interessiert sich die jüngere Mären- und Novellenforschung nur wenig für die Verortung der Kurzerzählungen im systematisch und typologisch heterogenen Feld der kleinen Formen, und Familienähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten mit Reden, Streitgesprächen, Sprüchen etc. spielen in der aktuellen Forschung keine große Rolle. Der Blick der Mären- und Novellenforscherinnen und -forscher richtet sich vor allem auf kleine Reimpaartexte, die innerhalb der von Fischer gezogenen Gattungsgrenze liegen, d. h. auf die erzählenden Texte. Zudem sind auch Inszenierungen des Sprechens innerhalb mittelalterlicher Kurzerzählungen für die jüngere Forschung nur wenig relevant.

Vor dem Erscheinen von Fischers *Studien zur deutschen Märendichtung* war den Darstellungen des Sprechens in den Texten hingegen einige Aufmerksamkeit geschenkt worden. Sie galten als Ausweis für die Verwandtschaft zwischen diskursiven und narrativen Texten: Nachdem Hans Mast 1929 die Kleinepik des Strickers aufgrund der starken Redeanteile als „Sprechdichtung“[43] bezeichnet hatte, untersuchte Otmar Werner noch 1966 unter Rückgriff auf die bis zu diesem Zeitpunkt mehrfach bemerkte Quantität der Dialogszenen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen[44] „den Dialog und andere szenische oder dramatische Züge“[45] in den Texten. Mit Blick auf einige Versnovellen, die besonders viel Figurenrede aufweisen, bemerkte Werner: „Auf dem Boden der mhd. Erzählkunst wird hier also auf einem Gebiet gesiedelt, das benachbart zu dem liegt, was wir als dramatische Bühnenkunst kennen“ und dabei werde teilweise „fast bis an die Grenze epischen Erzählens gegangen“[46]. Dass insbesondere am Beginn der

42 Vgl. die Erweiterung von Fischers Überlegungen bei Ziegeler, der das Verhältnis zwischen Mären und Minnereden umfangreich untersucht und auf die Schwierigkeit einer genauen Abgrenzung hinweist, die Differenzierung aber letztlich doch reformuliert: Ziegeler, Hans-Joachim: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bispeln und Romanen, München, Zürich 1985 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 87), S. 49 – 94 (zusammenfassend S. 93 – 94).

43 Mast: Stilistische Untersuchungen, S. 22.

44 Für eine Übersicht über Forschungsarbeiten zwischen 1909 und 1960 zur direkten Rede bzw. zum Dialog in der mhd. Epik vgl. Werner, Otmar: Entwicklungstendenzen in der mittelhochdeutschen Verserzählung zur dramatischen Form. Studien zum Stricker: Das heiße Eisen. In: ZfdPh 85 (1966), S. 369 – 406, hier S. 372 (Anm. 9).

45 Werner: Entwicklungstendenzen in der mittelhochdeutschen Verserzählung, S. 373.

46 Werner: Entwicklungstendenzen in der mittelhochdeutschen Verserzählung, S. 393.

deutschsprachigen Novellistik viele Kurzerzählungen Dialogpartien von erheblichem Umfang aufweisen, hat in der älteren Forschung dazu geführt, nach den Beziehungen der Texte zu den ‚benachbarten' und ‚verwandten' redeartigen Traditionen im Feld der kleinen Formen zu fragen oder sogar über ihre Nähe zu dramatischen Formaten zu spekulieren.[47]

Letzteres soll hier nicht weiterverfolgt werden, allerdings sollen die Darstellungen des Sprechens in den Kurzerzählungen im Kontext ihrer ‚Nachbar-' und ‚Verwandtschaft' mit anderen Texttypen wieder in den Blick genommen werden. Dabei rücken, anders als bei texttypologischen Abgrenzungsbemühungen, nicht die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Textformen, sondern deren Gemeinsamkeiten in den Vordergrund. Damit wird plausibel, warum die Texte als ‚Sprechdichtungen' gelten können. Denn das Sprechen in den kurzen Reimpaarerzählungen des Strickers kann, wenn es ausgehend von der überlieferungsbedingten und systematischen Nähe zu redeförmigen Texttypen betrachtet wird, nicht nur als häufiges, letztlich aber unspezifisches Mittel der narrativen Gestaltung, sondern als zentrales Strukturelement und Anliegen der Kurzerzählungen aufgefasst werden.

Begreift man das Feld der kleinen paargereimten Textformen nämlich als durchlässiges, das durch Anschluss- und Austauschlogiken geprägt ist, sodass Elemente von einem Texttyp in andere Texttypen übernommen werden können, wird deutlich, auf welche Arten das Sprechen als qualitativer Faktor kurze Reimpaartexte unterschiedlichen Typs prägen kann. Die Berücksichtigung der bunten ‚Nachbar-' und ‚Verwandtschaft' von Texttypen im Œuvre des Strickers ist dabei in verschiedener Hinsicht aufschlussreich:

In Streitgesprächen, die Stempel mit Blick auf den Status mittelalterlicher Kurzerzählungen als Reflexgattung erwähnt[48] und die auch im Umfeld des *Klugen Knechts* überliefert sind, ist nicht etwa das Erzählen, sondern das Gespräch bzw. der Dialog strukturbildend. Die Wurzeln dieser kurzen Form liegen in außerliterarischen Zusammenhängen wie dem Rhetorik-Unterricht oder wissenschaftlichen oder juristischen Disputationen. Es handelt sich um eine Textsorte, die durch eine große Nähe zu den diese Kontexte prägenden kommunikativen Pragmatiken gekennzeichnet ist. Durch Kontextualisierungsansätze, die solche pragmatischen Anschlussstellen kurzer Formen berücksichtigen, lässt sich die Aus-

47 Zum dramatischen Modus des *Helmbrecht* vgl. Kolb, Herbert: Der ‚Meier Helmbrecht' zwischen Epos und Drama. In: ZfdPh 81 (1962), S. 1–23; Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 319–320; und Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 54 (Anm. 12).

48 Vgl. Stempel: Mittelalterliche Obszönität, S. 200.

prägung der Akzentuierung des Sprechens als konstitutive Möglichkeit der kleinen Form plausibilisieren.

Auch genuin literarische kurze Textsorten liefern wichtige Hinweise auf das Sprechen als qualitativen Faktor: Von besonderem Interesse ist dabei die Fabel, die ebenfalls bei Stempel Erwähnung findet und eine kurze Textsorte darstellt, in der das Sprechen in spezifischer Weise akzentuiert wird: Indem in ihr Tiere oder unbelebte Gegenstände als beredt imaginiert werden,[49] kommt dem Sprechen in der Fabeldichtung bereits seit der Antike eine strukturbildende Stellung zu. Dass der Stricker dies wusste, zeigt sich nicht nur in den Fabeln, die ihm zugeschrieben werden, sondern auch in anderen seiner kurzen Texte, die Reflexe auf diesen Texttyp erkennen lassen.[50] Dass in der Binnenerzählung des Protagonisten im *Klugen Knecht* der Liebhaber als Wolf dargestellt wird, lässt sich insbesondere vor dem Hintergrund, dass die Erzählung in A (Nr. 62) in relativer Nähe zu den Wolfsfabeln des Strickers (Nr. 52–55 und 76–77) überliefert ist,[51] als deutlicher Reflex auf die Fabeltradition interpretieren.[52] Auch wenn der Wolf im *Klugen Knecht* nicht buchstäblich, sondern im übertragenen Sinne als sprechend inszeniert wird, wird dabei doch die Nähe der mittelhochdeutschen Kurzerzählungen zur Fabel als narrativem Texttyp deutlich, der, indem er in der Natur zur Sprache nicht fähige Tiere, Wesen und Gegenstände als sprechende inszeniert, zugleich dem Sprechen einen besonderen Stellenwert einräumt.

Eine zentrale These dieser Arbeit lautet, dass der Stricker Formen der Akzentuierung des Sprechens aus ihm vertrauten anderen Texttypen in die durch ihn für den deutschen Sprachraum erstmals adaptierten Kurzerzählungen einfließen ließ.[53] Damit wird zugleich auf ein Forschungslücke reagiert: Die Darstellungen des Sprechens sollen als strukturbildendes Merkmal der Texte, das die Mären- und Novellenforschung der letzten Jahre kaum wahrgenommen hat, wieder in den

49 Vgl. Grubmüller, Klaus: [Art.] Fabel 2. In: RLW, Bd. 1, S. 555–558.

50 Grundlegende Überlegungen zu den Fabeln im Werk des Strickers bietet die Arbeit von Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*.

51 Zu den Wolfserzählungen des Strickers vgl. González, Emilio: Die Figur des *lupus poenitens* im Tierbispel *Der Wolf und sein Sohn*. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 155–172.

52 Vgl. Weitbrecht, Julia: *Lupus in fabula*. Mensch-Wolf-Relationen und die mittelalterliche Tierfabel. In: Tiere im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen. Hrsg. von Hans Jürgen Scheuer/Ulrike Vedder, Bern u. a. 2015 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, N. F. 29), S. 23–35.

53 Ein umfangreicher Abgleich mit der altfranzösischen Tradition der Fabliaux ist dabei nicht möglich, da diese den Stricker nur in begrenztem Maße beeinflusst hat. Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau.

Fokus gerückt werden. Dabei sollen die älteren Forschungsüberlegungen, die mittelhochdeutsche Kurzerzählungen als ‚Sprechdichtungen' verstehen, nicht unkritisch fortgeschrieben werden, sondern es soll auf der Grundlage jüngerer methodischer Überlegungen ein Zugang zu den Darstellungen des Sprechens erarbeitet werden. Im folgenden Kapitel sollen, um den Status von Darstellungen mündlicher Kommunikation in Texten näher zu beschreiben, medialitätshistorische Überlegungen produktiv gemacht werden.

2.3 Akzentuierte Mündlichkeit: Jenseits eines Primats der Schrift

Dass die *gevüegiu kündikeit* im *Klugen Knecht* von der Forschung im Sinne einer moralisierenden Lesart interpretiert, aber ihr Bezug zu den kommunikativen Logiken des Textes nicht gesehen worden ist, soll im Folgenden mit Blick auf den Status der Sphäre der Mündlichkeit in geisteswissenschaftlichen Kontexten der letzten Jahrzehnte genauer erläutert werden. Ausschlaggebend ist dabei die verbreitete Marginalisierung mündlicher Kommunikation. Entgegen dieser Tendenz soll hier vor dem Hintergrund neuerer medialitätshistorischer Überlegungen dafür plädiert werden, die Darstellungen des Sprechens in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen als Inszenierungen mündlicher Kommunikation wieder stärker zu berücksichtigen und die Texte damit als ‚Sprechdichtungen' ernst zu nehmen.

Dafür spricht auch, dass die Forschung sich bis und noch mit Hanns Fischer sicher gewesen ist, dass Kurzerzählungen vorgetragen und nur selten gelesen wurden:

> Wie kamen die Mären ‚unter die Leute'? Der moderne Betrachter, der sich diese Frage vorlegt, ist geneigt, dabei in erster Linie an die schriftliche Verbreitung zu denken. Unter den mittelalterlichen Kulturbedingungen – und das gilt in besonderem Maße für die kleinen Gattungen – spielt sie aber nur die zweite Rolle. Auf unseren Gegenstand bezogen heißt das: die Märendichtung wird weit mehr das Ohr als das Auge ihres Publikums gefunden haben.[54]

Auch Arend Mihm hat die Überlieferungsvarianz des Texttyps konsequent an eine mündliche Verbreitung zurückgebunden.[55] Klaus Grubmüller hingegen schränkt diese Annahme deutlich ein. Er betont, dass die für diesen Texttyp charakteristische Varianz nicht grundsätzlich durch mündliche Überlieferung

54 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 255. Vgl. auch Fischer: Strickerstudien, S. 28–29.

55 Vgl. Mihm: Überlieferung und Verbreitung.

oder Verbreitung bedingt sei und bemüht sich um ein differenziertes Verständnis der Entstehungs- und Überlieferungsmöglichkeiten innerhalb des Texttyps.[56] Dabei macht sich in seiner Argumentation eine allgemeine Tendenz zur „Privilegierung der Schrift gegenüber der Stimme“[57] bemerkbar, die viele geisteswissenschaftliche Untersuchungen im „letzten Drittel des 20. Jahrhunderts“[58] gekennzeichnet hat. Auch im Hinblick auf vormoderne Literatur ist es dabei zu einer systematischen Aufwertung von und einer deutlichen Ausrichtung auf Schriftlichkeit gekommen, deren spezifische Implikationen Sonja Glauch mit Blick auf die germanistische Mediävistik auf den Punkt bringt:

> Was die Frage nach der medialen Pragmatik der mittelalterlichen Dichtung angeht, hat sich in der Germanistik gegenüber der einhelligen Meinung der älteren Forschung (mittelalterliche Dichtung sei Hördichtung, d. h. ihre Mündlichkeit sei, wenn auch schriftkonserviert, authentisch) in den letzten Jahrzehnten eine starke Tendenz zur ‚Literarisierung‘ bemerkbar gemacht.[59]

Solche Literarisierungstendenzen, d. h. hier Tendenzen, Literatur als an Schrift gebunden zu verstehen, sind in Bezug auf mittelhochdeutsche Kurzerzählungen in verschiedener Hinsicht auszumachen. Nicht nur die Vorstellung von der mündlichen Verbreitung der Texte wird in der jüngeren Forschung eingeschränkt, sondern auch die Darstellungen von Mündlichkeit in den Texten spielen eine weniger große Rolle, und somit erscheinen die Erzählungen weder als ‚Hördichtung‘ noch als ‚Sprechdichtung‘. Gerade aufgrund der bis vor wenigen Jahrzehnten verbreiteten Vorstellung, mittelalterliche Kurzerzählungen seien besonders anspruchslose Texte ohne besondere literarische Qualitäten,[60] verbindet sich mit ihrem Entwurf als schriftgebundene Literatur eine besondere Komplexitäts-

56 Vgl. Grubmüller: Erzählen und Überliefern.

57 Krämer, Sybille: Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘. Über die Oralität hinaus. In: Stimme. Annäherung an ein Phänomen. Hrsg. von Doris Kolesch/S. K., Frankfurt a. M. 2006, S. 269 – 295, hier S. 286.

58 Krämer, Sybille/Rainer Totzke: Einleitung. In: Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen. Hrsg. von S. K./Eva Cancik-Kirschbaum/R. T., Berlin 2012 (Schriftbildlichkeit 1), S. 13 – 35, hier S. 15.

59 Glauch, Sonja: An der Schwelle zur Literatur. Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens, Heidelberg 2009 (Studien zur historischen Poetik 1), S. 42.

60 Vgl. die kritischen Überlegungen dazu bei Schausten, Monika: Wissen, Naivität und Begehren. Zur poetologischen Signifikanz der Tierfigur im Märe vom „Sperber“. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 170 – 191, hier S. 174 – 175.

verheißung. Indem sie als schriftnahe Texte verstanden werden, scheinen sie eher als literarisch anspruchsvoller Texttyp fassbar zu werden.

Im Anschluss an Walter J. Ong und Bronislaw K. Malinowski, deren Vorstellungen vom Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit die geistes- und literaturwissenschaftlichen Überlegungen im Kontext der Oralitäts-Literalitätsdebatte stark geprägt haben,[61] wird deutlich, inwiefern sich mit der Annahme, mittelalterliche Dichtung sei eher durch Schriftlichkeit denn durch Mündlichkeit geprägt, – zumindest implizit – das Versprechen ihrer Komplexität verbindet: So bleibt etwa Ong zufolge der oralen Dimension die „analytische Reflektivität, die das Schreiben mit sich bringt, verschlossen"[62]. Mündliche Kommunikation sei, so Ong, durch einen „situativen, operativen Bezugsrahmen, der wenig abstrakt"[63] sei, bestimmt. Ausgehend von ethnologischen Beobachtungen schriftferner Kulturen kommt Malinowski zu dem ähnlichen Schluss, dass Kommunikation zwar ursprünglich mündlich und im höchsten Maße pragmatisch orientiert, im Gegensatz zur Schrift aber nicht zur Reflexion geeignet sei:

> So führt uns die Betrachtung der mit jeder praktischen Betätigung verknüpften Sprecharten zu dem Schluß, dass die Sprache in ihren primitiven Formen vor dem Hintergrund menschlicher Betätigungen und als Modus menschlichen Verhaltens in praktischen Dingen betrachtet und studiert werden muß. Wir müssen erkennen, dass die Sprache ursprünglich, unter primitiven, nichtzivilisierten Völkern, niemals als bloßer Spiegel reflektierten Denkens gebraucht wurde. Die Art und Weise, in der sie ein Verfasser eines Buches, eines Papyrus oder einer in Stein gehauenen Inschrift benutzen muß, ist eine sehr weit hergeholte, abgeleitete Funktion der Sprache. Hierbei wird die Sprache zu einem verdichteten Stück Reflexion, eine Aufzeichnung von Fakten und Gedanken. In ihren primitiven Verwendungsarten fungiert die Sprache als ein Bindeglied konzertierter, einvernehmlicher menschlicher Tätigkeit, als ein Stück menschlichen Verhaltens. Sie ist ein Handlungsmodus, nicht ein Instrument der Reflexion.[64]

---

61 Vgl. Müller, Jan-Dirk: [Art.] Mündlichkeit/Schriftlichkeit. In: Lexikon Literaturwissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Hrsg. von Gerhard Lauer/Christine Ruhrberg, Stuttgart 2011, S. 233 – 236.

62 Ong, Walter J.: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987, S. 136 – 137.

63 Ong: Oralität, S. 54.

64 Malinowski, Bronislaw: Das Problem der Bedeutung in primitiven Sprachen. In: Die Bedeutung der Bedeutung. Eine Untersuchung über den Einfluß der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus. Hrsg. von Charles K. Ogden/I. A. Richards, Frankfurt a. M. 1974, S. 323 – 384, hier S. 346. Ähnlich auch Ong: Oralität, S. 37 – 39. Auch wenn die Verwendung des Adjektivs „primitiv" (im engl. Orig. *primitive*) für schriftferne Kulturen aus heutiger Sicht als Ausdruck eines kolonialistischen Blicks problematisiert werden muss, erweisen sich Malinowskis Beobachtungen auch jenseits zivilisatorisch-teleologischer Logiken als anschlussfähig. Dies zeigen etwa aus sprachphilosophischer Sicht: Herrmann, Steffen K./Hannes

In den Geisteswissenschaften hat sich die Komplexitätsverheißung der Schrift[65] vor allem durch die dekonstruktivistischen Entwürfe Jacques Derridas etablieren können, die sich durch eine Kritik am Phonozentrismus der abendländischen Geschichte des Denkens auszeichnen und einen Gegenentwurf zur kulturgeschichtlichen Fixierung auf die Oralität formulieren:[66]

> Im Horizont von Derridas Phonozentrismusdiagnose ist es für die Debatte über Oralität und Literalität gerade charakteristisch [...] einem *Primat der Schrift* und eben nicht der Stimme den Weg zu bahnen.[67]

Im Kontext mediävistischer Überlegungen hat sich die Vorstellung von einem ‚Primat der Schrift' vor allem über die auf Michael Curschmann und Rainer Warning zurückgehende Kategorie der ‚fingierten Mündlichkeit' ausgebaut.[68] Während noch in den 1970er Jahren vielfach die Einbindung in und die Konstitution der mittelalterlichen Erzähltraditionen durch mündliche Vorträge und Überlieferung betont worden ist,[69] ist spätestens seit den 1980er Jahren die Auffassung, dass mündliche Strukturen „der schriftgebundenen Literatur des Mittelalters als Spur"[70] eingeschrieben sind, prägend. Dass mit der Emphase auf der Schriftlichkeit zentrale Aspekte insbesondere vormoderner Literatur ausgeblendet worden sind, wird allerdings in jüngerer Zeit in verschiedenen Zusammenhängen reflektiert:

So gilt zwar als unbestreitbar, dass die Mündlichkeit von und in mittelalterlicher Literatur nur mehr durch einen „Filter der S[chriftlichkeit]"[71] zugänglich ist,

---

Kuch: Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt. In: Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung. Hrsg. von S. K. H./Sybille Krämer/H. K., Bielefeld 2007, S. 179–210.

65 Vgl. Krämer: Die ‚Rehabilitierung der Stimme'.

66 Die Überlegungen sind zusammengetragen in: Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a. M. ³1990.

67 Krämer: Die ‚Rehabilitierung der Stimme', S. 270 (Herv. im Orig.).

68 Vgl. Warning, Rainer: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: Identität. Hrsg. von Karlheinz Stierle/Odo Marquard, München 1979 (Poetik und Hermeneutik 8), S. 553–589; und Curschmann, Michael: Nibelungenlied und Nibelungenklage. Über Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Prozeß der Episierung. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hrsg. von Christoph Cormeau, Stuttgart 1979, S. 85–119.

69 Vgl. dazu grundlegend in Bezug auf die mittelhochdeutsche Kurzerzählung Mundschau, Heinz: Sprecher als Träger der ‚tradition vivante' in der Gattung ‚Märe', Göppingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 63); und Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 256.

70 Strohschneider, Peter: Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‚New Philology'. In: Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte. Hrsg. von Helmut Tervooren/Horst Wenzel, Berlin u. a. 1997 (ZfdPh, Sonderheft 116), S. 62–86, hier S. 77.

71 Müller: Mündlichkeit/Schriftlichkeit, S. 235.

doch wird im Zuge medialitätshistorischer Forschungsbemühungen in den letzten Jahren wieder verstärkt thematisiert, dass das ‚Primat der Schrift' bzw. die verstärkte „Tendenz zur ‚Literarisierung'"[72] für mittelalterliche Literatur durchaus hinterfragt werden kann und sollte.

Zunehmend führen solche Überlegungen dazu, literarische Texte des Mittelalters als *Texte vor dem Zeitalter der Literatur*[73] zu verstehen oder *An der Schwelle zur Literatur*[74] zu verorten, und im Rahmen von historisierenden Konzeptualisierungen des Literaturbegriffs wird auch ihre Skripturalität neu bewertet. Weil die mittelalterliche Kultur „das Schreiben prinzipiell beherrscht, aber große Teile der Kommunikation und der Dichtung der Stimme und dem Hören anvertraut"[75], scheint es naheliegend, die Relevanz von Mündlichkeit für mittelalterliche Literatur wieder stärker in den Blick zu nehmen.

Einige jüngere mediävistische Forschungsarbeiten haben die Annahme einer (ausschließlich) fingierten Mündlichkeit deutlich problematisiert. Grundsätzlich infrage gestellt wurde sie beispielsweise von Harald Haferland, der hinsichtlich der Formelhaftigkeit heldenepischer Texte die Vorstellung konkreter mündlicher Entstehungs-, Vortrags- und Überlieferungsformen stark macht.[76] Eine weniger konkrete Mündlichkeitsvorstellung als Haferland vertritt etwa Glauch in ihrer Untersuchung höfischen Erzählens, in der sie sich aber dennoch gegen die Vorstellung fingierter Mündlichkeit wendet. Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass Mündlichkeit und Schriftlichkeit von ihr nicht als konkurrierende bzw. hierarchisch organisierte mediale Optionen in der mittelalterlichen Kultur verstanden werden, sondern eine „‚Durchdringung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit'"[77] angenommen wird, die zugleich konkret – bezogen auf die Vortragssituation – und strukturell – bezogen auf das textuelle Gefüge – gedacht wird. Weil mittelalterliche Verserzählungen als semiorale Literatur immer auf den konkreten Vortrag hin konzipiert seien, werde Mündlichkeit zwar in den Text „hineingeschrieben – aber keine fingierte Mündlichkeit oder Performativität, sondern die virtuelle Mündlichkeit eines Redemanuskripts, die Performativität eines Dreh-

72 Glauch: An der Schwelle zur Literatur, S. 42.

73 Kiening, Christian: Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur, Frankfurt a. M. 2003.

74 Glauch: An der Schwelle zur Literatur.

75 Glauch: An der Schwelle zur Literatur, S. 35. Vgl. auch Schaefer, Ursula: Zum Problem der Mündlichkeit. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von Joachim Heinzle, Frankfurt a. M. u. a. 1994, S. 357–375.

76 Vgl. Haferland, Harald: Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter, Göttingen 2004.

77 Glauch: An der Schwelle zur Literatur, S. 76.

buchs“[78]. Anders als beim Konzept der fingierten Mündlichkeit wird bei GLAUCHS Entwurf einer virtuellen Mündlichkeit nicht der unechte Charakter der Mündlichkeit akzentuiert, sondern Mündlichkeit wird als vermittelte begriffen, ohne dass aber deshalb ihr medialer Status ignoriert würde.[79] Diese Perspektivierung ist nicht zuletzt auf die seit den 1990er Jahren im Kontext der kulturwissenschaftlichen Performativitätsforschung verstärkt rezipierte Sprechakttheorie und das damit verbundene Bewusstsein für den Handlungscharakter mündlicher Sprachverwendung zurückzuführen.[80] Das Konzept der Performativität ist dafür ausschlaggebend, dass GLAUCH die Effekte oraler Sprachverwendung in Texten nicht nur als Spuren verstehen, sondern deren spezifischen Status auch in seiner Vermitteltheit ernst nehmen kann.

GLAUCHS Überlegungen beziehen sich vor allem auf den mündlichen Vortrag, doch lassen sich ähnliche Überlegungen auch in Bezug auf Darstellungen von mündlicher Kommunikation in den Texten anstellen: In Bezug auf mittelhochdeutsche Kurzerzählungen hat Christian KIENING darauf aufmerksam gemacht, dass Figurenreden bzw. Darstellungen mündlicher Interaktion ein besonderer Status zuerkannt werden kann:

> Zwar sind die Sprachhandlungen in literarischen Texten immer mittelbare: (1) mündliche Sprechakte, (2) überliefert in der Schrift, (3) situiert in einem Handlungsrahmen und einer Zeichenwelt, (4) bezogen auf vorgängige Zeichenwelten, die wiederholt und zugleich neu entworfen werden. Doch können sie, gerade weil sie in ihrer unmittelbaren Effizienz eingeklammert sind, als *Modelle* lebensweltlicher Vollzüge dienen und dadurch effektvoll sein, dass sie die Wirkungs*möglichkeit* von performativen Akten, die ansonsten jenseits von deren Artikulation liegt, sichtbar machen.[81]

Die Uneigentlichkeit der mündlichen Kommunikation im schriftlich-narrativen Text führt bei KIENING ähnlich wie bei GLAUCH nicht zur Marginalisierung ihres medialen Status, sondern wird produktiv gewendet. So wird akzentuiert, dass

78 GLAUCH: An der Schwelle zur Literatur, S. 72.

79 Vgl. auch die wichtigen Überlegungen zu einem differenzierteren Verständnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei KOCH, Peter/Wulf OESTERREICHER: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. In: Romanisches Jahrbuch 36 (1985), S. 15–43.

80 Vgl. AUSTIN, John L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Dt. Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart 2002. Zu den Implikationen des Konzepts Performativität für das Verständnis von Sprache vgl. KRÄMER, Sybille: Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität. In: Performanz. Hrsg. von Uwe WIRTH, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.

81 KIENING, Christian: Verletzende Worte – verstümmelte Körper. Zur doppelten Logik spätmittelalterlicher Kurzerzählungen. In: ZfdPh 127 (2008), S. 321–335, hier S. 323 (Herv. im Orig.).

Darstellungen von Sprechhandlungen in erzählenden Texten gerade aufgrund der Vermitteltheit des Erzählens besondere Effekte erzeugen können. Unabhängig von seiner medialen Repräsentation scheint das Erzählen einen virtuellen Rahmen zu schaffen, in dem Handlungen, zu denen eben auch Sprechhandlungen gehören, modellhaft beleuchtet werden können: Die Lebenswelt kann im Erzählen aufgrund der damit verbundenen Virtualität reflektiert werden, wobei die mediale Realisation der Erzählung keine Rolle spielt.

Diese Perspektive lässt sich etwa auch in Bezug auf die *gevüegiu kündikeit* im *Klugen Knecht* produktiv machen. Der Protagonist im *Klugen Knecht* tritt als fähiger Kommunikator in Erscheinung, der gerade die Möglichkeiten mündlicher Kommunikation, die räumliche Nähe etwa, zu nutzen weiß. Um seine *gevüegiu kündikeit* als Ausdruck einer ‚kommunikativen Poetik' verstehen zu können, ist die Annahme, dass Mündlichkeit, auch wenn sie im narrativen Zusammenhang schriftlich vermittelt wird, nicht unbedingt verblassen muss, sondern sogar akzentuiert werden kann, von großer Wichtigkeit. Obwohl Darstellungen des Sprechens in schriftlich überlieferten Erzähltexten nicht authentisch mündlich sind, kann und sollte ihnen, so wird durch die Überlegungen Glauchs und Kienings deutlich, in literaturwissenschaftlichen Analysen durchaus Platz eingeräumt werden. Nur so lässt sich überhaupt erkennen, wenn literarische Texte Sprechhandlungen bzw. ‚kommunikative Formate' akzentuieren und die mit ihnen verbundenen Bedingungen, Mechanismen und Wirkweisen zu einem zentralen Thema machen. Dass volkssprachliche mittelalterliche Literatur, die in einer kulturhistorischen Konstellation angesiedelt ist, in der Kommunikation maßgeblich als mündliche stattfindet,[82] ein besonderes Interesse am Sprechen ausbilden kann, scheint wenig erstaunlich. Dass die mittelhochdeutschen Kurzerzählungen des Strickers diesem Interesse, auch wenn sie anders als *Der Kluge Knecht* keinen programmatischen Begriff wie *gevüegiu kündikeit* aufweisen, in besonderem Maße verpflichtet sind, will diese Arbeit herausarbeiten. Um dieses Spezifikum der Texte aber wahrnehmen zu können, ist es entscheidend, die Darstellungen mündlicher Kommunikation in den Texten nicht auszublenden, sondern zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Das folgende Kapitel versucht dies im Hinblick auf eine narratologische Perspektivierung umzusetzen und schließt dabei an die in diesem Kapitel skizzierte Spannung zwischen emphatischen Schriftverständnis und marginalisierter Mündlichkeit an.

82 Vgl. Glauch: An der Schwelle zur Literatur, S. 72.

2.4 Beredtes Erzählen: Der kommunikative Erzählstil als blinder Fleck

Dass der *Kluge Knecht* von der Forschung deutlich mehr Beachtung erfahren hat als andere Kurzerzählungen des Strickers, ist auch darauf zurückzuführen, dass der Protagonist dieses Textes nicht einfach spricht, sondern erzählt. Dies führte dazu, dass der Erzählung vom *Klugen Knecht* in den letzten Jahrzehnten besonders viel Aufmerksamkeit zuteilwerden, zugleich aber die Bedeutung, die dem Sprechen darin – wie, das wird noch zu zeigen sein, auch in vielen anderen Kurzerzählungen des Strickers – zukommt, übersehen werden konnte. Die Figur des Knechts wird, so soll hier deutlich werden, nicht nur als Erzähler, sondern vor allem als geschickter Sprecher entworfen.

In der „Untersuchung des *art narratif*“[83] mittelhochdeutscher Kurzerzählungen hat Hanns Fischer eine vordringliche Forschungsaufgabe gesehen und damit einen *narrative turn* in der Mären- und Novellenforschung initiiert. Es mag verwundern, dass im Zuge der seither angestellten Versuche, das Erzählen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen näher zu bestimmen,[84] kaum aufgefallen ist, dass viele Kurzerzählungen durch einen Erzählstil geprägt sind, für den kommunikative Interaktion strukturbildend ist. Dieses Kapitel versucht diese Tendenz damit in Verbindung zu bringen, dass Darstellungen des Sprechens von vielen narratologischen Ansätzen systematisch kaum berücksichtigt werden. So lässt sich mit herkömmlichen narratologischen Terminologien zwar erfassen, dass das Erzählen durch Darstellungen des Sprechens geprägt sein kann, aber die narratologischen Beschreibungsmöglichkeiten können nicht dabei helfen, die Relevanz mündlicher Kommunikation für den narrativen Charakter eines Textes weitergehend zu beschreiben. Der spezifische Erzählstil, der die Stricker’schen Kurzerzählungen entsprechend ihrer ‚kommunikativen Poetik‘ maßgeblich prägt, ist vor allem deshalb, so soll deutlich werden, bisher von der Forschung kaum berücksichtig worden. Zugleich wird dafür plädiert, die Darstellungen des Sprechens als Anliegen und strukturbildendes Moment des Erzählens in den untersuchten Texten ernst zu nehmen und ihren kommunikativen Erzählstil jenseits schriftorientierter Entwürfe des Erzählens zu konturieren.[85]

---

83 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 27.

84 Mit jeweils spezifischem methodischen Rüstzeug und eigenem Frageinteresse etwa bei Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter; Strasser: Vornovellistisches Erzählen; Kocher: Boccaccio und die deutsche Novellistik; und Reichlin: Ökonomien des Begehrens.

85 Vgl. Benz, Maximilian: Über den ‚Stil‘. In: DVjs 89 (2015), S. 666–674. Zum Stil-Begriff aus mediävistischer Perspektive vgl. Reuvekamp, Silvia: Perspektiven mediävistischer Stilforschung. Eine Einleitung. In: Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Inno-

Figurenreden gehören narratologischen Konzepten entsprechend der Welt der *histoire* an, der Akt des Erzählens hingegen gehört zur Welt des *discours*[86] bzw. liegt – gewissermaßen noch eine Stufe höher – auf der Ebene der *narration*.[87] Narratologische Entwürfe des Verhältnisses von *discours* und *histoire* (und ggf. *narration*) basieren auf Platons Differenzierung zwischen *diegesis* und *mimesis*. Der damit verbundenen Logik zufolge gehört die Figurenrede der Sphäre der Nachahmung bzw. *mimesis* an, der narrative Akt wird im Gegensatz dazu der Sphäre der Darstellung bzw. *diegesis* zugerechnet.[88] Gérard Genette etwa bezeichnet die sprachliche Nachahmung nichtsprachlicher Ereignisse als „Utopie oder Illusion"[89]. Erzählungen könnten dementsprechend nur mimetisch sein, wenn der Gegenstand der Erzählung selbst Sprache sei, und zwar „aus dem einzigen, aber hinreichenden Grund, weil alle Narration, mündliche sowohl wie schriftliche, sprachlicher Natur ist und weil die Sprache bezeichnet ohne nachzuahmen"[90]. Im mimetischen Modus der Figurenrede tritt die vermittelnde Erzählinstanz zurück. Genette differenziert entsprechend deutlich zwischen Sequenzen, die von einer Erzählinstanz erzählt werden bzw. zwischen ‚Erzählungen von Ereignissen' und solchen, die von Figuren erzählt werden und die er als ‚Erzählungen von Worten' bezeichnet.[91] Die auf der Handlungsebene angesiedelten Erzählungen von Worten erscheinen, so erläutert Genette, aufgrund einer „heilige[n] Grenze zwischen zwei Welten: zwischen der, in der man erzählt, und der, von der erzählt wird"[92], als von den ‚transzendenten' Erzählakten grundsätzlich getrennt. Die mimetische und die diegetische Sphäre werden im Kontext

---

vation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf. Hrsg. von Elizabeth Andersen/Ricarda Bauschke-Hartung/S. R., Berlin, Boston 2015, S. 1–13.

86 Diese Begriffsopposition geht auf Benveniste zurück und bildet eine wichtige Grundlage für eine Vielzahl erzähltheoretischer Ansätze. Hier handelt es sich ursprünglich um eine das Tempus betreffende Unterscheidung, die zwischen alltäglich-situativen und abstrakt-theoretischen Sprechsituationen differenzieren helfen soll. Vgl. Benveniste, Émile: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974. Die Tatsache, dass die Begriffe für die Beschreibung von Sprechsituationen entwickelt wurden, spielt in der narratologischen Verwendung interessanterweise eine untergeordnete oder keine Rolle.

87 Genette erweitert das Ebenenmodell um die Ebene der *narration*. Vgl. Genette, Gérard: Die Erzählung. Aus dem Französischen von Andreas Knop, mit einem Nachwort hrsg. von Jochen Vogt, München 1998, S. 16.

88 Vgl. zur Kritik der Konzeptualisierung des Verhältnisses von Figurenrede und Erzählrede auf der Basis von Platons Dichotomie: Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, Berlin, New York ^{2}2008, S. 156.

89 Genette: Die Erzählung, S. 120.

90 Genette: Die Erzählung, S. 117.

91 Vgl. Genette: Die Erzählung, S. 117–132 u. S. 225–229.

92 Genette: Die Erzählung, S. 168–169.

der Erzähltheorie vielfach auch hierarchisch konstelliert: Die Vorgänge auf der Ebene der *histoire* – zu der auch Erzählungen von Worten bzw. Figurenreden gehören – sind dem narrativen Äußerungsakt untergeordnet. Die narrative Instanz wird den Figuren konzeptionell übergeordnet, die Figurenrede erscheint damit als von der Erzählinstanz abhängig. Das zeigt sich etwa in der Vorstellung, dass die Erzählinstanz zurücktreten und den Figuren das Wort überlassen könne. Dabei führt, so wird nahegelegt, letztlich dennoch weiterhin die Erzählinstanz Regie, die entsprechend im Fokus narratologischer Überlegungen steht. Das Interesse narratologischer Untersuchungen gilt vor allem dem Raum des Erzählens, der Instanz des Erzählers und dem Vorgang des Erzählens, der Raum der Handlung, die darin agierenden Figuren und deren Äußerungen sind demgegnüber deutlich weniger interessant.[93]

Dass diese ‚heilige Grenze' auch in der jüngeren Mären- und Novellenforschung Spuren hinterlassen hat, lässt sich beispielsweise daran ablesen, dass den Epimythien, mit denen viele mittelhochdeutsche Kurzerzählungen abgeschlossen werden, besonders viel Aufmerksamkeit entgegengebracht worden ist. Die Fazitbildung ist aus inhaltlichen Gründen von Interesse, aber auch die Tatsache, dass sie von der Erzählinstanz geäußert wird, dürfte dazu beigetragen haben, dass die Forschung ihr viel Beachtung geschenkt hat.[94]

Allerdings kann die ‚heilige Grenze' zwischen mimetischer Figurenrede und diegetischer Erzählrede durchaus übertreten werden: Zum einen existieren Zwischenstufen, denn die zitierte direkte Figurenrede ist etwa weniger mittelbar bzw. weniger diegetisch als die erzählte Rede, und die indirekte bzw. transponierte

93 Zum in der Geschichte der Erzählforschung begründeten sekundären Status der Figur gegenüber der Erzählinstanz vgl. Stock, Markus: Figur. Zu einem Kernproblem historischer Narratologie. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 187–203, hier S. 189.

94 Vgl. Haug: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung; Millet, Victor: Märe mit Moral? Zum Verhältnis von weltlichem Sinnangebot und geistlicher Moralisierung in drei mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 273–290; Ragotzky, Hedda: Die Klugheit der Praxis und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers. In: PBB 123 (2001), S. 49–64; und Young, Christopher: At the End of the Tale. Didacticism, ideology and the medieval German Märe. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/C. Y., Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 24–47.

Rede liegt wiederum zwischen diesen beiden Polen.[95] Anders als die eindeutige Differenzierung zwischen Erzählungen von Worten und Erzählungen von Ereignissen zunächst nahelegt, geht Genette zum anderen davon aus, dass jede Figurenrede als metadiegetische Erzählung angesehen werden kann, weil jedes Ereignis, von dem sie erzählt „*auf der nächsthöheren diegetischen Ebene zu der [liegt], auf der der hervorbringende narrative Akt dieser Erzählung angesiedelt ist*“[96]. Dies bedeutet, dass aus einer mimetischen Figurenrede ein diegetischer Akt werden und die ‚heilige Grenze‘ zwischen Figurenreden und Erzählreden übertreten werden kann. Figuren in narrativen Texten können – das erscheint unmittelbar einleuchtend, denkt man etwa an die intradiegetische Erzählerin Scheherazade aus *Tausendundeine Nacht*, an Kalogrenant in Hartmanns von Aue *Iwein* oder auch an den Protagonisten im *Klugen Knecht* – selbst zu Erzählinstanzen werden. Jedoch ist nicht ganz klar, woran sich festmachen lässt, ob die Äußerung einer Figur als Rede oder als Erzählung gelten kann. Unter welchen Bedingungen Sprechhandlungen von Figuren der Charakter von selbständigen narrativen Akten attestiert werden kann und sie somit die ‚heilige Grenze‘ überschreiten und in die Sphäre der *diegesis* übertreten können, ist nicht einfach zu bestimmen:[97]

> Für Erzählung von Figuren stellt sich [...] das Problem, was das Kriterium ihrer Selbständigkeit ist: ihre Länge, eine unabhängige Erzählhaltung, eine über den unmittelbaren Erzählkontext hinausreichende Funktion?[98]

Die Schwierigkeit, zu entscheiden, ob eine Äußerung Rede oder Erzählung ist, und die Schwierigkeit, eine klare Grenze zwischen der *histoire* und dem *discours* ziehen zu können, haben nichts daran geändert, dass die Figuren und ihre Reden im Vergleich zur Erzählinstanz und der Narration kaum interessieren, wenn das Erzählen analysiert werden soll.

---

95 Vgl. die Übersicht bei Martínez, Matías/Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie, München 1999, S. 62.

96 Genette (1998), S. 163 (Herv. im Orig.).

97 Vgl. Glauch, Sonja: Zu Ort und Funktion des Narrativen in den Minnereden. Eine Skizze. In: Zwischen Anthropologie und Philologie. Beiträge zur Zukunft der Minneredenforschung. Hrsg. von Iulia-Emilia Dorobantu/Jacob Klingner/Ludger Lieb, Heidelberg 2014, S. 53 – 69, hier S. 55 (Anm. 9).

98 Haferland, Harald/Michael Mecklenburg: Einleitung. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von H. H./M. M., München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 11 – 25, hier S. 15. In diesem Sammelband versucht auch Grubmüller Kriterien für die Selbständigkeit von Figurenreden in spätmittelalterlichen Kurzerzählungen zu definieren. Vgl. Grubmüller: Schein und Sein.

Gerade auch mediale Implikationen tragen zu einer narratologischen Marginalisierung von Figur und Figurenrede bei. Dieses lässt sich etwa in Bezug auf die Kritik am Begriff der ‚Erzählstimme' verdeutlichen: In vielen Erzähltheorien wird, um die narrative Instanz zu bezeichnen, der Begriff ‚Stimme' und analog dazu, um den narrativen Äußerungsakt zu charakterisieren, der Begriff ‚Sprechen' genutzt.[99] Der Terminus Stimme wird dabei zwar in Anlehnung an die französische Bezeichung des *genus verbi*, frz. *voix*, und nicht etwa im Sinne der menschlichen Stimme gebraucht,[100] aber dennoch ist die Verwendung dieses Terminus kritisiert worden, denn die narrative Instanz

> mit einem Begriff zu belegen, der primär immerhin mündliches Sprechen indiziert, impliziert eine Metaphorik, die die Annahme eines ‚sprechenden' Subjekts *im* Text geradezu evoziert.[101]

Anstoß für die Kritik am Stimmbegriff ist u. a., dass dieser falsche Assoziationen hinsichtlich der medialen Verfasstheit von schriftlichen Erzähltexten wecken könne. So wird etwa infrage gestellt,

> wie in schriftlichen Texten von ‚Stimme' gesprochen werden kann, wo doch scheinbar alle mit der Stimme verbundenen metaphorischen Implikationen auf mündliche Lautlichkeit referieren. Fraglich ist weiterhin, ob nicht die Fokussierung auf den Begriff ‚Stimme' genuine Merkmale und Funktionsweisen schriftlicher Texte verstellt und verdeckt [...].[102]

Mit dieser Kritik am Stimmbegriff aufgrund seines Verweischarakters auf den Bereich mündlicher Kommunikation wird die implizite Schriftorientiertheit narratologischer Ansätze sichtbar und auch deutlich, dass Darstellungen des Sprechens aus narratologischer Sicht vielfach uninteressant sind, weil die Schriftlichkeit und Textualität des Erzählens im Vordergrund steht. Ausschlaggebend für eine Konzeptualisierung des Erzählens als schriftlicher Akt in vielen narratologischen Ansätzen ist eine Entwicklungslogik, die „das mündliche Erzählen [...] als

99 Vgl. Schmid, Wolf: Erzählstimme. In: Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte. Hrsg. von Matías Martínez, Stuttgart, Weimar 2011, S. 131–145.

100 Vgl. Blödorn, Andreas/Daniela Langer: Implikationen eines metaphorischen Stimmenbegriffs. Derrida – Bachtin – Genette. In: Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen. Hrsg. von A. B./D. L./Michael Scheffel, Berlin, New York 2006 (Narratologia 10), S. 53–82, hier S. 54–56.

101 Blödorn/Langer: Implikationen eines metaphorischen Stimmenbegriffs, S. 56 (Herv. im Orig.).

102 Blödorn, Andreas/Daniela Langer/Michael Scheffel: Einleitung. In: Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen. Hrsg. von A. B./D. L./M. S., Berlin, New York 2006 (Narratologia 10), S. 1–8, hier S. 2.

primitive, ja minderwertige Form des Narrativen“[103] gegenüber dem schriftlichen Erzählen wertet. Die teleologisch ausgerichtete Vorstellung vom Übergang des mündlichen zum schriftlichen Erzählen ist an die Auffassung gekoppelt, dass narrative Formen durch das Medium der Schrift eine Komplexitätssteigerung erfahren hätten und literarisches Erzählen erst mit der Schriftlichkeit möglich geworden sei. Auf dieser Logik fußt auch die narratologisch ausgerichtete Kanonbildung: Klassische narratologische Entwürfe erarbeiten ihre Kategorien vorzugsweise auf der Basis von Romanen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, weil diese als besonders komplexe Erzähltexte gelten – gerade auch, weil sie von Formen mündlichen Erzählens weit entfernt sind.[104] Analog zur schriftlichen Produktion moderner Prosa wird der narrative Akt im Kontext der Erzähltheorie vielfach als ein schriftlicher Akt konzeptualisiert, und die Auswahl der untersuchten Texte stützt dieses Verständnis zumeist. Die Erzählinstanz wird in narratologischen Ansätzen sogar als sich schriftlich äußernde konzeptualisiert, ohne dass die Textgrundlage dieses explizieren müsste.[105]

---

103 Fludernik, Monika: Mündliches und schriftliches Erzählen. In: Handbuch Erzähllitteratur. Theorie, Analyse, Geschichte. Hrsg. von Matías Martínez, Stuttgart, Weimar 2011, S. 29 – 36, hier S. 34.

104 Vgl. Haferland, Harald: [Art.] Erzähler. In: HWbRh, Bd. 10, Sp. 274 – 291; und Fludernik: Mündliches und schriftliches Erzählen, S. 34.

105 Genette betont zwar, dass die mediale Differenz zwischen einer schriftlichen oder einer mündlichen Erzählung keinerlei Bedeutung für ihren diegetischen Status habe, denn es ist seines Erachtens irrelevant, ob die Erzählung in Form einer mündlichen Rede oder aber in verschriftlichter Form, etwa als Brief, inszeniert werde (vgl. Genette: Die Erzählung, S. 164 – 165). Bezüglich der Kategorie Modus wird die Medialität implizit indes als Kriterium für eine Differenzierung zwischen mimetischer Rede und diegetischem Text relevant: Zum Status der Schrift auf der Ebene der Figurenrede äußert sich Genette nicht explizit. Somit bleibt unklar, ob und inwiefern eine schriftliche Äußerung einer Figur einen anderen Charakter hat als eine mündliche. Genette differenziert allerdings zwischen mimetischer Figurenrede und diegetischer Erzählung, indem er verdeutlicht, dass für den mimetischen Charakter von Figurenreden in einem Erzähltext der „Übergang vom Mündlichen zum Schriftlichen“ (Genette: Die Erzählung, S. 121) von Bedeutung sei. Impliziert wird also, dass die Erzählrede als schriftliche konzipiert ist, die Figurenrede hingegen als mündliche. Da dies für schriftliche Äußerungen nicht gelten kann, erscheinen diese im Gegensatz zu mimetischen Figurenreden als eigenständige diegetische Akte. Während der mündlichen Äußerung einer Figur nicht ohne Weiteres ein diegetischer Status eingeräumt wird, wird der schriftlichen Äußerung einer Figur automatisch ein diegetischer Status zugebilligt, weil für diese kein Übergang zum Schriftlichen, das hier mit der Diegese verknüpft wird, notwendig ist. Dass die von Genette im Kontext der Kategorie Modus festgestellte heilige Grenze zwischen mimetischen Äußerungsakten und diegetischen Äußerungsakten mit einer medial begründeten Differenz zusammenfällt, ist aufschlussreich, denn darin kommt die viele erzähltheoretische Ansätze kennzeichnende Tendenz zum Ausdruck, Erzählen als einen an Schriftlichkeit gebun-

Wie für viele Formen des Erzählens ist diese medialitätsspezifische Setzung auch für vormodernes Erzählen problematisch. Dass aber die mediale Verfasstheit des narrativen Aktes von bestimmten kulturellen, historischen und textsortenspezifischen Implikationen abhängig ist, wurde für lange Zeit kaum reflektiert, denn bestimmte Teile erzählender Literatur blieben von narratologischen Untersuchungen weitgehend ausgeklammert. Erst in jüngerer Zeit werden zunehmend auch narratologische Analysen von Texten angefertigt, die nicht zum Kanon der von der Erzähltheorie vorzugsweise untersuchten Literatur gehören. Auch die germanistisch-mediävistische Literaturwissenschaft hat erkannt, dass eine konsequente Historisierung erzähltheoretischer Modelle notwendig ist, um ihren Texten gerecht zu werden.[106]

Neuere erzähltheoretische Ansätze bemühen sich, narrative Strukturen als variable Elemente zu verstehen, indem sie Texte untersuchen, die der Vor- oder Postmoderne zuzurechnen sind, und (im Zuge dessen) auch Textsorten einbeziehen, die keine gängigen narrativen Muster der klassischen europäischen und nordamerikanischen Romanliteratur aufweisen.[107] Zudem werden in erzähltheoretischen Untersuchungen inzwischen auch Formen und Funktionen mündlichen Erzählens – etwa in Form von Alltagserzählungen – berücksichtigt, die lange Zeit vor allem der Linguistik als Untersuchungsgegenstand vorbehalten waren.[108] Durch diese Erweiterung der Perspektive wird die an kanonischen Erzähltexten der Moderne ausgerichtete Kategorienbildung der klassisch-strukturalistischen Erzähltheorie durch Ansätze ergänzt, welche die kulturelle und historische Variabilität des Erzählens stärker berücksichtigen. Dabei ergeben sich von unterschiedlicher Seite Impulse für eine Revision der schriftsprachlich ausgerichteten Konzeptualisierung des narrativen Akts. Auf diesem Weg sind auch als mündliche Äußerungen inszenierte Erzählpassagen ins Blickfeld gerückt worden, die aufgrund des auch im erzähltheoretischen Diskurs wirksamen ‚Primat der Schrift'[109] zuvor weniger Interesse gefunden hatten: Ein Beispiel für eine solche Ausrichtung ist der Ansatz des Slawisten Wolf Schmid, der ausgehend von Überlegungen Boris M. Ejchenbaums und Michail M. Bachtins u. a. auf die russische Textsorte des

denen Akt zu konzeptualisieren und als einen von mündlichen Äußerungsformen verschiedenen Vorgang zu begreifen. Diese Tendenz wird in der Forschung bislang kaum reflektiert.

106 Wegweisend war: Hübner, Gert: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im „Eneas", im „Iwein" und im „Tristan", Tübingen 2003 (Bibliotheca Germanica 44).

107 Vgl. Fludernik, Monika: Einführung in die Erzähltheorie, Darmstadt 2006, S. 124.

108 Vgl. Fludernik: Mündliches und schriftliches Erzählen, S. 34. Vgl. insbesondere auch die dezidierte Kritik am „consensus that oral narrative and the novel have nothing or very little in common" (Fludernik, Monika: Towards a ‚Natural' Narratology, London, New York 1996, S. 39).

109 Vgl. Krämer: Die ‚Rehabilitierung der Stimme', S. 270.

Skaz eingeht.[110] SCHMID legt seinen Beobachtungen mit dem *Skaz* einen durch „mündliche Präsentation des Erzähltextes"[111] gekennzeichneten literarischen

110 Die russische Textsorte des *Skaz* hat wegen der für sie charakteristischen Vermengung von Figurenrede und Erzählerrede die Aufmerksamkeit von Theoretikern erregt, die im Kontext des Russischen Formalismus verortet werden können (vgl. SCHMID: Elemente der Narratologie, S. 170 – 173). EJCHENBAUM lieferte am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts den Anstoß für eine umfangreiche Auseinandersetzung mit der spezifischen medialen Verfasstheit des Erzählens im *Skaz* (vgl. OHME, Andreas: ‚Skaz' und ‚Unreliable Narration', Berlin, Boston 2015 [Narratologia 45], S. 7 – 15). Bemerkenswert ist, dass es EJCHENBAUM bei seinen Überlegungen nicht um die Bestimmung der Textsorte als solche geht, sondern um die spezifische Bedeutung der Mündlichkeit im Kontext des Erzählens: „Nicht der Skaz als solcher ist wichtig, sondern die *Ausrichtung auf das Wort, auf die Intonation, auf die Stimme*, und sei es auch in schriftlicher Transformation" (EJCHENBAUM, Boris: Leskov und die moderne Prosa. In: Texte der russischen Formalisten, Bd 1.: Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa. Hrsg. von Jurij STRIEDTER/Wolf-Dieter STEMPEL/Inge PAULMANN, München 1969 [Theorie der Geschichte der Literatur der schönen Künste 6,1], S. 208 – 243, hier S. 240 [Herv. im Orig.]). Ein ähnlich integratives Verständnis der Relation von mündlichen und schriftlichen Äußerungen zeichnet auch BACHTINS Konzepte der Dialogizität und Vielstimmigkeit aus. BACHTIN verwendet den Begriff der ‚Stimme' bewusst metaphorisch (vgl. BLÖDORN/LANGER: Implikationen eines metaphorischen Stimmenbegriffs; vgl. zur Wirkmächtigkeit von BACHTINS Stimmbegriff: SCHMID, Wolf: Russische Literaturtheorie und internationale Narratologie. In: Geisteswissenschaften in der Offensive. Hamburger Standortbestimmungen. Hrsg. von Jörg DIERKEN/Andreas STUHLMANN, Hamburg 2009, S. 100 – 116) für textuelle Phänomene in erzählenden Texten, vornehmlich im Roman. In *Das Wort im Roman* versteht BACHTIN verschiedene Stimmen als Ausdruck für verschiedene Ideologien, die seines Erachtens im Roman und anderen Prosatexten überblendet bzw. gemischt werden, die „als Ganzes [...] viele Stile, verschiedenartige Reden und verschiedene Stimmen" (BACHTIN, Michail M.: Die Ästhetik des Wortes. Hrsg. u. eingel. von Rainer GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979, S. 156) enthielten. Dabei ist nicht entscheidend, wie bzw. in welcher Form diese Stimmvielfalt zustande kommt: ‚Stimme' bezeichnet bei BACHTIN nicht ausschließlich Äußerungen der Erzählinstanz, sondern wird in einem viel allgemeineren Sinne verstanden. Die Stimmenvielfalt des Romans kann sich aus Äußerungen der Erzählinstanz und von verschiedenen Figuren zusammensetzen, aber auch schon auf kleinerer Ebene wirken. Letztlich versteht BACHTIN jedes Wort als dialogisch, also als Einheit, in der verschiedene Intentionen, Ideologien bzw. Stimmen einander überlagern. Dabei werden die spezifischen medialen Implikationen des Stimmbegriffs sowie die Frage, wie sich diese zur schriftlichen Textualität der Romanliteratur verhält, ausgeblendet. So erscheint es nur folgerichtig, dass BACHTIN mit Blick auf EJCHENBAUMS Überlegungen zum *Skaz* anmerkt, dass es im *Skaz* zunächst um die ideologischen Dimensionen der Überlagerung von Stimmen und erst danach um die spezifische Medialität der mündlichen Rede gehe (vgl. den Hinweis bei SCHMID: Elemente der Narratologie, S. 172 – 173). Während bei BACHTIN ein ideologisches Verständnis überwiegt und die mediale Dimension des Erzählens nicht im Vordergrund steht, wird bei EJCHENBAUM die Frage nach der Medialität relevant. BACHTINS wie auch EJCHENBAUMS Überlegungen sind allerdings beide stark von Vorstellungen geprägt, die Erzählen in Schriftform nicht radikal von mündlichen Äußerungen abrücken.

Texttyp zugrunde. Damit lenkt er den Blick auf die Tatsache, dass Darstellungen des Sprechens den Charakter eines narrativen Diskurses maßgeblich prägen können und literarisches Erzählen nicht nur als mündliches entworfen, sondern sogar ganz auf das Sprechen ausgerichtet bzw. von diesem geprägt sein kann. Damit wird deutlich, dass die ‚heilige Grenze' zwischen Erzählen und Sprechen keinesfalls unumstößlich ist.

Hier möchte die vorliegende Arbeit ansetzen, wobei nicht die mündlich konturierte Erzählrede im Fokus stehen soll, sondern die Figurenrede. Es soll deutlich werden, dass viele Kurzerzählungen des Strickers durch einen ‚kommunikativen Erzählstil' geprägt sind, der durch eine deutlich mimetische Darstellung des innerhalb eines narrativen Diskurses entworfenen Geschehens geprägt ist und darüber hinaus das Sprechen selbst sowie die Form der vorliegenden Äußerungen und die mit ihr verbundenen Bedingungen und Wirkungen thematisiert. So sollen nicht nur als erzählerische Vorgänge zu beschreibende Äußerungen wie die des Protagonisten im *Klugen Knecht*, sondern auch andere Äußerungen von Figuren – insbesondere, wenn sie durch den seriellen Modus zu einem häufigen Element in den Texten werden – als stilbildend für das Erzählen in der Reimpaardichtung des Strickers verstanden werden. Damit kann zum einen Nine Miedemas Hinweis, dass die Formen des erzählten Sprechens in der mittelalterlichen Literatur auch aus Perspektive einer historischen Narratologie in besonderem Maße ernst genommen werden sollten, nachgegangen werden.[112] Zum anderen kann die vorliegende Arbeit so auch einen Beitrag dazu leisten, der etwa von Armin Schulz kritisierten Emphase der Narratologie auf die Ebene des *discours* etwas entgegenzusetzen.[113] Schulz betont zurecht, dass die in Bezug auf moderne narrative Texte bestehende Tendenz, „das Erzählte hinter dem Akt des Erzählens zum Verschwinden zu bringen"[114], kaum auf mittelalterliche Erzählli-

111 Schmid: Elemente der Narratologie, S. 175. Der Akt des Erzählens erscheint in diesem Texttyp als Akt unmittelbaren Sprechens, die Erzählrede fungiert „zugleich als darstellendes Medium und dargestellte Rede" (Schmid: Elemente der Narratologie, S. 175). Die Vorstellung, es handle sich beim *Skaz* um ein Phänomen fingierter Mündlichkeit, findet sich bei Fludernik: Mündliches und schriftliches Erzählen, S. 32.

112 Vgl. Miedema, Nine: Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 35 – 67, hier S. 67. Miedema gibt dabei vor allem einen Überblick über vielfältige Möglichkeiten des Gebrauchs der Figurenrede im mittelalterlichen Erzählen, leitet daraus aber keine weiterführenden Überlegungen für das Verhältnis von Erzählen und Sprechen ab.

113 Vgl. Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin, Boston 2012, S. 164 – 166.

114 Schulz: Erzähltheorie, S. 165.

teratur übertragen werden könne, weil hier immer – auch in den avantgardistischsten Erzählversuchen – die Handlung im Fokus stehe. Folglich müsse ihr auch in der Beschreibung ein wichtiger Platz zuteilwerden. Hier soll dieser Forderung entsprochen werden, indem das Sprechen der Figuren, das in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen eine „privilegierte Handlungsform[]“[115] darstellt, untersucht wird.

Indem sie narrativen Darstellungen des Sprechens im Sinne eines performativen Sprachkonzepts als Handlungen begreift und damit im Erzählen dargestellte Praktiken des Sprechens in den Fokus der Analyse rückt, schließt die vorliegende Arbeit auch an Überlegungen Gert Hübners an. In verschiedenen Arbeiten hat Hübner auf die Relevanz der Dimension der Handlung für vormodernes Erzählen hingewiesen[116] und damit

> einen erheblichen Unterschied zur ‚klassischen‘ strukturalistischen *histoire*-Narratologie [impliziert], die infolge ihrer universalistischen Zielsetzung einerseits keine kategoriale Systemstelle für sinnkonstitutives kulturelles – und damit historisches – Handlungswissen vorsieht und deren Handlungsbegriff sich andererseits auch gar nicht auf Handeln im handlungstheoretischen Sinn bezieht. Die Abstraktion vom Handlungswissen gehört zu den Ursachen ihrer interpretatorischen Schwäche [...]. Der nicht auf dargestelltes Handeln ausgerichtete Handlungsbegriff tritt in mediävistischen Adaptationen des analytischen Verfahrens insbesondere zutage, wenn ‚Erzählschemata‘ wie Brautwerbung, *aventiure*, Protagonistenweg oder Mahrtenehe einen von konkreten Situationsarrangements abstrahierten Sinn zugewiesen bekommen, der in einer Begriffsrelation besteht (exogame vs. endogame Heirat, höfische Ordnung vs. Gewalt etc.). ‚Handlung‘ bedeutet in einer solchen Deutungspraxis lediglich die Veranschaulichung einer Begriffsrelation in einem raumzeitlichen Geschehen. Wenn die Verbindung zwischen Geschehen und Begriffsrelation dann noch raumsemantisch konzipiert wird, bleibt vom dargestellten Handeln nichts weiter übrig als Bewegungen der Figuren auf semantischen Feldern. Die methodische Austreibung des Handelns aus der Handlungsdarstellung unterdrückt jede Aufmerksamkeit für die Details von Handlungssituationen, die dargestelltes Handeln für historische Rezipienten erst sinnhaft machen, ebenso absichtlich wie systematisch durch mit dem Erzählschema begründete Relevanzunterstellungen. [...] In einer praxeologischen Narratologie der *histoire*-Ebene vormoderner Erzählungen müssten dagegen gerade die konkreten Situationsdetails und Akteureigenschaften als konstitutiv für den Sinn des erzählten Handelns gelten.[117]

115 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 234.

116 Vgl. etwa Hübner, Gert: Der künstliche Baum. Poetisches Erzählen im höfischen Roman. In: PBB 136 (2014), S. 1–57; Hübner, Gert: Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 56 (2015), S. 11–54; und Hübner, Gert: Erzähltes Handeln, kulturelles Handlungswissen und ethischer Diskurs. Überlegungen zur Lehrhaftigkeit von Erzählungen. In: Lehren, Lernen und Bilden in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013. Hrsg. von Henrike Lähnemann/Nicola McLelland/Nine Miedema, Tübingen 2017, S. 361–378.

117 Hübner: Historische Narratologie, S. 26–27 (Herv. im Orig.).

Unter dem Stichwort der ‚praxeologischen Narratologie' macht Hübner das konkrete, von Figuren vollzogene und situationsbezogen dargestellte Handeln in Erzähltexten zu einer zentralen historisch-narratologischen Kategorie, wobei es ihm besonders darauf ankommt, das reflexive Moment der Darstellung dieser konkreten Handlungen zu akzentuieren:

> Vormodernes Erzählen im Allgemeinen (einschließlich insbesondere historiographischem) und vormodernes poetisches Erzählen im Besonderen wären in einem praxeologischen Rahmen demnach als Ensembles narrativer Praktiken mit der Funktion zu modellieren, kulturelle Praktiken und das ihnen zugrundeliegende Praxiswissen auf eine Weise zu diskursivieren, die soziales Handeln reflektierbar machte, ohne es begrifflich zu abstrahieren und dabei von seiner zeitlichen Strukturiertheit und Situationsbezogenheit abzulösen. Als kulturelle Praxis vermittelte vormodernes Erzählen zwischen der Singularität konkreten Handelns, der Typisierung von Handlungssituationen und der abstrahierenden Generalisierung von Handlungsregularitäten.[118]

Hübner geht es in seinen Überlegungen nicht in erster Linie um Sprechhandlungen,[119] doch ist sein Ansatz für diese Arbeit in besonderer Weise anschlussfähig, insofern sie versucht, die narrativen Darstellungen sprachlicher Handlungen im Sinne einer Reflexion der Regularitäten kommunikativer Formate zu verstehen, die gerade nicht mit begrifflicher Abstraktion verbunden, sondern sozial und pragmatisch ausgerichtet ist. Das folgende Kapitel versucht, die zentrale Rolle, die der sozialen und pragmatischen Dimension des in den Texten dargestellten Sprechhandelns zukommt, herauszuarbeiten.

2.5 Profiliertes Sprechen: Von der Poetologie zur Pragmatik

Die Beobachtung, dass der Protagonist im *Klugen Knecht*, wie Otfrid Ehrismann betont, als „Double des Erzählers"[120] fungiert, scheint eine poetologische Deutung seiner Äußerungen nahezulegen, doch damit ist die Logik der sprachlichen Äußerung des Knechts in diesem Text noch nicht erschöpfend erfasst. Auch las-

118 Hübner: Der künstliche Baum, S. 471. Vgl. auch Hübner: Erzähltes Handeln, S. 368 – 369.
119 Allerdings sind sprachliche Handlungen ganz selbstverständlich in Hübners Überlegungen integriert. Vgl. etwa die Erwähnung der Überredung Laudines durch Lunete: Hübner: Historische Narratologie, S. 28.
120 Ehrismann, Otfrid: *der tîvel brachte mich ze dir.* Vom Eheleben in Erzählungen des Strickers. In: Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 im Institut für Deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur der Justus Liebig-Universität Gießen. Hrsg. von Xenja von Ertzdorff/Marianne Wynn, Gießen 1984 (Beiträge zur deutschen Philologie 58), S. 25 – 40, hier S. 30.

sen sich daraus keine weitreichenden Schlüsse für andere Kurzerzählungen des Strickers ziehen, denn in diesen erzählen die Figuren nur selten, sehr wohl aber sprechen sie, wie bereits mehrfach betont worden ist, viel. Wie im *Klugen Knecht*, wo der Protagonist nicht nur als Erzähler inszeniert wird, sondern mittels seiner *gevüegen kündikeit* rhetorisch so geschickt agiert, dass er den Betrogenen nicht brüskiert und somit seine soziale Beziehung zu diesem festigen kann, sind die sozialen Aspekte des Sprechens auch in den weiteren im Kontext dieser Arbeit untersuchten Kurzerzählungen von besonderer Relevanz. Die ‚kommunikative Poetik' der Kurzerzählungen des Strickers ist, so soll dieses Kapitel verdeutlichen, eng mit ‚kommunikativen Formaten' verbunden, die innerhalb von sozialen Relationen Handlungscharakter besitzen. Entsprechend stehen die pragmatischen Implikationen der Darstellungen des Sprechens[121] in den Texten im Vordergrund.

Obwohl durch die Rezeption der Studie *The Scandal of the Fabliaux*[122] des Romanisten R. Howard Bloch in der germanistischen Mären- und Novellenforschung seit den 1990er Jahren den sprachlichen Strukturen in Kurzerzählungen verstärkt Aufmerksamkeit zuteilgeworden ist,[123] ist das Sprechen im Sinne eines sozialen Handelns kaum berücksichtigt worden. Arbeiten, die an Bloch anschließen, interessieren sich vor allem für die „Frage nach den Mären als Kunststücken der Erzählung, als Sprachwerken, die ihre eigenen Bedingungen mittransportieren"[124], also für eine poetologisch-selbstreferentielle Perspektive auf die Erzählungen. Blochs Ansatz lässt sich als eine dekonstruktivistische Lesart altfranzösischer Kurzerzählungen beschreiben. Ausgehend von einer „Kritik am Repräsentationsgedanken"[125] versucht er nachzuweisen, dass die Kurzerzählungen die Referenzlosigkeit sprachlicher Zeichen und aufgrund ihrer

121 Vgl. Friedrich, Udo: Topik und Rhetorik. Zu Säkularisierungstendenzen in der Kleinepik des Strickers. In: Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Hrsg. von Susanne Köbele/Bruno Quast, Berlin, Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 87–104, hier S. 103.

122 Vgl. Bloch, Ralph Howard: The Scandal of the Fabliaux, Chicago, London 1986.

123 Vgl. vor allem die Berücksichtigung der Rhetorik bei Rippl, Coralie: Erzählen als Argumentationsspiel. Heinrich Kaufringers Fallkonstruktionen zwischen Rhetorik, Recht und literarischer Stofftradition, Tübingen 2014 (Bibliotheca Germanica 61); und Friedrich: Topik und Rhetorik. Unter genderspezifischer Perspektive ist die Relevanz der Sprache betont worden von Klinger, Judith: Aus der Haut gekritzelt. Zur sexuellen Poetik im ‚Rädlein' Johannes' von Freiberg. In: „Worüber man (noch) nicht reden kann, davon kann die Kunst ein Lied singen." Texte und Lektüren. Beiträge zur Kunst-, Literatur- und Sprachkritik. Hrsg. von Hans-Christian Stillmark/Brigitte Krüger, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 211–226; und Schnyder, Mireille: Schriftkunst und Verführung. Zu Johannes von Freiberg: Das Rädlein. In: DVjs 80 (2006), S. 517–531.

124 Schnyder, Mireille: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 12 (2000), S. 123–134, hier S. 125.

125 Friedrich, Udo: Metaphorik des Spiels und Reflexion des Erzählens bei Heinrich Kaufringer. In: IASL 21 (1996), S. 1–30, hier S. 3 (Anm. 7).

sprachlichen Verfasstheit damit auch ihre eigene Referenzlosigkeit inszenieren und deshalb auf nichts außerhalb ihrer selbst verweisen würden:

> [I]f the fabliaux have any coherence as a generic grouping (and the issue of 'if' is worthy of serious consideration), this unity lies less in single origins, thematics, intention, or form than in the sustained reflection upon literary language writ so large across these rhymed comic tales whose subject, mimetic realism notwithstanding, is the nature of poetry itself.[126]

Indem er ihre Selbstreflexivität und Poetizität betont, verteidigt BLOCH die Erzählungen gegen die Zuschreibung, dass sie aufgrund weltreferentieller Funktionalisierungen „without poetry"[127] seien. BLOCH wendet sich gegen Bemühungen, Fabliaux als naturalistische Literatur zu lesen, durch welche eine historische Alltagswelt besonders realistisch dargestellt werde und setzt dagegen ihren Status als literarische Texte. In seinem Gegenentwurf zum „mimetic realism"[128], der den Fabliaux vielfach zugesprochen worden ist, geht BLOCH von einem Sprach- und Rhetorikkonzept aus, das nicht auf Kommunikationsvorgänge im Sinne einer zwischenmenschlich-pragmatischen Interaktion zielt, sondern semiotisch-textuell ausgerichtet ist: BLOCH interessiert sich für sprachliche Strukturen und ihre Arbitrarität und nimmt abstrakte poetologisch-rhetorische Phänomene, etwa metaphorische und metonymische Logiken und ihre Auswirkungen auf die Textstrukturen, in den Blick. Die pragmatische Dimension des Sprechens und auch der mediale Status der Figurenrede in den Texten spielen keine Rolle, denn BLOCH vertritt ein an konzeptioneller Schriftlichkeit ausgerichtetes Verständnis von Sprache und Rhetorik. BLOCHS Ausführungen sind in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik einerseits als „sophisticated, stimulating, and entertaining"[129] wahrgenommen, andererseits aber aufgrund ihres ahistorischen Ansatzes und seines auf Analogieschlüssen beruhenden Argumentationsverfahrens insbesondere aus germanistischer Perspektive auch kritisiert worden. Die Untersuchung gilt als „ebenso stimulierend wie irritierend"[130]. Kritisch gesehen wurde und wird vor allem, dass BLOCHS Ansatz nicht geeignet sei, „ein historisches Verständnis der Texte zu fördern"[131]. Zudem wurden auch „[d]ie offensichtlich

126 BLOCH: The Scandal of the Fabliaux, S. 19.
127 BLOCH: The Scandal of the Fabliaux, S. 7.
128 BLOCH: The Scandal of the Fabliaux, S. 19.
129 LEVY, Brian J.: Rezension zu: R. Howard Bloch: The Scandal of the Fabliaux. Chicago, London 1986. In: Modern Language Review 83 (1988), S. 187–189, hier S. 189.
130 GIER, Albert: Rezension zu: Charles Muscatine: The Old French Fabliaux. New Haven, London 1986; R. Howard Bloch: The Scandal of the Fabliaux. Chicago, London 1986. In: Zeitschrift für romanische Philologie 104 (1988), S. 150–153, hier S. 153.
131 GIER: Rezension, S. 152 (Herv. im Orig.).

eine breitere Rezeption verhindernden dekonstruktivistischen Beliebigkeiten und ‚metaphorischen' Kurzschlüsse"[132], welche die Studie kennzeichnen, kritisiert. Doch auch wenn immer wieder auf methodische Mängel von Blochs Arbeit hingewiesen wird, ist Timo Reuvekamp-Felbers Beobachtung zuzustimmen, dass

> Arbeiten, die Paradigmen kulturwissenschaftlichen Arbeitens mit einer Untersuchung spezifischer Darstellungsmodi in den Mären zusammenbringen, explizit oder implizit in ihren ‚rhetorischen' Lektüren an Ralph Howard Bloch [...] an[schließen].[133]

Wenngleich etwa kritisiert wird, dass Bloch „bisweilen nicht der Versuchung einer allzu ‚metaphorischen' Lesart"[134] entgehen könne oder problematisiert wird, dass in Blochs Argumentation Beobachtungen auf der Ebene der *histoire* mit textuell-semiotischen Prozessen auf der Ebene des *discours* kurzgeschlossen würden,[135] werden Blochs Überlegungen in verschiedenen Forschungsarbeiten produktiv gemacht und bilden damit eine zentrale Grundlage für jüngere Forschungsbeiträge zur Mären- und Novellenforschung. Auch wenn *The Scandal of the Fabliaux* für die germanistische Mären- und Novellenforschung damit wichtige Akzente gesetzt hat,[136] so hat sich Blochs These, die Erzählungen wären radikal selbstreflexiv und wiesen keine Weltreferenz auf, nicht durchsetzen können. Viele jüngere Forschungsbeiträge betonen, dass sich in mittelalterlichen Kurzerzählungen weltreferentielle und selbstreferentielle Tendenzen bzw. „Exemplarizität und Literarizität keineswegs ausschließen"[137] würden, und mittelalterliches Erzählen grundsätzlich „nicht der Alternative von Funktionalität und Autonomie"[138] folge.

Die Kritik an Blochs Ansatz aufnehmend hat Michael Waltenberger eine neue Perspektive auf die Pragmatik mittelhochdeutscher Kurzerzählungen des

---

132 Grubmüller: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext, S. 14.

133 Reuvekamp-Felber, Timo: Einleitung: Mittelalterliche Novellistik im kulturwissenschaftlichen Kontext. Forschungsstand und Perspektiven der Germanistik. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/T. R.-F./Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. XI–XXXI, hier S. XX (Anm. 27).

134 Friedrich: Metaphorik des Spiels, S. 3.

135 Vgl. Reichlin: Ökonomien des Begehrens, S. 19–20. Auch wenn Reichlin in ihrer Studie grundsätzliche Kritik an Blochs Methode übt, ist sowohl die poetologische Lesart als auch der für ihre Arbeit grundlegende Zusammenhang von Begehren und Erzählen deutlich an Blochs *Scandal of the Fabliaux* angelehnt.

136 Vgl. Reuvekamp-Felber: Einleitung, S. XX (Anm. 27).

137 Reichlin: Ökonomien des Begehrens, S. 18.

138 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 229.

Strickers entwickelt, für die auch die Darstellung von mündlicher Kommunikation in den Texten relevant ist.[139] Er knüpft dabei an die Gattungsdebatte an, die immer wieder um den Gegensatz von Pragmatik im Sinne einer funktionalen Ausrichtung der Texte auf die Vermittlung von Normen einerseits und Literarizität im Sinne einer Autonomie andererseits gekreist ist. WALTENBERGER versucht zu zeigen, dass die Texte genau im Spannungsfeld zwischen didaktisch-funktionaler bzw. pragmatischer Ausrichtung einerseits und einem autonomen Status andererseits angesiedelt sind und dass die Texte mit und an dieser Spannung arbeiten. WALTENBERGERS Überlegungen sind instruktiv, gehen sie doch davon aus, dass die „pragmatische Wirksamkeit"[140] der Texte mit den in sie „eingeprägten Qualitäten und Dispositionen mündlich-unmittelbarer Interaktion"[141] zusammenhängt. Damit wird nahegelegt, dass Pragmatik im Sinne eines konkreten Gebrauchs von Sprache in sozialen Kontexten von grundlegender Bedeutung für den Texttyp ist.

Auf die Relevanz von den „pragmatischen Implikationen der inserierten Reden"[142] in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen hat bereits Udo FRIEDRICH hingewiesen und jüngst zudem nahegelegt, dass die von der Forschung ins Feld geführten Kennzeichen Stricker'schen Erzählens auf den gemeinsamen Nenner der „Handhabung rhetorischer Techniken"[143] gebracht werden könnten. Auch FRIEDRICH verfolgt eine rhetorische Lesart mittelalterlicher Kurzerzählungen, doch ist diese nicht wie bei BLOCH poetologisch ausgerichtet. Dies liegt u. a. daran, dass FRIEDRICH die topischen Werterelationen von „Macht/Reichtum und Weisheit, Recht und Gerechtigkeit, *milte* und Profit, Strafe und Buße, Herrschaft und Dienst"[144], welche die Texte prägen, als „Konkurrenz sozialer Wertesysteme"[145] beschreibt und seine rhetorische Lektüre damit für soziale Dimensionen öffnet.

Auf den Zusammenhang zwischen kommunikativer Interaktion und sozialen Dynamiken in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen hat auch Mireille SCHNYDER in gendertheoretisch ausgerichteten Arbeiten aufmerksam gemacht. Sie zeigt, dass Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern in vielen Kurzerzählungen über rhetorische Fähigkeiten bzw. als sprachliche Ermächtigung weiblicher Fi-

139 Vgl. WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 293.
140 WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 308.
141 WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 307.
142 FRIEDRICH: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 234.
143 FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 103.
144 FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 103.
145 FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 93.

guren thematisiert werden.[146] Dabei betrachtet sie die Sprechhandlungen auf der Figurenebene in den Texten. Auffällig ist allerdings, dass SCHNYDERS Analysen stets poetologisch fokussiert sind.

Hier soll versucht werden, solche Ansätze um eine Perspektive zu erweitern, die im erzählten Sprechen nicht Reflexionen auf das Erzählen sucht, sondern auf das Sprechen selbst, als soziales Phänomen in alltäglichen oder institutionellen Rahmungen mit ihren spezifischen historischen Bedingungen.

Nicht selbstbezügliche und poetologische Sprachstrukturen sollen in den Texten gesucht werden, sondern ihre sozial und pragmatisch ausgerichtete ‚kommunikative Poetik' soll in den Fokus rücken. Mit der Analyse der ‚kommunikativen Formate' Raten, Streiten und religiöse Kommunikation wird der Blick in den Textanalysen auf konkrete Formen der Sprachverwendung gelenkt, die nicht als abstrakte Sprachstrukturen verstanden werden, sondern als konkrete Sprechhandlungen in sozialen Konstellationen erscheinen. Mit ihnen werden die Handlungsdimension, der Gebrauchscharakter und die soziale Funktion der Sprache in den Erzählungen, so soll deutlich werden, profiliert und nicht selten zu einem zentralen Anliegen des Erzählens. Weil es dabei um den perfomativen Akt des Sprechens geht, fußt diese Arbeit auf Annahmen der Sprechakttheorie, die sprachliche Äußerungen als Handlungen versteht.[147] Allerdings stehen hier nicht einzelne Sprechakte und ihre Untersuchung, sondern Sprechhandlungen in einem weiteren Sinne im Fokus: Die hier analysierten ‚kommunikativen Formate' können als Sprechhandlungen verstanden werden, für die verschiedene Sprechakte zu kommunikativen Handlungsfolgen im Rahmen von Gesprächen kombiniert werden. Nicht ein einzelner kommunikativer Akt, sondern diese interaktive Dimension steht hier im Fokus. Auch wenn die hier untersuchten ‚kommunikativen Formate' literarisch inszeniert sind, bilden sprachwissenschaftliche Überlegungen für diese Arbeit eine Basis, um die Relevanz der konkreten und pragmatischen Dimension des Sprechens in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen erfassen zu können, damit an die Stelle der Poetologie die auf dieser kommunikativen Pragmatik gründende Poetik rücken kann.

Die Texte – zumindest die Kurzerzählungen des Strickers – sind, so will diese Arbeit zeigen, nicht in erster Linie durch eine „reflection upon literary lan-

146 Vgl. SCHNYDER: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen; und SCHNYDER, Mireille: Schreibmacht vs. Wortgewalt. Medien im Kampf der Geschlechter. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark CHINCA/Timo REUVEKAMP-FELBER/Christopher YOUNG, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 108–120.

147 Vgl. AUSTIN: Zur Theorie der Sprechakte.

guage“[148] geprägt, sondern sie reflektieren Sprachverwendung vor allem in ihren sozialen Funktionen, die als historische zu verstehen sind. Dass mittelalterliche Kurzerzählungen sich für soziale Zusammenhänge interessieren, lässt sich dabei auch in den personalen Mikrokonstellationen festmachen, die das Handlungsgefüge der Texte vielfach prägen und besonders oft weit verbreitete, aber natürlich historisch zu konturierende soziale Verbindungen wie Ehe, Gefolgschaft oder Freundschaft zugrunde legen.

Mit den untersuchten ‚kommunikativen Formaten‘ Raten, Streiten und religiöses Sprechen werden an Face-to-Face-Kommunikation gebundene alltägliche Interaktionsskripte in den Texten zur Darstellung gebracht. Die Kurzerzählungen des Strickers nehmen dabei Bezug auf außerliterarische Dimensionen der Sprache, doch dass die Texte alltägliches Sprechen inszenieren, soll hier nicht im Sinne des von Bloch zu Recht kritisierten „mimetic realism“[149] gedeutet werden. Berechtigterweise ist durch ihn die „Idee, daß das Märe an die Alltagswelt des Publikums anknüpfe“[150], problematisiert worden und so wird auch hier in den Darstellungen des Sprechens in den Texten nicht nach direkten Reflexen auf eine historische Realität gesucht. Die Darstellungen des Sprechens werden deshalb nicht unabhängig von den spezifischen texttypologischen Mustern betrachtet, welche die Kurzerzählungen ihnen auferlegen. Nichtsdestotrotz werden sowohl die Beziehungsmodelle, welche die Texte ausgestalten, wie auch die Formate kommunikativer Interaktion, die sie darstellen, als historisch konturiert begriffen. So lassen sich die dargestellten Kommunikationsabläufe zugleich als der historischen Alltagswelt entnommen und in den Erzählungen zugespitzt dargestellt[151] begreifen. Ähnlich wie in der Fabel, in der Tiere als sprechend entworfen werden, obwohl sie außerhalb der fiktionalen Entwürfe zur Sprache nicht fähig sind, wobei gerade damit eine besondere Akzentuierung menschlicher Verhaltensweise zustande kommt, erscheint in den Kurzerzählungen des Strickers die Kommunikation zwischen den typenhaft gestalteten Figuren[152] als Modell historischer Kommunikationspragmatiken.

Dass es in den Texten nur bedingt um die Darstellung realistischer Vorgänge geht, aber die Texte die ‚kommunikativen Formate‘ vielfach modellhaft inszenieren, ist gerade ein Kennzeichen des Texttyps. Diese Logik des ‚Anschaulichmachens‘ lässt sich nicht zuletzt auf die Tradition exemplarischen Erzählens

148 Bloch: The Scandal of the Fabliaux, S. 19.
149 Bloch: The Scandal of the Fabliaux, S. 19.
150 Schnyder: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen, S. 123.
151 Vgl. Neumann, Michael: Die fünf Ströme des Erzählens. Eine Anthropologie der Narration, Berlin 2013 (Narratologia 35), S. 476.
152 Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe‘ und Fabliau, S. 173.

zurückzuführen, der die Erzählungen zugerechnet werden können bzw. aus der sie hervorgegangen sind.[153] Es geht in den Kurzerzählungen dementsprechend nicht um eine realistische Darstellung alltäglichen Sprechhandelns, sondern vielmehr darum, diesem zugrundeliegende Logiken und Funktionen in zugespitzter Weise aufzudecken bzw. pointiert herauszustellen. Um dieses beschreiben zu können, wird kein normorientiertes Modell des exemplarisch-pragmatischen Erzählens zugrunde gelegt,[154] sondern auf Gert HÜBNERS differenziertes Verständnis des exemplarisch-pragmatischen Charakters vormodernen Erzählens rekurriert: HÜBNER zufolge geht es dabei, auch wenn dies aus moderner Perspektive anders erscheint, gerade nicht um Vermittlung von Normen, sondern um die Vermittlung von Wissen über die Regularitäten von Handlungen.[155] In Bezug auf die hier untersuchten Sprechhandlungen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen lässt sich daraus ableiten, dass der exemplarisch-pragmatische Charakter der Texte eben darin besteht, Wissen über die Formen, die Einsatzbereiche und die Funktionen spezifischer kommunikativer Formate zu vermitteln.

Auffällig ist, dass die Texte nicht nur ein Modell von einem bestimmten ‚kommunikativen Format' entwerfen, sondern in dem ihnen eigenen seriellen Modus verschiedene Modelle inszenieren. Dabei wird eine Vielfalt an Wirkmöglichkeiten bzw. ein Spektrum von Auswirkungen sprachlichen Handelns im sozialen Miteinander dargestellt: So kann ein Streit etwa wie im *Ehescheidungsgespräch*, in dem das zerstrittene Ehepaar abschließend zum ehelichen Frieden zurückfindet, einen versöhnlichen Ausgang nehmen oder aber wie etwa im *Eigensinnigen Spötter*, wo der Streit zwischen zwei Freunden nur dadurch beendet werden kann, dass der eine den anderen tötet, auch eskalieren. Wie das ‚kommunikative Format' des Streits im Falle dieser beiden Erzählungen werden auch andere ‚kommunikative Formate' in der wiederholten Inszenierung variiert. Gerade indem die kurzen Reimpaartexte des Strickers bestimmte ‚kommunikative Formate' wiederholt inszenieren, können sie diese in variierenden Szenarien durchspielen und aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten. Ein ‚kommunikatives Format' wird so in verschiedenen Konfigurationen bzw. in unterschiedlichen Szenarien vorgeführt und damit nicht als festes Modell, sondern als flexibles Bündel von Möglichkeiten entworfen.

Diese Beobachtung lässt sich in Verbindung mit den alternativen Handlungsverläufen bringen, auf die Hermann BAUSINGER in seiner Arbeit *Bemer-*

---

153 Auf diesen vieldiskutierten Zusammenhang ist in jüngerer Zeit besonders FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, eingegangen.

154 Auch von WALTENBERGER wird die pragmatische Dimension letzlich in Bezug zur Norm gesetzt. Vgl. WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 293.

155 Vgl. HÜBNER: Erzähltes Handeln, S. 368.

kungen zum Schwank und seinen Formtypen im Hinblick auf die für diese Textform charakteristische „Beschreibung sozialer Prozesse“[156] aufmerksam gemacht hat:[157] Bausinger hat zwar strukturalistische Beschreibungsmöglichkeiten für unterschiedliche Handlungsmuster in Schwänken, zu denen auch die Kurzerzählungen des Strickers gerechnet werden können, vorgelegt und sich dabei am Moment der „sozialen Opposition“[158] orientiert, aber durchaus auch ein Bewusstsein dafür gezeigt, dass soziale Beziehungen im schwankhaften Erzählen nicht statisch konzeptualisiert sind. So hat Bausinger verschiedene Verlaufstypen von Schwänken beschrieben und damit darauf aufmerksam gemacht, dass die Darstellungsmöglichkeiten der sozialen Verhältnisse zwischen den Figuren im Schwank durch Variabilität geprägt sind.[159] Bausingers Beobachtung zu den variablen Handlungsverläufen lässt sich in Verbindung mit der hier vertretenen These von der Vielfalt der Wirkmöglichkeiten kommunikativer Interaktion bringen, die in den Kurzerzählungen des Strickers in enger Verbindung mit den variablen Handlungsverläufen steht.

Die Schwankhandlung ist von sozialen Dynamiken bestimmt, und dabei ist das Sprechen, so lässt sich zugespitzt formulieren, für das Schwankpersonal das, was für den Artushelden die Aventiure ist:

> Nicht durch ihre Tapferkeit setzen die Schwank-Helden sich durch, sondern durch ihre Klugheit oder Verschlagenheit. Ihre schärfste Waffe ist denn auch nicht das Schwert, sondern die Zunge.[160]

Rhetorisches Geschick und kluges Sprechhandeln sind in den meisten Kurzerzählungen des Strickers von Bedeutung. Dabei geht es vor allem darum, das Gegenüber zu beeinflussen, indem es überzeugt, überredet, manipuliert, umgestimmt oder gesteuert wird. Die Sprachmacht des Personals in den schwankhaften Erzählungen erweist sich dabei im sozialen Gefüge. Sprechen ist als soziale Interaktion entworfen, die Sprachmacht einer Figur zeigt sich in der Wirksamkeit ihrer Worte in Bezug auf andere Figuren.

Die Kurzerzählungen des Strickers interessieren sich allerdings durchaus nicht nur für gekonnte Sprachverwendung bzw. kommunikatives Geschick wie es

---

156 Bausinger: Bemerkungen zum Schwank, S. 126.

157 Vgl. zur mittelalterlichen Schwankliteratur grundlegend Rupp, Heinz: Schwank und Schwankdichtung in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 31–54 (zuerst in: DU 14 [1962], S. 29–48).

158 Bausinger: Bemerkungen zum Schwank, S. 128.

159 Vgl. Ziegeler, Hans-Joachim: [Art.] Schwank 2. In: RLW, Bd. 3, S. 407–410, hier S. 408.

160 Neumann: Die fünf Ströme des Erzählens, S. 441.

etwa in der *gevüegen kündikeit* des Protagonisten im *Klugen Knecht* deutlich wird. Auch andere Aspekte der Kommunikation spielen in seinen schwankhaften Kurzerzählungen eine Rolle. In wiederholten Ausgestaltungen von ‚kommunikativen Formaten' entfalten sie ein großes Spektrum an Möglichkeiten, das neben dem wirkungsvollen Gebrauch kommunikativer Formate auch deren Scheitern inszeniert. Dabei wird deutlich, dass kommunikative Interaktion soziale Beziehungen nicht nur beeinflussen und formen kann, sondern auch die Macht hat, diese zu destruieren: Im seriellen Modus zeigen die Texte etwa, wie durch Kommunikation das Verhältnis zwischen zwei Parteien – z. B. zwischen Herr und Knecht im *Klugen Knecht* – gefestigt, aber durchaus auch, wie zwischen den beiden Freunden im *Unbelehrbaren Zecher*, wo der eine den anderen vom Alkoholismus abbringen will und durch diesen Bekehrungsversuch die Freundschaft zerstört, zerrüttet werden kann. Neben dem produktiven Einsatz von Kommunikation nehmen die Texte ebenso deren Grenzen und die damit verbundenen dysfunktionalen Dimensionen in den Blick. Als ‚Sprechdichtungen' lassen sich viele kurze Erzähltexte des Strickers nicht nur verstehen, weil sie oftmals durch Figurenrede geprägt sind, sondern auch, weil sie sich für das Sprechen und die damit verbundenen Möglichkeiten interaktionalen Handelns interessieren: Sie entfalten, wie mittels mündlicher Kommunikation soziale Relationen gestiftet, gefestigt, verändert oder auch gelöst werden können. Gerade diese vielfältigen Möglichkeiten, mit Worten zu handeln,[161] so sollen die Textanalysen zeigen, sind charakteristisch für die ‚kommunikative Poetik' der Texte.

161 Vgl. Austin: Zur Theorie der Sprechakte.

3 Beraten. Konsiliarische Kommunikation

3.1 Forschung

3.1.1 Beraten in der mittelalterlichen Kultur und Literatur

Die Beratung ist ein weit verbreitetes Motiv in der vormodernen Erzählliteratur. Dieser Befund mag banal sein, aber gewinnt vor dem Hintergrund, dass das Phänomen der Beratung in den letzten Jahren hauptsächlich im Hinblick auf moderne Beratungsformen in das Blickfeld der Wissenschaften geraten ist[1] und „als eine elementare Signatur der Moderne"[2] angesehen wird, eine gewisse Bedeutung. Die Einschätzung, dass das Beraten ein spezifisch modernes Phänomen darstellt, hängt sicherlich mit dem Zuwachs an beruflich ausgeübten Beratungstätigkeiten in den letzten Jahrzehnten zusammen. Mit der Unternehmensberatung, aber auch Mentoring- oder Coaching-Verfahren, die sich an verschiedene Institutionen, Menschengruppen oder Individuen mit je spezifischem Beratungsbedarf richten können, sind neue Berufsfelder entstanden. Dabei ist die Beratung vor allem für die Gestaltung der Berufstätigkeit und des individuellen Lebens von großer Bedeutung.[3] Beratung ist zu einem probaten Mittel der Bewältigung für die mit der transzendentalen Obdachlosigkeit[4] verbundenen Herausforderungen in Bezug auf berufliche Orientierung, psychische Dynamiken und Formen des Zusammenlebens im Kontext zunehmend komplexer werdender moderner Gesellschaften geworden.[5]

Doch Beratung ist ohne Zweifel auch ein in vormodernen Kulturen weit verbreiteter Handlungsmodus gewesen. So stellt die Beratungsrede (lat. *genus deliberativum*) in der antiken Rhetorik seit Aristoteles eine von drei grundlegenden

---

1 Vgl. Schützeichel, Rainer: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung. In: Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. Hrsg. von R. S./Thomas Brüsemeier, Wiesbaden 2004, S. 273 – 285; und Macho, Thomas: Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung. In: Think Tanks. Die Beratung der Gesellschaft. Hrsg. von Thomas Brandstetter/Claus Pias/Sebastian Vehlken, Zürich, Berlin 2010, S. 59 – 85.

2 Macho, Thomas: Zur Ideengeschichte der Beratung. In: Das Buch von Rat und Tat. Ein Lesebuch aus drei Jahrhunderten. Hrsg. von Gerd Prechtl, München 1999, S. 16 – 31, hier S. 29.

3 Vgl. Schützeichel, Rainer/Thomas Brüsemeier: Einleitung. In: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung. Hrsg. von R. S./T. B., Wiesbaden 2004, S. 7 – 18.

4 Lukács, George: Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin 1920, S. 32.

5 Vgl. Fuchs, Peter/Enrico Mahler: Form und Funktion von Beratung. In: Soziale Systeme 6 (2000), S. 349 – 368.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-004

rhetorischen Redegattungen neben der Gerichtsrede (lat. *genus iudiciale*) und der Festrede (lat. *genus demonstrativum*) dar.[6] Als eine mündliche Interaktionsform und als Form der Gestaltung sozialen Miteinanders ist die Beratung aber auch jenseits eines rhetorisch geprägten und geschulten Gebrauchs ein verbreitetes ‚kommunikatives Format' in allen möglichen sozialen und kulturellen Zusammenhängen. Als ein Interaktionsmodus, der an Face-to-Face-Kommunikation gebunden ist, ist das Beraten gerade nicht an bestimmte Institutionen oder an bestimmte historisch-kulturelle Zusammenhänge gebunden, sondern fast überall und jederzeit in der kommunikativen Interaktion anwendbar.

Bereits im Alten Testament stellt das Beraten einen wichtigen Kommunikationsmodus dar: Der *spiritus consilii* wird hier sogar als göttliche Tugend ausgewiesen[7] und das Ratgeben wird darüber hinaus in unterschiedlicher Weise thematisiert.[8] Das Fehlen von Rat[9] bzw. falscher Rat[10] wird mit dem Abfall vom rechten Glauben assoziiert. Guter und richtiger Rat[11] hingegen wird im Sinne des göttlichen Heilsplans erteilt. Schließlich wird Christus im Neuen Testament selbst zur Ratgeber-Figur.[12] So verwundert es nicht, dass das Ratgeben als diakonische Aufgabe innerhalb der pastoralen Seelsorge eine praktische Tradition ausbildet.[13] Mit dem Pastorat verbindet sich neben der Aufgabe der Verkündigung in der Nachfolge Christi auch die diakonische Funktion des Ratgebens im Hinblick auf die Lebensführung jedes Einzelnen.[14] Aus soziologischer Perspektive hat die christliche Seelsorge eine große Bedeutung für die Entwicklung moderner Beratungsformen, die auf die Optimierung des einzelnen Individuums im Hinblick auf äußere Anforderungen zielen.

Wie in Fragen der christlichen Lebensführung ist das Beraten auch in anderen Zusammenhängen nicht frei von Interessen. Individuen oder Institutionen, die sich beraten lassen, werden von Vorstellungen von und dem Streben nach Optimierung angetrieben, und beratende Instanzen wollen ihrerseits durch unter-

---

6 Vgl. Aristoteles: Rhetorik. Hrsg. u. übers. von Gernot Krapinger. Stuttgart 1999, 1358b–1366a.
7 Vgl. Jes 11,1–2.
8 Vgl. etwa die interessante Ratgeber-Figur Ahithophel (2 Sam 15,11–17,24).
9 Vgl. Dtn 32,28.
10 Vgl. 1 Kön 12.
11 Vgl. Dan 4,23–25 u. Ex 18,14–27.
12 Neben den *praecepta* sind auch die *consilia* für mittelalterliche christliche Lebensentwürfe entscheidend. Vgl. Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, S. 271–272.
13 Zum Zusammenhang von Seelsorge und Beratung vgl. Paris, Rainer: Ratgeben – Struktur und Interaktion. In: Rat geben. Zur Theorie und Analyse des Beratungshandelns. Hrsg. von Michael Niehaus/Wim Peeters, Bielefeld 2014, S. 65–91, hier S. 67 (Anm. 5).
14 Vgl. Steiger, Johann A./Eberhard Hauschildt: [Art.] Seelsorge. In: TRE, Bd. 31, S. 7–54.

schiedliche Interessen wie ökonomischen Gewinn, ideologische Ansichten oder Machtzuwachs motiviert, auf Prozesse in bestimmter Weise Einfluss nehmen. Anders als agonale Kommunikationsverfahren ist konsiliarische Kommunikation jedoch deutlich auf Kooperation ausgerichtet: Eine Beratung zielt – zumindest, wenn keine Täuschungsabsichten zugrunde liegen – nicht auf die Schädigung der beratenen Partei, sondern dient deren Unterstützung. Beratende und beratene Instanz stehen in keinem konkurrierenden oder gegnerischen Verhältnis zueinander, sondern kollaborieren. Konsiliarische Verfahren sind konsensorientiert.[15] Voraussetzung für eine Beratung ist das Vertrauen der beratenen in die beratende Instanz, denn sich beraten zu lassen, dient dazu, das eigene Handeln durch die Unterstützung der ratgebenden Instanz strategisch auszurichten und erfolgreich zu gestalten. Die strategische Dimension des Beratens zeigt sich insbesondere im Kontext politischen Handelns, das bereits seit der Antike ein bevorzugter Diskurs für Beratungsprozesse ist: Beratungen sind wichtige Bestandteile von Herrschaftsausübung in ganz unterschiedlichen politischen Systemen, aber gerade im europäischen Mittelalter erweist sich der Rat als eine zentrale Funktionsstelle für politische Entscheidungsprozesse. Die Historikerin Verena Postel verortet die vielfältigen Formen von Beratung, „die für mittelalterliche Herrschaftsausübung im Rahmen des Lehnswesen, das die vasallistische Beratung zugleich forderte und gewährte, konstitutiv waren“[16], vor dem Hintergrund einer Tradition, die durch den „immensen Stellenwert von Beratung in der Praxis antiker und spätantiker Herrschaftsausübung“[17] gekennzeichnet ist.[18] Lat. *consilium* kann sowohl eine Handlung meinen, als auch eine Institution bzw. ein Gremium bezeichnen.[19] Ähnliches gilt auch für das mittelhochdeutsche Substantiv *rât* und seine Derivate: Sowohl die Person des Ratgebers, als auch der Akt des Ratens und die Beratung bzw. deren Inhalt, der Ratschlag, sowie die „beratende versammlung“[20] können mit *rât* bezeichnet werden. Als Handlungsmodus und als Gremium ist Beratung

15 Aus historischer Perspektive beschreibt dies Althoff, Gerd: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt 2016, S. 15.

16 Vgl. Postel, Verena: Communiter inito consilio. Herrschaft als Beratung. In: Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke. Hrsg. von Martin Kaufhold, Leiden 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), S. 1–25, hier S. 7.

17 Postel: Communiter inito consilio, S. 7.

18 Vgl. Althoff, Gerd: Funktionsweisen der Königsherrschaft im Hochmittelalter. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 63 (2012), S. 536–550; und Krieger, Karl-Friedrich: [Art.] Consilium et auxilium. In: LexMa, Bd. 3, Sp. 162.

19 Vgl. Köbler, Gerhard: [Art.] Consilium. In: LexMa, Bd. 3, Sp. 160.

20 *rât*. In: Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2. Leipzig 1876, Sp. 346–347, hier Sp. 347.

ein zentraler Bestandteil von feudalpolitischen Diskursen im Mittelalter.[21] Die Relevanz von Rat, den Otto BRUNNER vor ungefähr 80 Jahren im Hinblick auf die Doppelformel *consilium et auxilium*[22] als „eine der Grundkategorien mittelalterlicher Ordnung überhaupt"[23] verstanden hat, wird gerade durch jüngere historische Forschungsarbeiten aktualisiert. Diese betonen gegenüber älteren Arbeiten nicht so sehr die agonalen Dynamiken, sondern stärker das konsensuale Moment mittelalterlicher Herrschaftsstrukturen. Dabei ist die mündlich-persönliche Beratung als zentrales Verfahren zur Konsensherstellung, so konstatiert Gerd ALTHOFF, verstärkt in den Blick geraten. ALTHOFF, der in besonderem Maße dazu beigetragen hat, ein Verständnis für historische Beratungsprozesse zu etablieren, das Beratung nicht auf Akklamation beschränkt, sondern vielmehr als Form der politischen Partizipation entwirft,[24] hat auch auf Schwierigkeiten hingewiesen, die sich bei einer Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Beratungsprozessen ergeben: Über die Abläufe von Beratungen, die teilnehmenden Personen sowie „die Möglichkeiten und Grenzen der Austragung von Kontroversen, die Überbrückung von Dissens ist nur sehr wenig bekannt"[25]. Das trifft noch stärker als auf politische Beratungen auf solche Beratungen zu, die in keinem institutionalisierten Kontext stattgefunden haben. Über diese ist kaum etwas bekannt, zugleich aber lässt sich davon ausgehen, dass das ‚kommunikative Format' der Beratung auch in der Vormoderne vielfach gerade auch im nicht-öffentlichen Raum Anwendung gefunden hat. Dass historische Beratungen kaum zu erfassen sind, ist darin begründet, dass sie als persönlich-mündliche Kommunikationsakte in einer Grauzone liegen: Auch wenn sie wichtige politische Entscheidungen formen, indem sie ihnen vorausgehen und sie herbeiführen, haben sie oft einen informellen Status.[26] Dieser lässt sie äußerst selten zu einem Gegenstand der Geschichtsschreibung werden. In einem ganz besonderen Maße gilt diese Unzugänglichkeit für Beratungen jenseits von institutionellen Beratungszusammenhängen.

---

21 Vgl. ALTHOFF, Gerd: Colloquium familiare – colloquium secretum – colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters. In: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990), S. 145–167 (wieder in: ALTHOFF, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, S. 157–184).

22 Vgl. KRIEGER: Consilium et auxilium, Sp. 162.

23 BRUNNER, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. Unveränd. Nachdruck der 5. Aufl., Darmstadt 1990, S. 271–272.

24 Vgl. ALTHOFF: Kontrolle der Macht, S. 14.

25 ALTHOFF: Funktionsweisen der Königsherrschaft, S. 540.

26 Auf die Vertraulichkeit der Beratung verweist ALTHOFF: Kontrolle der Macht, S. 26.

Dem steht die Zugänglichkeit von literarischen Inszenierungen des Beratens in der mittelalterlichen Literatur gegenüber, die von der germanistisch-mediävistischen Forschung bisher noch nicht umfangreich, sondern nur selektiv und unter bestimmten Perspektiven in den Blick genommen worden sind: Beratungsszenen sind vor allem als Grundmuster mittelalterlicher Herrschaftskommunikation in höfischen Erzählformen beachtet worden.[27] Dominant war dabei der Blick auf heldenepische Erzählungen. So bilden Beratungen Jan-Dirk Müller zufolge „Kristallisationspunkte für Handlung und Situationsmuster feudaler Epik"[28]. In der epischen Literatur des Mittelalters hat das Motiv des Rates oft eine einfache Funktion: Wenn etwa eine Herrscherfigur wie Karl der Große seine Lehnsmänner zum Rat zusammenruft, dient dieser meist dazu, funktionierende Herrschaft zu illustrieren. Die Beratung ist dabei kein Modus der Auseinandersetzung, so beschreibt es Müller, denn

> Alternativen zu dem, was einer [...] rät, werden selten erzählt, niemals aber diskursiv erörtert. Und doch kann das, was gesagt werden muß und sich als richtig erweist, nirgends anders gesagt werden als im Rat. Nicht der Inhalt des Rats zählt, sondern daß er in öffentlicher Versammlung erteilt wird.[29]

Die kommunikativen Abläufe des Beratens werden in der Heldenepik, aber auch in der Artusepik, so lässt sich Müllers Beobachtung zusammenfassen, selten detailliert dargestellt, denn Beratung erscheint hier als Motiv, das vor allem der gemeinschaftlichen Absicherung von Herrscherhandeln dient. Der Inhalt und auch die Form des Beratens spielen dabei keine wesentliche Rolle, denn für die legitimatorische Funktionalisierung von Beratung sind differenzierte Darstellungen von Beratungsabläufen nicht erforderlich. Das Beratungsmotiv wird in diesem Kontext topisch verwendet und unterliegt deshalb keinen großen Veränderungen. Dies ist in den mittelhochdeutschen Kurzerzählungen, so soll hier deutlich werden, anders. In der Kurzepik des Strickers werden Beratungen weitaus variantenreicher und differenzierter dargestellt als in der höfischen Epik. Im Modus des seriellen Erzählens werden Beratungen sowie deren Wirkmöglichkeiten und Voraussetzungen in variierenden Konstellationen und Umbesetzungen

---

27 Vgl. Peeters, Joachim M.: Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Nijmegen 1981; und Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategien der Kommunikation. In: Medien der Kommunikation im Mittelalter. Hrsg. von Karl-Heinz Spiess, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63 – 82.

28 Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik. In: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124 – 146, hier S. 124.

29 Müller: Ratgeber, S. 126.

immer wieder anders ausgestaltet und in verschiedenen Kontexten unterschiedlich realisiert. Dabei wird Beratung als spezifische Form der kooperativen Möglichkeit zur Beeinflussung von Menschen entwickelt, die im Kontext der für die Kurzepik des Strickers kennzeichnenden ‚kommunikativen Poetik' als *gevüege* und *kündige* Form ausgestaltet wird, bei der rhetorische Überlegenheit in solidarischer Weise eingesetzt werden kann.

3.1.2 Beraten in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen

Dass verschiedene mittelhochdeutsche Kurzerzählungen von Beratungen erzählen, hat die Forschung bisher wenig interessiert.[30] Die wenigen Ansätze wiederum, die dem Raten in den Texten Beachtung geschenkt haben, haben die damit verbundene kommunikative Dimension nicht in den Vordergrund gestellt:

In Hans-Joachim Ziegelers Arbeit zum *Erzählen im Spätmittelalter*[31] finden sich Ausführungen zum Motiv des Ratschlags. Auf der Basis des ‚Ratschlag-Schemas', das er nach dem Motiv-Index von Antti Aarne und Stith Thompson (AaTh) bestimmt,[32] versucht Ziegeler, Unterschiede zwischen märenhaftem und bispelhaftem Erzählen nachzuvollziehen.[33] Der Vorgang des Ratens wird dabei als motivgebundenes Handlungsschema begriffen, das in verschiedenen Kurzerzählungen in unterschiedlicher Form ausgestaltet wird. Ziegeler unternimmt den Versuch, Kurzerzählungen verschiedenen Typen, in denen sich das Ratschlag-Schema greifen lässt, zuzuordnen und wendet sich vor allem den Texten zu, die diese Typen variieren.[34] Dabei stellt er fest, dass Texte, die das Ratschlag-Schema typgerecht ohne Variationen umsetzen, bispelartig erzählen. Die Erzählungen, die das Schema variierten, wiesen hingegen, so führt er aus, besondere erzählerische Erweiterungen auf, die von ihm als Merkmale märenhaften Erzählens beschrieben werden. So werden Ziegeler zufolge in den Erzählungen, welche das Ratschlag-Schema märenhaft variieren, Erzählsequenzen komplexer organisiert und dadurch würden Sympathien anders gelenkt und Informationen anders vermittelt als in den bispelhaften Erzählungen.[35] Am Beispiel des Ratschlags erläutert Zie-

30 Allerdings weist schon Ragotzky: Das Handlungsmodell der *list*, S. 194 (Anm. 28), beiläufig auf die Bedeutung hin, die *rât* für die Kleinepik des Strickers zukommt.
31 Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter.
32 Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 169.
33 Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 168 – 183.
34 Die drei von Ziegeler in diesem Zusammenhang näher untersuchten Erzählungen stammen vom Stricker. Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 168 – 183.
35 Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 181 – 182.

GELER also exemplarisch, inwiefern durch Mären „[d]er Weg zu Erzählformen, wie sie die Novellen Boccaccios [...] charakterisieren, [...] vorgezeichnet“[36] werde. Darstellungen des Beratens in Kurzerzählungen interessieren ZIEGELER dabei ausschließlich als motivisches Handlungsschema. Es geht ihm nicht darum, nachzuvollziehen, warum Rat zum Gegenstand des Erzählens gemacht wird. Für eine solche Perspektivierung liefert sein Ansatz allerdings eine gute Basis, insofern er verdeutlicht, dass Rat ein Motiv ist, das viele mittelhochdeutsche Kurzerzählungen in unterschiedlicher Form umsetzen.

In Sabine BÖHMS Arbeit[37] stehen in einem kurzen Kapitel die Ratgeber-Figuren in den Kurzerzählungen des Strickers im Mittelpunkt.[38] BÖHMS Hauptanliegen ist es, zu verdeutlichen, dass die Figur des Ratgebers beim Stricker dem „Bereich des Verstandes“[39] zugeordnet sei. Das Ratgeben interessiert BÖHM, weil es eine Form der Thematik des Verstandes und seiner Anwendungen darstellt, die ihr zufolge für die Kleinepik des Strickers von zentraler Bedeutung ist.[40] Sie gibt eine Übersicht über Ratgeber-Figuren in der Kurzepik des Strickers und differenziert diese nach guten und schlechten Ratgebern.[41] Anhand dieser Differenzierung versucht BÖHM, „die Bedeutung eigenen Urteilens im Strickerwerk aufzuzeigen“[42]. Dem Stricker ginge es darum, so fasst sie zusammen, deutlich zu machen, wie mit Rat verfahren werden solle: Man dürfe, so zeige der Stricker, Rat nicht blind vertrauen, aber auch nicht auf Rat verzichten. Man solle Rat hören und dieser solle dann „in seiner Qualität und Angemessenheit beurteilt werden“[43]. Der Bezug des Ratens zur Verstandesthematik, den BÖHM betont, ist im Kontext von Überlegungen angesiedelt, die hervorheben, dass in vielen Texten des Strickers die Themen *list*, Klugheit bzw. *prudentia* akzentuiert würden.[44] Ähnlich wie Hedda RAGOTZKY, die für die Kurzepik des Strickers das Konzept der *kündikeit* stark macht und davon ausgeht, dass damit kluges und normgerechtes Handeln in den Texten zusammengebunden würden, aber den kommunikativen Aspekt der *kündikeit* außer Acht lässt,[45] geht es auch bei BÖHMS Überlegungen zum Ratgeben nicht um die kommunikativen Dimensionen. Ihre Überlegungen eignen sich aber

36 ZIEGELER: Erzählen im Spätmittelalter, S. 180.
37 BÖHM: Der Stricker.
38 Vgl. BÖHM: Der Stricker, S. 81–85.
39 BÖHM: Der Stricker, S. 81.
40 Vgl. BÖHM: Der Stricker, S. 68–80.
41 Vgl. eine Übersicht bei BÖHM: Der Stricker, S. 81–82.
42 BÖHM: Der Stricker, S. 85.
43 BÖHM: Der Stricker, S. 85.
44 Dazu grundlegend: AGRICOLA: Die Prudentia als Anliegen. Die davon geprägte Forschungstendenz fasst zusammen: SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 28.
45 Vgl. Kapitel 1.1.

als Ausgangspunkt, um das in den Texten im Zusammenhang mit Darstellungen des Beratens thematisierte verständige Umgehen mit kommunikativen Verfahren in den Blick zu nehmen. Der Blick wird damit über den Aspekt der Beurteilung eines Rates, der für Böhm zentral ist,[46] hinaus erweitert und auf die Verfahren des Ratens selbst gerichtet. Damit wird das geschickte und listenreiche Verwenden von bzw. das Umgehen mit kommunikativen Strukturen im umfassenden Sinne einer kommunikativen Intelligenz perspektiviert.

Dass die Inszenierungen von Beratungen auf der Handlungsebene bzw. der Ebene der *histoire* in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen jenseits von Ziegelers Ausführungen und Böhms Arbeit wenig Interesse geweckt haben, verwundert kaum. Da durch Hanns Fischer das Interesse der Mären- und Novellenforschung auf den narrativen Vorgang[47] gelenkt worden ist, und die kommunikativen Vorgänge auf der Handlungsebene der Texte seither außerhalb poetologisch und bzw. oder rhetorisch ausgerichteter Überlegungen nicht mehr im Fokus der Forschung stehen, haben auch die Darstellungen von Beratungen auf der Handlungsebene der Erzählungen wenig Aufmerksamkeit erfahren. Mit der Fokussierung auf den narrativen Vorgang hat der Rat, wenn überhaupt, als Äußerungsform der Erzählinstanz auf der Ebene des *discours* Interesse wecken können und ist dabei im Kontext seiner extra-narrativen exemplarisch-lehrhaften Funktion betrachtet worden. Schon seit geraumer Zeit ist bekannt, dass viele Kurzerzählung im Kontext einer *moralisatio* nicht nur „einen Erfahrungsgrundsatz, eine Warnung vor Gefahren oder Torheiten", sondern auch „einen klugen Rat"[48] formulieren können. Allerdings sind die kommunikativen Modi, in denen sich die Erzählinstanzen in Pro- und vor allem Epimythien von mittelhochdeutschen Kurzerzählungen äußern, im Forschungsdiskurs selten differenziert betrachtet worden. Der spezifische Charakter der Äußerungen bzw. die Frage, ob in den zumeist angehängten Erzählerkommentaren geraten, gewarnt oder eine Lehre formuliert wird etc., hat in der Forschung keine Berücksichtigung gefunden. Eine genaue Analyse der Formen und Funktionen der unterschiedlichen Sprechhandlungen, die in den Pro- und Epimythien Verwendung finden, hat wohl deshalb kaum stattgefunden, weil diese, indem sie systematisch dem Konzept der lehrhaften Fazitbildung untergeordnet worden sind,[49] als Bündel aufgefasst bzw. zusammengefasst wurden. Hauptsächlich ging es darum zu klären, inwiefern die

46 Vgl. Böhm: Der Stricker, S. 85.

47 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 74. Vgl. dazu auch Kapitel 2.2.

48 Rasch, Wolfdietrich: Realismus in der Erzählweise deutscher Versnovellen des 13. und 14. Jahrhunderts. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 15–30, hier S. 17.

49 Vgl. Ragotzky: Die Klugheit der Praxis.

Erzählungen durch eine an moralisierende Erzählerkommentare gebundene didaktische Funktionalisierung geprägt sind.[50] Schon Fischer hat im Hinblick auf die in sein Märenkorpus aufgenommenen Erzählungen und die jeweiligen Fazitbildungen bemerkt,

> daß nur ein gewisser Teil dessen, was man landläufig ‚Moralisationen' nennt, diesen Namen wirklich zu Recht trägt, daß nur ein Teil dieser Schlüsse und Einleitungen wirklich der Verlautbarung auf die erzählte Geschichte bezogener moralischer Maximen dient. Der Rest aber besteht aus urteilsfreien konstatierenden (mitunter etwas generalisierenden) Fazits, allgemein-lebenspraktischen Ratschlägen, oft mit Gemeinplatzcharakter, ironisch oder scherzhaft gemeinten Nutzanwendungen und schließlich didaktischen Bemerkungen, die jene eigentümlich intellektualistische Lebenslehre propagieren [...]. In all diesen Fällen [...] scheint mir eine typusgerechte Abwandlung der Moralisierungspraxis geschaffen worden zu sein, die eine Tangierung des [...] Erzählziels vermeidet.[51]

Seither wurden die Äußerungen der Erzählinstanzen mit Blick auf die Frage, welche Kurzerzählungen in welchem Maße durch eine zum Erzählten passende Moral oder aber durch eine „Diskrepanz zwischen normativem Anspruch und Erzählvorgang"[52] gekennzeichnet sind, vielfach diskutiert. Oft waren dabei die Vorstellungen einer zunehmenden historischen Komplexisierung des Erzählens und einer allmählichen Ablösung von der normativen Funktionalisierung grundlegend. So geht Jan-Dirk Müller von einem „schrittweise[n] Abbau exemplarischer Lebenslehre"[53] im Kontext der Gattungsgeschichte des Märe aus. Die Erzählungen des Strickers wurden im Zuge dessen als frühe Vertreter der Textsorte vielfach als besonders normorientiert und auf ein didaktisches Erzählziel hin fokussiert, d. h. als prototypische exemplarisch-lehrhafte Mären,[54] verstanden. Die Gattungsfrage bildete einen zentralen Bezugspunkt für die Diskussion um den Status und die Relevanz der Erzählerkommentare: Ansätze, welche die moralisierende und didaktisierende Funktion der Erzählerkommentare betont haben,[55] haben darin vielfach auch einen Ausweis für ein exemplarisch ausgerichtetes

50 Die umfangreiche Debatte über den Status und die Relevanz der *moralisationes* kann hier nicht umfassend wiedergegeben werden. Zentrale Überlegungen finden sich zusammengefasst etwa bei Millet: Märe mit Moral; Ragotzky: Die Klugheit der Praxis; und Waltenberger: Situation und Sinn.

51 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 107–109.

52 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 231.

53 Müller: Noch einmal: Maere und Novelle, S. 291.

54 Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 113–116.

55 Vgl. Heinzle: Märenbegriff und Novellentheorie.

bzw. pragmatisch gebundenes Erzählen gesehen.[56] Demgegenüber wurde das Argument, dass Erzählung und *moralisatio* in vielen Kurzerzählungen auseinanderfielen bzw. die *moralisatio* lange nicht alle Erzählungen dieser Textsorte kennzeichnete, als Merkmal eines novellenartigen Erzählens in den Texten verstanden.[57] Gegen ein rein pragmatisch-exemplarisches Verständnis der Texte, das gerade auch in den moralisierenden Ratschlägen und Warnungen der Erzählinstanzen gesehen worden ist, wurde in der jüngeren Forschung ihre Literarizität ins Feld geführt.[58] Die Wahrnehmung der mittelhochdeutschen Kurzerzählungen als literarisch anspruchsvolle Texte hat sich inzwischen weitgehend durchsetzen können, allerdings gelten die Stricker-Texte als frühe Formen novellistischen Erzählens in deutscher Sprache dennoch vielfach als literarästhetisch recht anspruchslos,[59] gerade weil ihnen Lehrhaftigkeit unterstellt wird. Dabei wirken teilweise noch immer die Vorstellungen nach, die etwa Klaus Grubmüller formuliert, wenn er das Märe

> ganz in die Nähe jener Gattung [verortet], mit der es überlieferungsgeschichtlich und in einigen Autorœuvres (beim Stricker z. B., bei Boner, beim Schweizer Anonymus) eng verbunden ist und der es auch entstehungsgeschichtliche Anstöße verdanken mag: der Fabel. Ihr ist dies immer zurecht zugeschrieben worden: ihr sogenannter Pragmatismus, die Ausrichtung des Handelns nach der *welt lauf* (so überschreiben viele Handschriften ihre Fabelabschnitte), die stete Empfehlung, sich in dem einzurichten, was die Welt bestimmt – es sei gut oder böse: [...] Es gibt keine Größe in der Fabel, nur bescheidene Klugheit, *gefüegiu kündikeit* – genau so, wie dies seit Hedda Ragotzky [...] das Programmwort für die Mären des Strickers sein soll.[60]

Auf Basis der in der Einleitung entwickelten Lesart der *gevüegen kündikeit* kann diese durchaus nicht nur als Anleitung zu bescheidener Klugheit oder zur Einrichtung im Lauf der Welt, sondern vielmehr als programmatischer Entwurf kommunikativen Geschicks verstanden werden. Mit der Wahrnehmung der Texte

---

56 Vgl. die Kritik an der ungenauen Verwendung des „Exemplarischen" bei Kasten, Ingrid: Erzählen an einer Epochenschwelle. Boccaccio und die deutsche Novellistik im 15. Jahrhundert. In: Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Hrsg. von Walter Haug, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 164–186, hier S. 167.

57 Vgl. Haug: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung.

58 Vgl. Kapitel 2.5. Das sprachlich-poetologische Potential der Texte hat bislang vor allem Schnyder akzentuiert. Vgl. etwa Schnyder: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen, S. 134.

59 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten.

60 Grubmüller, Klaus: Tiere, Bauern, Pfaffen. Typisierung und kritische Distanz in der Kleinepik. In: Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500. Hrsg. von James F. Poag/Thomas C. Fox, Tübingen 1989, S. 35–51, hier S. 39 (Herv. im Orig.).

als ‚Sprechdichtungen', so ließe sich pointieren, rückt die Frage nach der Normierung in den Hintergrund. Damit ergeben sich auch neue Möglichkeiten, die konsiliarische Kommunikation in den kurzen Erzähltexten des Strickers zu perspektivieren. Mit Blick auf die Darstellungen von Beratungsvorgängen auf der Handlungsebene der Texte bzw. der Ebene der *histoire* rückt die Prozesshaftigkeit der konsiliarischen Kommunikation in den Vordergrund, und dabei zeigen sich im Vergleich zu einem autoritativen Rat durch eine Erzählinstanz wesentliche Unterschiede: Während extranarrative Ratschläge in Epimythien oft im Sinne der exemplarisch-lehrhaften Sinngebung funktionalisiert sind, lässt sich an den Beratungsprozessen auf der Handlungsebene der Texte eine andere Tendenz ablesen. Hier kommt es nicht so sehr auf die geratenen Inhalte, sondern stärker auf die Frage an, wie man eigentlich einen Rat erteilen kann und sollte, wie eine Beratung gestaltet sein muss, damit sie wirkt. Der Aspekt der autoritativen Anweisung bzw. Lebensanleitung, der mit vielen extranarrativen Ratschlägen auf der Ebene des *discours* verbunden ist, rückt dabei in den Hintergrund. Stattdessen wird über die Beratung eine kommunikative Pragmatik dargestellt, die nicht auf die bescheidene Akzeptanz des *welt lauf* gerichtet ist, sondern die Möglichkeit verdeutlicht, wie man mit Worten auf seine Mitmenschen und damit auf die Welt Einfluss nehmen kann. Das Beraten wird dabei, so soll sich in den Textanalysen zeigen, als Möglichkeit entworfen, durch *kündikeit* sinnvoll auf andere Menschen ein- und auf Zukünftiges hinzuwirken. Dabei geht es nicht so sehr um eine normative oder funktionale Dimension im Sinne der Lehrhaftigkeit, sondern eher um kommunikative Handlungsmöglichkeiten.

Indem der Fokus von den statischen Belehrungen auf der Ebene des *discours* auf die dynamisch gestalteten Beratungsvorgänge gelenkt wird, die auf der Ebene der Handlung entfaltet werden, ergibt sich die Möglichkeit, den autoritativ-belehrenden Gestus, der den Texten vielfach unterstellt worden ist, zu relativieren: Das Beraten auf der Ebene der *histoire* ist nicht statisch-unidirektional ausgerichtet wie etwa ein Ratschlag im Epimythion, sondern dynamisch-dialogisch orientiert, weil es im Kontext einer Interaktion zwischen Figuren entfaltet wird. In Bezug auf das Beraten gilt in besonderer Weise, was in Kapitel 2.4 bereits aus methodischer Perspektive entfaltet wurde: Der Blick auf die Ebene der *histoire* ermöglicht neue Perspektiven auf die Texte. Durch ihn wird sichtbar, dass Beratung als Prozess zu verstehen ist und über Überzeugungskraft verfügen muss, um zu wirken. Gutes Beraten erfordert rhetorisches Geschick von der beratenden Instanz und das Eingehen auf das beratene Gegenüber. Beraten basiert, so führen die Texte vor, auf Vertrauen, und die Wirksamkeit eines Rates kann nicht erzwungen werden. Indem sie vom Beraten erzählen, entwerfen die Texte ein Konzept der verbalen *kündikeit*, das an geschickte bzw. kluge Kommunikation gebunden ist, die gerade nicht über autoritäre Logiken funktioniert, sondern

Klugheit oder sogar Weisheit[61] sowie das Vertrauen in diese erfordert. Zwar sind – zumindest die erfolgreichen – Ratgeber und Ratgeberinnen in den Erzählungen den von ihnen beratenen Figuren zumeist überlegen, weil sie klüger, weitsichtiger oder weiser sind, aber diese Überlegenheit spielt in vielen Texten eine eher untergeordnete Rolle: Gerade wenn eine erfolgreiche Beratung dargestellt wird, wird der Aspekt des Triumphs, anders als es dem Schwankmuster entspricht,[62] zurückgedrängt und die solidarische Dimension des Beratens betont. Der Erfolg einer Beratung hängt dabei oftmals gerade daran, dass die ratgebende Partei keine Handlungsanweisungen formuliert, sondern mit Weitsicht und Geschick überzeugen kann. In Bezug auf das Beraten zeigt sich so, dass die Poetik der Kurzerzählungen des Strickers gerade nicht in einer Logik allgemein-lebenspraktischer Ratschläge[63] aufgeht, die mit den extranarrativen Äußerungen in Pro- und vor allem Epimythien verbunden sind.

In der Kurzepik des Strickers wird das Beraten in unterschiedlicher Weise dargestellt und dabei werden verschiedene Facetten konsiliarischer Kommunikation herausgearbeitet. Im Modus des seriellen Erzählens akzentuieren einzelne Kurzerzählungen unterschiedliche Aspekte des Beratens, und im Kontext verschiedener Verlaufsformen von Beratungskommunikation werden unterschiedliche Möglichkeiten der *gevüegen* Einflussnahme auf künftiges Verhalten anderer Menschen aufgezeigt. Die Vielfalt der Darstellungen ist mit der vielfältigen Semantik des mittelhochdeutschen Substantivs *rât* verbunden. Aber nicht nur die Polysemie von *rât* macht die Variabilität aus, in der konsiliarische Kommunikation in den Texten zur Darstellung gebracht wird. Auch verschiedene thematische Aspekte lassen sich dafür in Anschlag bringen: Beraten wird in den einzelnen Erzählungen in unterschiedlichen personalen Konstellationen bzw. in unterschiedlichen thematischen *settings* und Konfigurationen. Da das Beraten einen festen Platz im Kontext politischer Kommunikation einnimmt, erstaunt es kaum, dass konsiliarische Kommunikation dabei oftmals in Erzählungen inszeniert wird, die durch eine Herrschaftsthematik geprägt sind bzw. die Beratung einer Herrscherfigur inszenieren. Daneben finden sich andere Konstellationen und thematische Kontexte für die Inszenierung des Beratens. So wird der Aspekt der Zukunftsgerichtetheit des Beratens etwa vor dem Hintergrund von Generationenwechseln ausgestaltet. Zudem wird das Beraten auch im konkreten Kontext des gemeinschaftlichen Zusammenlebens inszeniert, und dabei wird im Gegen-

61 Vgl. Benjamin, Walter: Der Erzähler. In: W. B.: Illuminationen. Frankfurt a. M. 1977, S. 385–410, hier S. 388; und Paris: Ratgeben, S. 88.

62 Zur Beschreibung der Schwankstruktur vgl. Nowakowski: Alternativen der Vergeltung, S. 73–74.

63 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 107–109.

satz zur politischen Einflussnahme die Möglichkeit, auf das Gegenüber im eigenen Interesse einzuwirken, deutlicher fokussiert.

Auch das Scheitern konsiliarischer Einflussnahme und die Kehrseite der Beeinflussung durch Ratgeber – in der zugespitzten Form des Verrats – werden in den Texten durchgespielt, wodurch die Grenzen des ‚kommunikativen Formats' ausgelotet werden können. Hier wird die solidarische Dimension, die das Beratungshandeln aus systematischer Perspektive auszeichnet, konterkariert.

Beratung wird in den Texten nicht nur in verschiedenen Formen, sondern auch in verschiedenen Graden relevant, denn die Darstellung des Beratens wird in unterschiedlichem Maß zum Gegenstand des Erzählens gemacht. Das Beraten kann in einigen Erzählungen eine strukturbildende Funktion aufweisen, aber durchaus auch – analog zu heldenepischen Erzähltraditionen[64] – topisch funktionalisiert sein, also keine handlungstragende Bedeutung haben. Letzteres trifft auf die Inszenierung des Beratens in *Der arme und der reiche König* zu. Da innerhalb der Erzählung nicht das Beratungsgeschehen, sondern ein Streitgespräch im Vordergrund steht, wird die Erzählung nicht in diesem, sondern in Kapitel 4 ausführlich behandelt. Dies gilt auch für weitere Erzählungen, in denen das Beraten – wie etwa im *Erzwungenen Gelübde*, in dem ein Beratungsgeschehen ebenfalls dem ‚kommunikativen Format' des Streits untergeordnet ist – im Vergleich zu anderen ‚Kommunikationsformaten' weniger prominent ist.

Einen Sonderfall der im Folgenden analysierten Erzählungen stellt die Fabel *Der Wolf und sein Sohn* dar, in der Beraten und religiöses Sprechen in enge Verbindung zueinander treten. Ähnlich verhält es sich mit der Erzählung *Der unbelehrbare Zecher*, da hier Beratung und Streit eng verkoppelt sind und sich nicht eindeutig festlegen lässt, welches dieser beiden ‚Kommunikationsformate' die Erzählung stärker prägt.[65] Entsprechend nimmt diese Erzählung auch in der Struktur dieser Arbeit eine Scharnierposition ein: Sie steht an letzter Stelle der Textanalysen und leitet somit zum nächsten Kapitel über, das sich dem Streiten widmet.

---

64 Vgl. Kapitel 3.1.1.

65 Nicht eigens untersucht wird der Text *Die Gäuhühner*, der in exemplarischer Weise darstellt, wie mit falschem Rat umgegangen werden soll. Die Darstellung der Beratung ist dabei nicht auf eine diegetische Handlungslogik gerichtet, sondern allein extradiegetisch funktionalisiert. Der Text inszeniert schlechten Rat, um diesen als ablehnungswürdig zu markieren. Dabei zeigt er kaum Interesse an formalen oder strukturellen Dimensionen konsiliarischer Kommunikation und ist folglich für die Fragestellung dieser Arbeit nicht sonderlich ergiebig.

3.2 Textanalysen

3.2.1 *Der Gevatterin Rat – kündiclîche* Eheberatung: List und *triuwe*

Beratung kann seit der Antike nicht nur in mündlicher, sondern auch in schriftlicher Form stattfinden. Das zeigt sich in der ausgeprägten Geschichte der schriftlichen Beratung, die von Platons VII. Brief[66] über mittelalterliche Fürstenspiegel[67] bis zur modernen Ratgeber-Literatur[68] reicht. Doch anders als Beratung in schriftlicher Form kann ein Ratgeber oder eine Ratgeberin *in persona* nicht nur besonders flexibel und unmittelbar agieren,[69] sondern vor allem in einen Dialog mit denjenigen treten, die beraten werden. Der grundsätzlich dialogische Charakter konsiliarischer Kommunikation[70] kann in der narrativen Darstellung mündlicher Beratung mehr oder weniger ausgeprägt realisiert werden, immer aber agiert mindestens eine Figur als ratgebende Instanz. Mit dieser ist der Vorgang des Beratens gewissermaßen personifiziert. Besonders ausgeprägt ist die Dimension der Personifikation in der Figur der Ratgeberin, die in der auch unter dem Titel *Das Bloch* bekannten Erzählung *Der Gevatterin Rat*[71] Eheleute berät. Die Handlung des Textes wird durch das manipulative Handeln der Ratgeberin-Figur bestimmt, und dabei entsteht eine enge Verbindung zwischen Beratung und dem Handlungsmuster der List.[72] Die Ratgeberin choreographiert ein komplexes Täu-

66 Vgl. Knab, Rainer: Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Hildesheim u. a. 2006 (Spudasmata 110).
67 Vgl. grundlegend: Berges, Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 2). Speziell zum Aspekt des Ratgebens vgl. Grassnick, Ulrike: Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England, Köln, Wien, Weimar 2004 (Europäische Kulturstudien 15).
68 Vgl. Ratgeber. Hrsg. von David Oels/Michael Schikowski, Hannover 2012 (Non Fiktion 7).
69 Diese Einschätzung gilt in Zeiten von *Social Media* nur noch eingeschränkt, da hier auch schriftlicher Austausch – etwa in der Form des Chattens – dialogisch organisiert werden kann.
70 Vgl. Aristoteles, Rhetorik, 1358b. Den grundlegenden Zusammenhang zwischen Beratung und dem Kommunikationstypus Gespräch im Mittelhochdeutschen weist nach: Emmelius, Caroline: Politische Beratung, Zwiegespräch, gesellige Unterhaltung. Zur Wortgeschichte von Gespräch im 15. Jahrhundert. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hrsg. von Gerd Dicke/Manfred Eikelmann/Burkhard Hasebrink, Berlin 2006 (Trends in Medieval Philology 10), S. 107–135.
71 Der Stricker: Der Gevatterin Rat. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ^{2}1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 66–91. Schallenberg liefert eine umfangreiche Interpretation des Textes und arbeitet die Forschung gründlich auf. Vgl. Schallenberg, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen, Berlin 2012 (Deutsche Literatur – Studien und Quellen 7), S. 200–212.
72 Vgl. Ragotzky: Das Handlungsmodell der *list*.

schungsmanöver, um eine Ehefrau vor ihrem Ehemann zu schützen. Dabei erweist sie sich der Ehefrau gegenüber als treu und nutzt das Vertrauen aus, das der Ehemann in sie als Ratgeberin setzt.

Ausgangspunkt der Erzählung ist der unbändige Hass, den der Ehemann seiner Frau grundlos entgegenbringt. Der Ehemann beschimpft und verprügelt seine Frau immer wieder und verletzt sie dabei lebensgefährlich. Er bekundet, nicht abwarten zu können, endlich durch den Tod von ihr geschieden zu werden:

„daz mich got von dir erlœse!“
daz sprach er ze allen zîten.
„wie sol ich des erbîten,
daz uns der tôt scheide?
der doner slahe uns beide!
der tîvel brâhte mich ze dir
und dich sîn muoter her ze mir.“
swenne er si roufte unde sluoc,
des endûhte in niemer genuoc,
unz er si vür tôt ligen liez.
er trat si sêre unde stiez;
des genuogte in vil selten.
sîn vluochen und sîn schelten
diu wâren âne mâze gar. (V. 16 – 29)

„Möge mich Gott nur von dir erlösen!“, sagte er unentwegt. „Wie kann ich warten, bis dass der Tod uns scheide? Möge uns beide doch der Donner töten! Der Teufel hat mich zu dir gebracht und seine Mutter dich zu mir.“ Wie sehr er sie auch verprügelte und schlug, schien es ihm nie auszureichen, wenn er sie nicht leblos am Boden liegen ließ. Er trat und stieß sie heftig, doch das genügte ihm nie. Sein Fluchen und Brüllen waren maßlos.

Ein *gevater* (V. 55) der Ehefrau registriert deren missliche Lage und bietet ihr Hilfe an: Sie könne ihren Mann so gehorsam machen, *daz er iu niemer niht getuot / wan allez, daz iuch dunket guot* (V. 61 – 62; „dass er Euch niemals mehr etwas zufügt, was Ihr nicht für gut erachtet“). Die Ehefrau hat allerdings keine anderen Wünsche, als dass die Gevatterin ihn daran hindern möge, sie weiterhin zu schlagen. Die Ratgeberin bietet daraufhin an, der Ehefrau beizubringen, wie sie das erreichen könne. Sie offeriert damit ihre Dienste als Ratgeberin:

„mîn triuwe diu sî iuwer pfant:
tuot als ich iuch lêre,
er gesleht iuch niemer mêre
und wirt iu dar zuo sô holt,
hæte er des keisers golt,
daz gæbe er iuwerm lîbe
ê denne deheinem wîbe.“

si sprach: „des ger ich niht.
gewinne ode hân ich iht,
des ir ze lône dar umbe gert,
des sît ir alles gewert,
daz ir mirz bringet dar zuo,
daz er sich slahens abetuo.“
si sprach: „sît ringes muotes,
ich ger niht iuwers guotes.
ich wil iu mîne meisterschaft
erzeigen durch der liebe kraft,
die ich iu lange hân getragen.
irn sult an mir niht verzagen.
swaz ich iuch heize tuon, daz tuot.“ (V. 86 – 105)

„Nehmt meine Treue zum Pfand und handelt so, wie ich es Euch lehre, dann wird er Euch nie mehr schlagen und wird Euch zudem so zugetan sein, dass er Euch, wenn er könnte, eher den ganzen kaiserlichen Schatz schenken würde als jeder anderen Frau.“ Sie sagte: „Das möchte ich gar nicht, aber sollte ich etwas erreichen oder bereits besitzen, das Ihr als Lohn wünscht, sollt Ihr das vollständig erhalten, wenn Ihr erreicht, dass er mich nicht mehr schlägt.“ Sie sagte: „Seid frohen Mutes, denn ich wünsche nichts von Eurem Besitz. Ich will Euch um der Macht der Liebe willen, die ich schon so lange für Euch empfinde, meine Kunstfertigkeit vorführen. Vertraut auf mich und tut das, was ich Euch sage.“

Die Konstellation zwischen Ehefrau und Gevatterin ist von *triuwe* (V. 86) und *liebe* (V. 102) bestimmt, und dieses solidarische Verhältnis ist für den weiteren Handlungsverlauf und vor allem das Beratungshandeln grundlegend. Die Gevatterin hilft der Ehefrau mittels eines umfangreichen und listreichen Interventionsszenarios. Dieses besteht darin, den Tod der Ehefrau zu inszenieren, um sie quasi wiederauferstehen zu lassen und Ehemann und Ehefrau unter veränderten Ausgangsbedingungen erneut zusammenzubringen.

Die Ratgeberin informiert zunächst den Ehemann, dass seine Frau im Sterben liege, und dieser freut sich so sehr über diese (erfundene) Nachricht, dass er der Gevatterin einen Lohn für die Botschaft sowie für alle Maßnahmen verspricht, die dazu führen, dass seine Frau so schnell wie möglich unter die Erde kommt. Zudem verzichtet er darauf, seine vermeintlich sterbende Frau nochmals zu sehen oder an ihrer Beerdigung teilzunehmen. Er beauftragt die Gevatterin mit der Organisation der Bestattung. Folglich kann die Gevatterin die Ehefrau mitsamt einiger Wertsachen unbemerkt in ihr Haus holen und eine Bestattung inszenieren: Sie schafft es, den Pfarrer zu bestechen und statt eines Leichnams ein *bloch* (V. 201), d. h. einen Baumstamm, beerdigen zu lassen. Als der Ehemann vom angeblichen Tod seiner Frau erfährt, ist er darüber so glücklich, dass er die Gevatterin reich entlohnen will, sie aber verzichtet darauf und verpflichtet nun den vermeintlichen Witwer, sie als seine Ratgeberin anzuerkennen:

„doch wil ich iuwer hulde
ze botenbrôte gerne hân
und wil iuch des niht erlân,
irn gebet mir iuwer triuwe
und leistet ez âne riuwe:
swenne iuwer muot ze minnen stê,
daz ir ein wîp ze iuwer ê
nâch mînem râte kieset.“ (V. 280 – 287)

„Doch fordere ich als Botenlohn Eure Ergebenheit ein. Dass Ihr mir vertraut und klaglos folgende Bedingung akzeptiert, will ich Euch nicht erlassen: Wann auch immer Eure Gesinnung auf die Minne gerichtet ist, müsst Ihr eine Ehefrau nehmen, zu der ich Euch rate.“

Die Gevatterin verlangt vom Ehemann dessen *triuwe* (V. 283), d. h. sie fordert, dass dieser ihr sein Vertrauen schenkt, indem er ihr die Wahl der zukünftigen Ehefrau überlässt. Der Ehemann lässt sich auf diese Art der Entlohnung ein und schwört, als künftige Ehefrau nur eine zu wählen, zu der ihm die Gevatterin *râte* (V. 287). Während sich die Ratgeberin zwar die *triuwe* des Mannes zusichern lässt, sichert sie ihm – anders als zuvor seiner Ehefrau – ihre *triuwe* nicht zu, und eben dieses Detail ist, so soll im Folgenden deutlich werden, entscheidend für ihr weiteres konsiliarisches Handeln: Die ihr einseitig vom Mann zugesicherte *triuwe* macht es ihr möglich, sich als treue Ratgeberin zu erweisen, indem sie betrügt.

Bereits fünf Wochen nach dem inszenierten Tod seiner Ehefrau wendet sich der vermeintliche Witwer mit dem Wunsch an die Gevatterin, eine neue Frau für ihn zu suchen. Diese verspricht, ihm innerhalb von sechs Tagen eine geeignete Kandidatin vorzustellen. Während der Zeit, die seit der vorgetäuschten Beerdigung vergangen ist, – die Erzählung verknüpft hier geschickt zwei parallele Handlungsstränge – widmet sich die Gevatterin der misshandelten Ehefrau, die sie weiterhin heimlich in ihrer Obhut hat. Die Frau wird in einem Raum, der mit einem weichen Bett ausgestattet und über und über mit Blumen und Gras dekoriert ist, untergebracht. Der ehemals Misshandelten *was sô wol, daz si des jach, / si wære in dem paradîse* (V. 378 – 379; „erging es so gut, dass sie meinte, im Paradies zu sein“). Zu diesem Eindruck trägt neben der Raumausstattung auch die besondere Pflege bei, die der Frau zuteil wird: *ezzen, slâfen unde baden, / daz was ein leben, des si pflac* (V. 364 – 365; „essen, schlafen und baden – daraus bestand ihr Leben“). Die Gevatterin versorgt sie mit *der aller besten spîse* (V. 380). So wird die Frau innerhalb von sechs Wochen so schön, *daz man ein sô schœne wîp / in der gegende niender vant* (V. 390 – 391; „dass man in der gesamten Gegend keine so schöne Frau finden konnte“). Ihre Schönheit wird von einer besonderen Ausstattung gekrönt, denn sie wird von der Gevatterin überaus kostbar eingekleidet: Durch die neue Kleidung wird sie vollkommen umgestaltet und erhält eine neue Identität. Das zuvor misshandelte *wîp* wird als *vrouwe* (V. 434) quasi wiederge-

boren[73] und von der Ratgeberin dem Ehemann als potentielle neue Ehefrau angepriesen.

Bevor der Mann die ‚neue' Frau heimlich treffen darf, wird er von der Ratgeberin darauf eingeschworen, sich ihr gegenüber respektvoll zu verhalten. Sie behauptet, seine besondere Tugendhaftigkeit angepriesen zu haben und verlangt, dass er sich entsprechend verhalten müsse. Die erste Begegnung mit der Frau nimmt den Mann vollkommen ein. Er erkennt nicht, dass er seine eigene Ehefrau trifft, ist geblendet von der Schönheit der angeblich Unbekannten und sieht in ihr seine Heilsbringerin (vgl. V. 469 – 475). Bevor es zu der vom Mann ersehnten sexuellen Begegnung kommen kann, muss dieser der Gevatterin einen Eid schwören, die Heiratskandidatin besser zu behandeln als seine vermeintlich verstorbene Frau. Zudem verlangt sie, dass er durch angemessenes Verhalten die Frau davon überzeugen müsse, ihn wiedersehen zu wollen.[74] Erst nach diesen umfangreichen Absicherungsmaßnahmen darf der Mann die Angebetete erneut heimlich aufsuchen und nun auch die Nacht mit ihr verbringen. Am kommenden Morgen verlangt die Gevatterin von dem Mann, ihr Haus zu verlassen,[75] doch dieser ist zu ergriffen von seiner Geliebten, um dieser Aufforderung nachkommen zu können:

> dô sîn gevater dar quam
> und sprach: „stât ûf, ez ist tac",
> er sprach: „gevater, ich enmac.
> swaz mir dar umbe geschiht,
> ichn kome von dem wîbe niht.
> ichn weiz, waz got genâden habe,
> er hât mir rehte her abe
> ein himelrîche gegeben." (V. 556 – 563)

> Als die Gevatterin kam und sagte: „Steht auf, es ist schon Tag", entgegnete er: „Gevatterin, das kann ich nicht. Was auch immer mir deshalb widerfahren wird, so werde ich doch nicht diese Frau verlassen. Ich weiß nicht, warum sich Gott gnädig zeigt, aber er hat mir hier auf Erden das Himmelreich geschenkt."

Die Erzählinstanz betont nochmals, dass der Ehemann glaubt, *im hæte got an ir gegeben / hie enerde ein himelrîches leben* (V. 591 – 592; „ihm hätte Gott mit ihr hier

73 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 210.
74 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 106 – 107.
75 Die Hinweise der Forschung auf eine Tagelied-Adaption versammelt Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 206 (Anm. 123).

auf Erden ein Leben wie im Himmelreich geschenkt"). Er *verligt* sich bei der Frau[76] und verzehrt in der folgenden Zeit, die er ausschließlich bei ihr verbringt, seinen gesamten Besitz.

In einer genderorientierten Lektüre von *Der Gevatterin Rat* hat Andrea Schallenberg darauf hingewiesen, dass durch die ständische Aufwertung der Ehefrau zur *vrouwe* eine „Umkehrung der Geschlechterhierarchie"[77] erfolge. Diese sei mit der Transformation der Ehefrau verbunden, die sich in einem „dreifache[n] Statuswechsel der Protagonistin von der Ehefrau zur Jungfrau, von der Bäuerin zur Adligen sowie von der literarischen Imagination des *übelen wîbes* hin zum Idealbild der *hêren vrouwen*"[78] realisiert. Schallenberg analysiert, wie die Gevatterin die Ehefrau neu erschafft und wie der Text dafür auf die biblische Schöpfungsgeschichte referiert.[79] Die Frau wird dazu im wahrsten Sinne des Wortes umgestaltet und ersteht als eine Art Heilige wieder auf. Insbesondere das paradiesische *setting* und die Einkleidung mit einem blauen Mantel, einer Insignie Marias, und mit einem duftenden Kräutersäckchen am Gürtel, das an die olfaktorische Wirkung von Heiligen gemahnt, tragen zu diesem Eindruck bei. Die Frau wird von ihrem Mann als Gnadenspenderin (vgl. V. 585) und Himmelreich auf Erden (vgl. V. 592) wahrgenommen. Darin besteht ein deutlicher Kontrast zur anfänglichen Beschimpfung als teuflische Erscheinung (vgl. V. 21–22). Der gewalttätige Ehemann wird zum geradezu religiös anmutenden Verehrer der Ehefrau bekehrt. Als ihn die ausgiebige Verehrung schließlich in existentielle Nöte bringt, weil seine Verehrung sein gesamtes Vermögen aufzehrt, wendet sich der Mann an die Geliebte:

> Dô sprach er zuo dem wîbe:
> „ich muoz bî dînem lîbe
> vor hunger ligen tôt.
> uns enwil nieman ein brôt
> weder lîhen noch geben.
> sol ich verliesen mîn leben,
> daz muoz hie bî dir geschehen.
> ich stirbe, sol ich dich niht sehen." (V. 595–602)

> Nun sagte er zu der Frau: „Ich muss bei dir den Hungerstod sterben. Uns will niemand ein Brot leihen oder schenken. Doch soll ich mein Leben verlieren, muss es hier bei dir geschehen. Ich sterbe, wenn ich dich nicht sehen kann."

76 Die Vergleiche der Forschung mit dem *verligen*-Thematik in Hartmanns von Aue *Erec* verzeichnet Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 206 (Anm. 126 u. 127).
77 Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 211.
78 Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 211.
79 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 209.

Diese Textstelle lässt sich als Wendepunkt verstehen, denn das Verhältnis zwischen den Eheleuten hat sich nachhaltig verkehrt: Wie zuvor die Frau, die aufgrund der Misshandlungen durch ihren Mann vom Tod bedroht war, befindet sich nun der Mann in einer fast aussichtslosen Lage. Die Situation ist dilemmatisch: Sowohl eine Trennung von der Frau als auch die fortgesetzte Verdienstlosigkeit des Mannes erscheinen ihm als lebensbedrohlich. Die schwanktypische Verkehrung der Verhältnisse wird dadurch zugespitzt, dass die Frau ihrem leidenden Verehrer nun ihre wahre Identität als seine Ehefrau kundtut. Dieser fürchtet sogleich, dass er durch das Bekanntwerden der Ereignisse dem Spott seiner Landsleute ausgesetzt sein werde, und versucht dies zu verhindern. Die Geschichte macht jedoch die Runde:

daz mære wart doch in zwelf tagen
durch die gegende getragen
allenthalben in daz lant.
dô man die wârheit bevant,
dô wart er sô ze schalle,
daz die lantliute alle
mit im unmüezic wâren.
in allen sînen jâren
mohte er den spot niht überstreben.
solde er tûsent jâr leben
er wære der liute spot gewesen.
sît liez er daz wîp genesen.
die entorste er schelden noch loben,
man næmez anders vür ein toben.
sus was sîn tumpheit erkant
und was sîn wîsheit geschant. (V. 631–646)

Innerhalb von zwölf Tagen wurde die Geschichte in der ganzen Umgebung bekannt. Als man die Wahrheit vernahm, wurde er so geschmäht, dass alle Leute im Land unnachsichtig mit ihm waren. Während seines gesamten weiteren Lebens konnte er dem Spott nichts entgegensetzen. Auch wenn er tausend Jahre lang gelebt hätte, hätten die Leute noch über ihn gespottet. Seitdem verletzte er die Frau nicht mehr. Er wagte es weder, sie zu schelten, noch sie zu loben. Ansonsten hätte man es für Raserei halten können. Auf diese Weise wurde seine Dummheit offenkundig und seine Weisheit zu Schanden.

Die Umkehrung der Machtverhältnisse, die den Erzählschluss markiert, ist auf die strategische Choreographie der Ratgeberin zurückzuführen. Die heilsgeschichtlich konnotierte Transformation der Frau, die von der Ratgeberin *kündiclîche* (V. 650) – wie es am Ende der Erzählung heißt – hergestellt wird, macht eine Verkehrung des Handlungsvermögens möglich: Während die Frau zunächst durch das gewalttätige Handeln des Ehemannes bedroht ist, ist nun der Ehemann vollkommen handlungsunfähig und vom Tod bedroht. Während der Mann am

Anfang der Erzählung letztlich nur durch die *liute* (V. 9), also die soziale Ahndung einer solchen Handlung, daran gehindert wird, seine Frau tatsächlich zu töten,[80] ist es schließlich die Frau, die den Tod ihres Mannes verhindert, indem sie ihn aus seinem *verligen* erlöst. Die übermäßige Verachtung des Ehemannes für seine Frau wird durch die Gevatterin zur übermäßigen Verehrung verkehrt, und schließlich wird der Verehrer als jemand, der auf eine List hereingefallen ist, zum Verspotteten. Der Spott stellt dabei „nicht nur ein öffentliches Sanktionsmittel, sondern auch ein Korrektivmittel"[81] dar, wie Sebastian Coxon betont. Das Spotten der *lantliute* (V. 636) schützt davor, dass sich die Machtverhältnisse erneut umkehren bzw. ermöglicht eine Fortsetzung des Eheverhältnisses ohne körperliche Gewalt und erhält damit einen ausgeglichenen Zustand zwischen den Eheleuten aufrecht.[82] Auch wenn Walter Haug zufolge in *Der Gevatterin Rat* eine innerliche versöhnliche Lösung des Konflikts fehlt,[83] so endet die Erzählung dennoch mit der Fortführung bzw. dem Erhalt der ehelichen Gemeinschaft. Dieser Ausgleich wird als das Werk der Gevatterin dargestellt. Die *meisterschaft* der Ratgeberin, d. h. ihre Überlegenheit, basiert auf ihrer Funktion als Vertrauensperson: Die Gevatterin sichert sich die *triuwe* des Mannes und kann damit als Ratgeberin des Ehemanns in dessen Interesse agieren, denn tatsächlich verkuppelt sie den Mann mit einer Frau, die der alten in keiner Weise gleicht. Gleichzeitig kann die Gevatterin damit ihre *triuwe* zur bzw. ihre Solidarität mit der Ehefrau erweisen. Der *triuwe* kommt nicht ohne Grund eine Art Scharnierfunktion zu, denn mit ihr kommt ein wesentlicher Aspekt konsiliarischer Kommunikation ins Spiel: „Grundlage für Beratungsprozesse ist das Vertrauen des Ratsuchenden in die Kompetenz und Interesselosigkeit des Ratgebers. Beratungen sind auf Vertrauen angewiesen."[84]

Das Ratgeben ist hier eng ans Listhandeln gebunden: Die Ratgeberin nutzt das Vertrauen des Ehemannes in sie in geschickter Weise aus, um im Sinne der Ehefrau zu agieren. Ihr Listhandeln macht sich das Vertrauen als Voraussetzung

80 Vgl. Schallenberg, die betont: „Keineswegs aus einer moralischen Verpflichtung heraus, sondern nur um der öffentlichen Meinung Genüge zu tun, verzichtet er darauf, sie gänzlich zugrunde zu richten" (Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 201).

81 Coxon, Sebastian: *der werlde spot*. Kollektives Verhöhnen und Verlachen in der Kleinepik des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 102–116, hier S. 115.

82 Hagby spricht von einem „gesellschaftlichen Tod" (Hagby: *Man hat uns fur die warheit … geseit*, S. 64) des Ehemannes durch den Spott. Vgl. auch Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 108.

83 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 23–24. Schon Schieb konstatiert, dass es im letzten Erzählabschnitt vor dem Epimythion zur Entspannung zwischen den Eheleuten komme. Vgl. Schieb: Das Bloch, S. 426.

84 Schützeichel: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung, S. 277.

des Beratens zunutze. Im Gegensatz zur List, die auf Durchsetzung eigener Interessen zielt, ist das Ratgeben, das wird hier bereits deutlich, auf die Interessen einer anderen Partei ausgerichtet. Insofern stellt die kommunikative Logik des Ratens eine Erweiterung der Logik der List dar. Die Logik der Beratung wird durch den *kündiclîchen* Vertrauensmissbrauch der Ratgeberin im Hinblick auf die unmittelbaren Interessen des Ehemanns zwar unterlaufen, doch sie ist nicht ganz gegen die Interessen des Mannes gerichtet. Zwar existiert zwischen Gevatterin und Ehefrau ein solidarisches Verhältnis und die Ratgeberin handelt vornehmlich im Interesse der Frau und verrät dafür das Vertrauen des Mannes, doch erhält auch der Mann durch sie – zumindest beinah – das, was er wünscht: Eine Ehe mit einer (so gut wie) neuen Frau.

Dass der Ehemann dauerhaft zum Gegenstand des Spotts wird, lässt sich im Sinne einer schwankhaften Umkehr der Machtverhältnisse verstehen, aber durchaus auch im Sinne des Beratungserfolgs deuten: Der Spott stabilisiert in gewisser Hinsicht die Beziehung der von der Gevatterin beratenen Eheleute. Insofern lässt er sich als Mittel verstehen, die Beratung zu einem anhaltenden Erfolg zu machen. Ähnlich wie im *Klugen Knecht* zeigt sich Überlegenheit hier in einer Verbindung von listiger Klugheit, kommunikativem Geschick und langfristigem Effekt.

3.2.2 *Der junge Ratgeber* – Kontinuität durch Veränderung: Vertrauen als Bedingung für nachhaltiges Beraten

In *Der junge Ratgeber*[85] wird das persönliche Verhältnis zwischen einem Ratgeber und dem beratenen Gegenüber fokussiert und wie auch in *Der Gevatterin Rat* der Aspekt des Vertrauens akzentuiert. Allerdings handelt es sich hier nicht wie bei dem Text im vorigen Kapitel um eine Ehestandserzählung, sondern das *setting* ist feudalpolitisch konturiert. Die personale Konstellation von Ratgeber und Herrscher erweist sich in der Erzählung als Voraussetzung für ein konsiliarisches Handeln, das auf Veränderungen reagieren und somit die Kontinuität von Herrschaft sichern kann. Der für die Beratungsthematik zunächst vielversprechende Titel, mit dem die Erzählung in zwei von insgesamt drei Handschriften[86] überliefert ist, steht – zumindest auf den ersten Blick – schief zum Inhalt der Erzäh-

85 Der Stricker: Der junge Ratgeber. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. II. Mit einem Anhang: Der Weinschwelg. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen 1967 (Altdeutsche Textbibliothek 68), S. 12–23.

86 Die Überschrift findet sich in den Stricker-Handschriften H und K, nicht aber in der Stricker-Handschrift A.

lung, denn der titelgebende Protagonist agiert hier als Verwalter, erteilt jedoch keine Ratschläge.

Der junge Ratgeber ist eine Rezeption des XXIX. Exempels aus der *Disciplina clericalis* von Petrus Alfonsi.[87] Zwar ist nicht nachzuweisen, in welcher Form der Stricker mit dieser, die Literatur des europäischen Mittelalters außerordentlich prägenden, Exempelsammlung in Berührung gekommen ist, doch schon Klaus Grubmüller hat auf die große Nähe[88] zwischen dem Stricker-Text und dem Exempel aus der *Disciplina clericalis* hingewiesen. Im Vergleich mit der lateinischen Vorlage des Textes wird in der Stricker-Erzählung allerdings ein besonderer Akzent auf das Ratgeben gelegt.[89]

Wie bereits der lateinische Text handelt auch die Stricker-Erzählung von dem Sohn eines alten Ratgebers. Der alte Mann verstirbt und der Sohn wird – gegen den Willen seines Vaters – zu dessen Nachfolger ernannt. Anders als im lateinischen Text wird dieses Ereignis beim Stricker allerdings nicht nur knapp durch einen Erzählerkommentar wiedergegeben, sondern ausgestaltet: Der geschätzte Ratgeber spürt seine Kräfte schwinden und arrangiert ein letztes Treffen mit seinem König. Bei dieser Gelegenheit überlässt er seinem Herrn sein Lehen und die Verantwortung für seinen Sohn. Schließlich erteilt der Alte seinem König einen letzten Rat, der jedoch vom Herrscher abgelehnt wird:

„daz ist mîn jungester rât,
daz ir mîn ampt nieman lât
wan einem man, der wîsheit habe.“
er sprach: „des râtes tuo dich abe.
du hâst sô wol gedienet mir,
und weiz die triuwe dâ ze dir,
daz ichs dînen kinden lônen wil.
dîner tugende ist sô vil:
des muoz dîn sun gerîchet sîn;
der sol mich ergetzen dîn.
an im wirt erniuwet dîn tugent.“
„nein herre, er hât ze grôze jugent“,
sprach der getriuwe râtman,

87 Petrus Alfonsi: De prudenti consiliarii regis filio. In: Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi. Nach allen bek. Hss. hrsg. von Alfons Hilka/Werner Söderhjelm. Heidelberg 1911 (Sammlung mittellateinischer Texte 1), S. 45–47. Die Bearbeitung der Vorlage durch den Stricker zeichnet Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 69–76, nach. Enge Parallelen zwischen der Stricker-Erzählung und dieser lateinischen Vorlage bestätigt auch Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 94–97 u. S. 101–104.

88 Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe‘ und Fabliau, S. 183–184.

89 Vgl. Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 72–73.

„swenne er dâ mit niht enkan,
sô gemachet er mit schulden,
daz er kumt von iuwern hulden.
dâ mit wære er verlorn.
daz ist nu bezzer verborn.“
„nu swîget“, sprach der künic dô,
„weiz got, ich bin sîn vil vrô.“
dâ mit schiet er von dan,
und starp der getriuwe man. (V. 57–78)

„Mein allerletzter Rat ist, dass Ihr mein Amt ausschließlich einem Mann gebt, der über Weisheit verfügt.“ Er sagte: „Sieh von diesem Rat ab. Du hast mir so gut gedient, und ich entgelte dir deine Treue, indem ich deine Kinder belohnen werde. Deine Tugenden sind so groß. Deswegen muss dein Sohn mächtig werden; er soll dich ersetzen. In ihm erneuern sich deine Tugenden.“ „Nein, Herr, er ist noch zu jung“, sagte der treue Ratgeber „wenn er damit nicht umgehen kann, so lässt er es sich zuschulden kommen, dass er Eure Huld verliert. Dann wäre er verloren. Das sollte besser verhindert werden.“ „Nun schweigt“, sagte der König da, „Gott weiß, dass ich froh bin, ihn zu haben.“ Damit verließ ihn der treue Dienstmann und verstarb.

Damit, dass der Sohn seinen Vater bestattet, ist die Vorgeschichte, die der Stricker gegenüber seiner Vorlage stark erweitert hat, abgeschlossen. Für Walter HAUG ist

> offenkundig, dass das Eingangsmotiv, die Warnung des sterbenden Vaters, erzählerisch ins Leere geht. Es fehlt denn auch in der Vorlage [...]. Ob der Stricker die Geschichte nun selbst verdorben hat oder sie einer schon missglückten Vorstufe verdankt, er hat sie jedenfalls schlecht erzählt.[90]

Die Annahme HAUGS, dass die Eingangssequenz ein leeres Motiv darstellt, greift, so soll deutlich werden, zu kurz. Das Beratungsszenario etabliert vielmehr eine grundlegende Spannung: Auf der Handlungsebene stellt sich die Frage, inwiefern das Misstrauen des alten Ratgebers gerechtfertigt ist. Auf einer abstrakteren Ebene verhandelt der Text von diesem Szenario ausgehend zudem die Frage nach der Bedeutung von Vertrauen für das Ratgeben.

Nachdem der König dem Sohn das Amt seines verstorbenen Vaters übertragen hat, verteilt der junge Ratgeber in Anbetracht einer zweijährigen Hungersnot im Land zuerst alle Kornvorräte und schließlich auch den Schatz des Königs an die Untertanen. Dafür wird er beim König angeschwärzt. Als er zur Rede gestellt wird, verteidigt der Angeklagte sein Vorgehen in einer umfangreichen Verteidigungsrede:

90 HAUG: Schlechte Geschichten, S. 17.

er sprach: „herre, nu sagte doch
mîn vater, des gedenke ich noch,
daz ich der wîsheit niht enwielt,
daz ich sô grôz guot behielt.
dâ hân ich ie sît ane gedâht
und hânz den liuten zuobrâht,
die sô grôzer wîsheit waltent,
daz siz iu vil wol behaltent.
[...]
daz lant mac iu gedienen wol,
ez ist guotes unde liute vol.
wæren si vertriben unde tôt,
den ich dâ half ûz der nôt,
sô wære daz lant gar verhert,
swaz ich iu liute hân ernert,
die vrument iu michel mêre
und habet ir grœzer êre,
denne ob daz guot dâ wære
und daz lant der liute lære.
daz lant ist âne liute enwiht.
irn möhtet überwinden niht
die schande und den grôzen schaden,
dâ mit ir wæret geladen,
ob si vor hunger wæren verlorn,
sô müeset ir schatz unde korn
umbe ander liute nu geben.
die hazzeten iemer iuwer leben,
daz ir behieldet iuwern hort
und wândet niht sô grôzen mort.“ (V. 211–256)

Er sagte: „Herr, mein Vater sagte doch, daran muss ich noch immer denken, dass ich nicht über genügend Weisheit verfügte, um so große Besitztümer zu bewahren. Daran habe ich seither immer gedacht und habe den Leuten, die so viel Weisheit besitzen, dass sie ihn sehr gut bewahren werden, den Besitz überlassen. [...] Das Land kann Euch gut dienen, weil es voller Reichtum und Menschen ist. Wenn sie, denen ich aus dem Leid heraushalf, vertrieben und tot wären, wäre das gesamte Land verwüstet. Eure Leute, die ich ernährt habe, die nützen Euch viel mehr, und durch sie habt ihr größere Ehre, als wenn der Besitz da wäre und das Land ohne Leute. Das Land ist ohne Leute nichts wert. Ihr könntet die Schande und den großen Schaden, der auf Euch lasten würde, wenn sie verhungert wären, nicht überwinden. Dann müsstet Ihr den Schatz und das Korn verwenden, um andere Leute zu gewinnen. Die würden Euch immer dafür hassen, dass Ihr Euren Schatz behalten habt und das große Sterben nicht abwendetet.“

Der Sohn referiert hier auf den Rat und die Warnung seines Vaters und führt dessen Befürchtungen als Begründung für seine Entscheidung an, die Vorräte des Königs auszugeben. Die dabei genutzte zirkuläre und wenig durchdacht er-

scheinende Begründung erweist sich als Einstieg in eine rhetorisch ausgefeilte Rede, mittels derer der junge Ratgeber seine *wîsheit*, also gerade jene Eigenschaft, die sein Vater ihm nicht zugetraut hatte, unter Beweis stellt.[91] GRUBMÜLLER versteht die Rede als intradiegetische Erzählung und betont,

> dass mit dieser nachträglich Voraussetzungen aufgeklärt werden, die erst die richtige Interpretation gegebener Situationen durch die handelnden Personen sicherstellen und die bisherige als eine vorläufige, als Verführung durch den bloßen Schein entlarven.[92]

Das Ausgeben der Vorräte erweist sich dabei als nachhaltige Strategie, die langfristig zur Sicherung der Herrschaft beitragen wird. Denn, so argumentiert der junge Ratgeber, ohne Leute wäre das Land nichts wert.[93] Auf diese Weise kann der junge Ratgeber „den Verdacht der Verschwendung durch das Darlegen seiner tatsächlichen Handlungsweise (V. 219 – 267) ausräumen“[94].

Die Argumentation des jungen Ratgebers ist so überzeugend, dass der König alle Vorwürfe gegen ihn für ungültig erklärt, seine Weisheit offiziell bestätigt und ihm sein Vertrauen ausspricht:

> „du wirst noch wîser, solt du leben.
> du solt behalden unde geben
> mîn guot als ein gewaltic man.
> swer wol ze rehte geben kan,
> der kan ouch wol ze rehte sparn.
> du kanst si beidiu wol bewarn
> mîn êre und mîn hulde.“ (V. 273 – 279)

> „Du wirst, wenn du weiterleben darfst, noch weiser werden. Du sollst als mächtiger Mann meinen Besitz in deiner Obhut haben und verteilen. Wer auf diese Weise richtig geben kann, der kann auch auf richtige Weise sparen. Du kannst für meine Ehre und meine Huld Sorge tragen.“

Damit stellt sich nicht nur das Misstrauen des Vaters als unbegründet dar, sondern es zeigt sich auch, dass der König einen weisen Nachfolger für den alten Ratgeber gefunden und damit genau dessen Rat entsprechend gehandelt hat. Und das, obwohl er ihn zuvor abgewiesen hatte. Etwas genauer gesagt: Der erste Teil des Rates – einen weisen Nachfolger zu finden – wird vom König umgesetzt,

---

91 Den Aspekt der Weisheit betont auch RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 138 – 139. Vgl. den Hinweis auf die umfangreichen, aber wenig im schwankhaften Modus von Rede und Gegenrede angelegten Redepartien im *Jungen Ratgeber* bei: STRASSER: Vornovellistisches Erzählen, S. 57 – 58.
92 GRUBMÜLLER: Schein und Sein, S. 247.
93 Zu Wertrelationen in Kurzerzählungen vgl. REICHLIN: Ökonomien des Begehrens.
94 GRUBMÜLLER: Schein und Sein, S. 247.

gerade weil er den zweiten Teil des Rates – bloß nicht den Sohn zum Nachfolger zu machen – nicht befolgt.

Diese Konfiguration liegt jenseits einer binären Logik der Umsetzung von Ratschlägen, die Peter FUCHS und Enrico MAHLER folgendermaßen beschreiben:

> Mit der Beratung schnurrt der Bereich des zukünftig Möglichen auf eine Binarität zusammen: Entweder man hat rat-entsprechend gehandelt oder nicht. Eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen, denn das Ergreifen irgendeiner beliebigen Option ist Negation des ursprünglichen Rates.[95]

In *Der junge Ratgeber* kommt eine dritte Option zum Tragen. Abweisen und Annehmen eines Rates werden hier nicht als gegensätzliche Mechanismen wirksam, sondern sind funktional verknüpft. Darin zeigt sich eine Analogie mit der genealogischen Konstellation, welche die Erzählung ausgestaltet. Auch Vater und Sohn werden, obwohl sie jeweils ganz unterschiedliche Formen des Ratgebens repräsentieren, funktional verknüpft.

Der Vater verfährt als Ratgeber sparsam und risikoarm. Der Sohn agiert anders, indem er die Vorräte seines Königs verteilt. Während der Vater im gewöhnlichen Sinne als Ratgeber inszeniert wird, indem er mittels einer Figurenrede einen Rat erteilt, tritt der Sohn nicht als Ratgeber im kommunikativen Sinne auf. Allerdings kann sein Handeln vor dem Hintergrund der historischen Semantik von *rât* dennoch als Ratgeben verstanden werden. Das mittelhochdeutsche Substantiv *rât* weist neben der Bedeutung von Beratung oder Ratsversammlung auch die Bedeutung „für- und vorsorge; zurüstung, vorrat, nahrungsmittel“[96] auf. Das ‚Rat-Geben‘ wird vom Sohn hier nicht sprachlich, wohl aber ganz konkret als Geben vom Vorrat ausgeführt.[97] Die Sparsamkeit des Vaters ermöglicht es dem Sohn, die angesparten Vorräte aufzubrauchen und damit die Herrschaft des Königs zu sichern. Es zeigt sich, dass der Sohn – wie vom König von Beginn an vorhergesehen – die *tugent* des Vaters *erniuwet* (V. 67). Im *Jungen Ratgeber* ergänzen sich Sparsamkeit und Geberqualität damit ebenso wie das Befolgen und Ablehnen eines Rates. Auch Veränderung und Kontinuität gehen in der Erzählung Hand in Hand: Die Ernennung des Sohnes zum Ratgeber lässt sich vor einem feudal-genealogischen Übertragungsmodell als Vertrauen des Königs in die Fähigkeiten des alten Ratgebers verstehen. Die *triuwe* des alten Ratgebers wird mit

95 FUCHS/MAHLER: Form und Funktion von Beratung, S. 357.

96 Vgl. *rât*. In: LEXER: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Sp. 346–347.

97 RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 137–140, betont die Bedeutung von *guot* für diese Erzählung. FRIEDRICH verweist auf die Relevanz der „Logik der Gabe“ (FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 101) in diesem Text.

dem Vertrauen des Königs in dessen Sohn vergolten. Das Vertrauen des Königs in den jungen Ratgeber wird gegenüber dem Misstrauen des alten Ratgebers und der Missgunst der *bœsen nîdære* (V. 152), die den jungen Ratgeber anschwärzen, in Stellung gebracht. Im Epimythion[98] wird die Richtigkeit der Entscheidung des Königs für den jungen Ratgeber und gegen diejenigen, die ihn angefeindet haben, betont:

> swelch herre solche untugent hât,
> daz er durch der lôsære rât
> die biderben verliuset
> und guot durch valsch verkiuset,
> der ist got noch rehten liuten guot. (V. 295 – 299)

> Welcher Herr auch immer solche Untugenden besitzt, dass er durch den Rat von Schmeichlern die Unbescholtenen verliert und das Richtige für das Falsche verschmäht, der ist weder Gott noch guten Menschen lieb.

Die Semantik von *guot* (V. 299), die in der Erzählung zuvor vor allem in Bezug auf den ökonomischen Bereich bezogen war, wird nun ins Ethische erweitert. Dabei wird zu Misstrauen gegen den falschen Rat von Schmeichlern geraten. Zugleich wird im *Jungen Ratgeber* aber Vertrauen als Voraussetzung für ein funktionales Verhältnis zwischen Ratgeber und Beratenem vorgeführt und als fruchtbares Mittel gegen kontingente Ereignisse inszeniert, die etwa in Form einer anhaltenden Hungersnot die Herrschaft destabilisieren könnten.

Der auf die Zukunft gerichtete Charakter konsiliarischer Kommunikation setzt Beratung in ein komplexes Verhältnis zur Kontingenz. Schon Aristoteles führt aus, dass ein beratender Redner über

> Vorteile oder Übel [...] spricht, [...] die entweder eintreten können oder auch nicht. Über nichts, was aus Notwendigkeit besteht oder bestehen wird, oder nichts, was nicht besteht oder eintritt, wird es eine Beratung geben.[99]

Beratung hat die Funktion, zukünftige Ereignisse und damit verbundene Risiken handhabbar zu machen.[100] Der Prozess des Beratens setzt Kontingenz also voraus. Peter Fuchs und Enrico Mahler betonen aber,

---

98 Vgl. die genaue Analyse des Epimythions bei Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 116 – 117.

99 Aristoteles, Rhetorik 1359b. Vgl. Fuchs, Peter: Die magische Welt der Beratung. In: Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. Hrsg. von Rainer Schützeichel/Thomas Brüsemeier, Wiesbaden 2004, S. 239 – 257, hier S. 247.

100 Vgl. Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 239.

> dass das Schema der Beratung die Idee einer absolut kontingenten Welt ausschließt. [...]. Die Welt muss Anhaltspunkte (Massstäbe) für richtiges, passendes, angemessenes Verhalten bieten. Sie darf kontingent sein im Sinne von Alternativität, bezogen auf zukünftiges Handeln, sie darf aber nicht komplett kontingent (zum Beispiel chaotisch) sein im Sinne einer völligen Gleichgültigkeit dessen, was geschieht. Beratung (als Schema) kann nur verstanden werden, wenn die Kontingenz sonstiger Weltverhältnisse als prinzipiell einschränkbar, regelbar, optimierbar, und eine fatalistische Welteinschätzung demgegenüber als nicht-plausibel erscheint.[101]

Beratung steht als Handlungsschema also im Spannungsfeld der Vorstellung von einer grundsätzlichen Bewältigbarkeit zukünftiger Ereignisse und der Alternativität zukünftiger Handlungsvarianten.

Die Unabsehbarkeit der Ereignisse und das damit verbundene Risiko wird in *Der junge Ratgeber* mit der konsiliarisch produktiven Verbindung der Topoi von vorsorgendem Alter und risikofreudiger Jugend zusammengeführt. Aufgrund der damit verbundenen unterschiedlichen Formen der Beratung kann den veränderten Bedingungen begegnet werden. Gerade deshalb bleibt die Kontinuität der Herrschaft trotz kontingenter Ereignisse gewahrt. Beratung muss – das verkörpern die unterschiedlichen Ratgeber-Modelle, die Vater und Sohn vertreten, – keinem festen Schema folgen, um Risiken zu minimieren. Vielmehr wird deutlich, dass durch Vertrauen unterschiedliche konsiliarische Strategien ermöglicht werden und gerade dadurch Problemen adäquat begegnet werden kann. Im *Jungen Ratgeber* zielt die Verbindung von anhaltendem Vertrauen und flexibler Beratung auf die Stabilisierung von Herrschaft. Das Zulassen unterschiedlicher konsiliarischer Strategien erweist sich für den Herrscher im *Jungen Ratgeber* als besonders nachhaltig. Der Text ruft das herrschaftsgefährdende Potential bzw. das Risiko falscher Beratungen auf. Dabei wird im *Jungen Ratgeber* die Möglichkeit akzentuiert, dass besonders riskant erscheinendes Handeln von Ratgebern besonders nachhaltig wirksam sein und zur Herrschaftssicherung durch Kontingenzreduktion beitragen kann. Die Erzählung illustriert vor dem Hintergrund des Gegensatzes von Alter und Jugend allerdings nicht die für den Rat charakteristische „‚Lockerung' und Neujustierung der Perspektive des Empfängers"[102] eines Ratschlags, denn die Perspektive des Königs als beratene Partei wird nicht neu justiert, sondern bestätigt: Sein Vertrauen zahlt sich aus.

Die Änderungen, welche die Stricker-Erzählung gegenüber der Version von Petrus Alfonsi kennzeichnen, zielen Grubmüller zufolge darauf, „das Risiko in

101 Fuchs/Mahler: Form und Funktion von Beratung, S. 360. Vgl. auch Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 246.

102 Paris: Ratgeben, S. 76.

den Handlungen des jungen Ratgebers zu steigern und die Kühnheit seiner Tat herauszuheben“[103]. So kann sich im Modus des Risikos das in ihn gesetzte Vertrauen ganz besonders beweisen. Auffällig ist darüber hinaus, dass dem Handeln des jungen Ratgebers in der mittelhochdeutschen Erzählung, anders als bei Petrus Alfonsi, kein christliches Motiv zugrunde gelegt wird.[104] In der *Disciplina clericalis* wird das Handeln des jungen Mannes im Zusammenhang mit der Rahmenerzählung als Exempel für Nächstenliebe und Jenseitsvorsorge ausgelegt.[105] Dieser Aspekt, der das Risiko der Handlungen durch den Jenseitsbezug, das Vertrauen in göttliche Rechtsprechung, abmildert, bleibt beim Stricker ausgespart. Folglich liegt der Akzent hier ganz auf dem Verhältnis von Beratung, Risiko und Vertrauen im Diesseits.

3.2.3 *Der wunderbare Stein* – Magisches Vermitteln: Die wundersame Wirksamkeit des Beratens

Die unter dem Titel *Der wunderbare Stein*[106] bekannte Erzählung ist in zwei von insgesamt vier Handschriften unmittelbar dem *Jungen Ratgeber* vorangestellt[107] und mit der Überschrift *Ditz ist von einem Ratgebere / ein vil hubsches mere* überliefert. Der Text wurde bisher von der Forschung wenig berücksich-

103 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 104.

104 Vgl. Günthart, Romy: Mären als Exempla. Zum Kontext der sogenannten ‚Strickermären‘. In: ABäG 37 (1993), S. 113–129, hier S. 121–122.

105 *Auditis sermonibus patris filius inquit: Iuuenis iste sapienter egit et magne specimen bonitatis in se futurum indicauit. Et fecit sicut philosophus filio suo precepit dicens: Fili, vende hoc seculum pro futuro et utrumque lucraberis* (Petrus Alfonsi: De prudenti consiliarii regis filio. In: Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi, S. 46–47; „Als er die Erzählung des Vaters gehört hatte, sagte der Sohn: ‚Jener Jüngling hat durch Weisheit gezeigt, dass er in der Zukunft ein großes Beispiel für die Nächstenliebe sein wird. Und er hat gehandelt, wie es ein Weiser seinen Sohn mit diesen Worten gelehrt hat: Sohn, verkaufe dieses Leben für das zukünftige und du wirst in beiden gewinnen.‘“).

106 Der Stricker: Der wunderbare Stein. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. III,2: Gedicht Nr. 72–104. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1975 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 III,2), S. 324–332. In den Hss. H und K ist *Der wunderbare Stein* zusammen mit *Der arme und der reiche König* (vgl. die Analyse in Kapitel 4.2.4) überliefert. Dies ist kaum verwunderlich, denn beide Texte fokussieren wenig nachhaltiges Herrschaftshandeln und dessen Korrektur und auch im *Armen und reichen König* spielt dabei das Beraten, wenn auch untergeordnet, eine Rolle.

107 Es handelt sich um die Handschriften H und K. *Der wunderbare Stein:* H 157, K 149 und *Der junge Ratgeber:* H 158, K 150.

tigt.[108] Dies mag darin begründet sein, dass Hanns Fischer ihn als einen Grenzfall zwischen Märe und Bispel definiert[109] und die Erzählung wohl aufgrund der ihr damit zugesprochenen gattungsspezifischen Uneindeutigkeit nur einmal ediert worden ist.

Wie *Der junge Ratgeber* thematisiert auch *Der wunderbare Stein* einen Generationenwechsel und damit eine zentrale Problemstelle im genealogisch organisierten Gefüge der Feudalgesellschaft. In den beiden Erzählungen wird dies jedoch ganz unterschiedlich ausgeformt. Während im *Jungen Ratgeber* das Ratgeberamt vom Vater auf den Sohn vererbt wird, wird im *Wunderbaren Stein* von einer Herrschaftsnachfolge erzählt. Das Ratgeben dient dabei, ähnlich wie im *Jungen Ratgeber*, der Herrschaftssicherung, doch hier ist die Regentschaft nicht durch äußere Faktoren wie etwa eine Hungersnot bedroht, sondern durch die Unfähigkeit des Herrschers selbst, gewissermaßen von innen heraus. Die Herrschaftskontinuität ist darauf angewiesen, dass der Ratgeber das Verhalten seines Herrschers beeinflussen kann. Dies ist allerdings kein einfaches Unterfangen.

Ein guter Ratgeber besitzt im Hinblick auf den Gegenstand der Beratung einen Wissensvorsprung gegenüber der beratenen Partei. In feudalpolitischen Kontexten kann die besondere Kompetenz des Ratgebers jedoch zum Risiko werden, wenn sie in Konkurrenz zum Charisma des Herrschers zu treten droht.[110] Dies kann vor allem dann geschehen, wenn sich die Beratung nicht auf äußere Ereignisse und den Umgang mit diesen richtet, sondern die Herrschaftsausübung selbst zum Objekt der Beratung wird, d. h. wenn sich die Beratung nach innen richtet.

Ein guter Herrscher, wie er etwa im *Jungen Ratgeber* vorgestellt wird, kann den Wissensvorsprung eines Ratgebers als eigenen Vorteil verstehen und nutzen. Ein schlechter Herrscher stellt Berater allerdings vor ein Dilemma. Um die Stabilität der Herrschaft eines schlechten Herrschers zu gewährleisten, bedarf es nämlich

---

108 Ragotzky und Witthöft widmen dem Text jedoch jeweils ein Kapitel: Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 117–121; und Witthöft, Christiane: Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters, Darmstadt 2004 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), S. 267–287.

109 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 76–77. Kritik an dieser Einordnung des *Wunderbaren Steins* übt Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 90–91 (Anm. 14). Strasser hingegen gliedert den Text erneut aus dem Märenkorpus aus. Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 69.

110 Für die Gegenwart mag der Hinweis, dass Ratschläge „[i]n der Machtrichtung von unten nach oben [...] sehr selten [sind]“ (Paris: Ratgeben, S. 80 [Anm. 32]) stimmen, aber mit Blick auf die feudalen Beratungsgremien im europäischen Mittelalter ist diese Aussage nicht zutreffend, denn in diesem Kontext ist die Beratung eines Herrschers durch Gefolgsleute gerade die Regel.

konsiliarischer Einwirkung. Zugleich muss aber der Eindruck verhindert werden, dass der Herrscher auf Beratung angewiesen ist, um seine Position und Funktion aufrechtzuerhalten. Die Beratung muss die Herrschaft beeinflussen und ihren Einfluss zugleich verbergen können.

Diese Problemstellung wird im *Wunderbaren Stein* narrativ ausgestaltet. Dabei entwickelt der Text ein Szenario, bei dem das konsiliarische Dilemma für Ratgeber, Herrscher und Untertanen gleichermaßen produktiv gewendet wird, indem zwei Maßnahmen greifen:

Zum einen findet das Beraten unter vier Augen und damit im Geheimen statt,[111] und zum anderen tritt die Beratung nicht als Beratung hervor. Das Beratungshandeln wird verschleiert, indem es an eine Listlogik gebunden wird. Dies funktioniert folgendermaßen:

Der Sohn, der in der Erzählung seinem Vater als König nachfolgt, erweist sich – im Gegensatz zu seinem Vorgänger – als ein wenig begabter Herrscher. Er bringt seine Untertanen gegen sich auf, weil er weder die geltenden Regeln des sozialen Umgangs einhält – er grüßt niemals –, noch seiner Herrscherpflicht nachkommt, indem er Recht spricht:

> er wolde niemen gru(e)zen
> noch deheinen kumber bu(e)zen.
> des wart in sinem lande
> sin laster und sin schande
> in churzen ziten also groz,
> daz sin alle die verdroz,
> die in horten und sahen.
> die begunden in so versmahen,
> daz vor im an der strazen
> die geburen stille sazzen.
> darumbe zurnder sere.
> do taten sis noch mere. (V. 19 – 30)

> Er wollte niemanden grüßen, noch irgendwelches Unrecht bestrafen. Dadurch wurden in kürzester Zeit in seinem Land sein Laster und seine Schande so bekannt, dass alle, die ihn hörten oder sahen, seiner überdrüssig wurden. Die Bewohner des Landes verschmähten ihn so sehr, dass sie still sitzen blieben, wenn sie ihn auf der Straße trafen. Deshalb wurde er sehr zornig. Sie aber verstärkten dieses Verhalten.

Die Situation zwischen König und Untertanen droht zu eskalieren. Die Herrschaftsfortführung ist gefährdet. Weil der junge Herrscher nicht dazu in der Lage

111 Zur Relevanz von vertraulichen Beratungen an mittelalterlichen Höfen vgl. Althoff: Colloquium familiare.

ist, die Krise zu beenden und noch nicht einmal den Grund dafür – nämlich sein Fehlverhalten – erkennen kann, fragt er einen weisen alten Mann um Rat.

Weil die Planung zukünftiger Ereignisse auf Erfahrungen aus der Vergangenheit angewiesen ist, wird große Lebenserfahrung in Form eines hohen Lebensalters in der gesamten europäischen Kulturgeschichte „als die ‚natürliche' Qualifikation eines erfolgreichen Beraters angesehen"[112]. Das hohe Lebensalter eines Beraters gilt als Ausweis von Erfahrung, die wiederum als besondere konsiliarische Kompetenz verstanden wird und Vertrauenswürdigkeit signalisiert, da auf die Vergangenheit zurückgeblickt werden muss, um aus zurückliegenden Erfahrungen zu erschließen, welche Handlungsoptionen besonders erfolgversprechend für die Zukunft sind.[113]

Anders als im *Jungen Ratgeber*, wo mit der Erwartung, ein junger Mensch könne noch kein guter Ratgeber sein, gebrochen wird, ist die konsiliarische Alterstopik im *Wunderbaren Stein* ungebrochen: Der junge König lässt sich von einem alten Ratgeber beraten und dessen Beratungsstrategie erweist sich als sehr erfolgreich. Der Herrscher möchte zunächst in Erfahrung bringen, woher die Abneigung gegen ihn rührt. Der Ratgeber bleibt ihm jedoch eine Antwort schuldig und erfindet stattdessen eine Geschichte, die erklärt, warum der Vater des jungen Herrschers großes Ansehen bei seinen Untertanen genossen habe. Dieser habe, so fabuliert der Ratgeber, zeitlebens einen wunderbaren Stein am Hut getragen, dessen Sichtbarkeit allein dazu geführt habe, dass er von allen in Ehren gehalten wurde. Der nun folgende Ratschlag bezüglich des Steins kann kaum verwundern:

„nu lat mich des geniezen,
daz iwerm vater min rat
vil diche wol geholfen hat,
und setzet in uf iweren hu(o)t!
er ist wol vierstunt als gu(o)t,
als ich iu davon han geseit.
daz ist min rat, daz ir in treit.
er machet iuch salich und wert.
ich gæbe in iu, swenne irs gert." (V. 56–64)

„Nun lasst mich daraus Nutzen ziehen, dass mein Rat Eurem Vater sehr oft geholfen hat, und setzt ihn [den Stein, N. N.] an Euren Hut. Er ist noch viermal besser als ich Euch bereits verraten habe. Dass Ihr ihn tragt, das ist mein Rat. Er wird Euch zu Glück und Wertschätzung verhelfen. Ich würde ihn Euch geben, wenn Ihr das verlangt."

112 Macho: Zur Ideengeschichte der Beratung, S. 17.
113 Vgl. Fuchs/Mahler: Form und Funktion von Beratung, S. 356.

Für die Rezipienten bestehen an keinem Punkt Zweifel daran, dass die Erzählung des Ratgebers unwahr und Teil einer List ist, der junge König aber glaubt dem Ratgeber. Die Strategie geht auf, und die Lüge entfaltet die vom Ratgeber beabsichtigte Wirkung. Der König möchte unbedingt in den Besitz des wunderbaren Steins gelangen, und der Ratgeber veranlasst, dass ein angemessen wunderwirksam aussehender Stein gefasst und auf einen Hut appliziert wird.

Der König erhält die Kopfbedeckung und will deren versprochene Wirkung sogleich erproben. Indem der Ratgeber dem König dazu rät, seinen Kopf zu senken, um die Wirkung ins Werk zu setzen, sorgt er dafür, dass diese tatsächlich eintritt. Die Untertanen interpretieren den gesenkten Kopf ihres Königs, anders als von diesem intendiert, als Gruß. Die vom König unbeabsichtigt Gegrüßten glauben an das göttliche Wunder einer *conversio* ihres bisher stets unfreundlichen Herrschers, und der König interpretiert seinerseits die ihm nun freundlich zugewandten Untertanen als Zeichen der Wirksamkeit des Steines.[114]

Nachdem so eine erste Annäherung zwischen den Parteien erreicht ist, bringt der Ratgeber den König dazu, seiner Pflicht zur Rechtsprechung nachzukommen. Auch dabei wird der Stein eingesetzt, indem seine Wirksamkeit an den Akt des Rechtsprechens gebunden wird:

„herre“, sprach er sacehant,
„geruchet ir des steines iht,
so verlieset im sin tugende niht!
er ist nie so tugenthaft,
irn verwurchet im sin chraft,
swenne ir im sin reht versaget.
swer iu den gewalt chlaget,
den im ein ander man hat getan,
ders in zerehte solt erlan,
als ist ez umbe den stein gwant,
wrchet ir daz niht cehant,
so lit des steines chraft tot,
und chomet ir in also groze not,
daz iuch die lute erslu(e)gen,
e si iu daz vertru(e)gen,
daz ir ir herre woldet wesen.“
[...]
der kunich sprac: „so wis mir bi!
swas des steines reht si,
da hilf mir flizechlichen zu(o),
daz ich im also daz tu(o),
daz er sin tugent behalte!“

114 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 119.

„vil gern“, sprach der alte.
sus brahte der wise
den kunic zesolhem prise,
daz er wol rihte und gab
und chom mit eren in sin grap. (V. 122–150)

„Herr“, sagte er umgehend, „wenn Ihr von dem Stein etwas begehrt, so verderbt nicht seine Tugenden! Er ist nicht so tugendhaft, dass Ihr ihm nicht die Kraft rauben könntet, wenn Ihr ihm sein Recht verweigern würdet. Wer auch immer vor Euch über eine Gewalttätigkeit klagt, die ein anderer Mensch ihm zugefügt hat, obwohl er es ihm von Rechts wegen erlassen haben sollte, dann ist es folgendermaßen um den Stein bestellt: Wenn Ihr das nicht sogleich bestraft, dann wird die Macht des Steins ersterben, und Ihr kommt in solch große Nöte, dass die Leute Euch eher erschlagen würden als zu erdulden, dass Ihr ihr Herr sein wolltet.“ [...] Der König antwortete: „Also unterweise mich! Bring’ mir nur sorgfältig bei, wie ich dem Stein gerecht werde, dass ich ihn so behandeln kann, dass er seine Tugend bewahrt!“ „Sehr gerne“, sagte der Alte. Auf diese Art verhalf der Weise dem König zu solcher Anerkennung, dass er gut Recht sprach und freigebig war und schließlich ehrenvoll begraben wurde.

Der Ratgeber gibt vor, dass die Wirkung des Steins an die Erfüllung eines ihm eigenen Rechts gebunden sei. Indem er dieses dem Herrscher glaubhaft vermittelt, wird er zum Mediator zwischen König und Untertanen. Im Stein wird dabei der abstrakte Vorgang der Rechtsprechung konkretisiert und dem ahnungslosen Herrscher nahegebracht. Das Ergebnis ist die Konfliktlösung zwischen Herrscher und Untertanen. Hedda Ragotzky hat angemerkt, dass der Ratgeber „dem König die Dialektik von Souveränität und Angewiesensein als Strukturprinzip funktionierender Herrschaft vor Augen“[115] stelle. Allerdings übersieht sie dabei, darauf hat bereits Christiane Witthöft hingewiesen,[116] dass in der Erzählung an keiner Stelle thematisiert wird, dass der Herrscher die Strategie des Ratgebers durchschaut. Für ihn wird die eigentliche Funktion des Steins nicht verständlich und er nimmt die Herrscherpflicht zur Rechtsprechung somit auch nicht aus Einsicht in ethische Anforderungen wahr, sondern um die vermeintliche Wirkung des Steins zu erhalten.

Im Epimythion wird der Aspekt der Rechtsprechung eschatologisch perspektiviert:

swelch ritter ein christen si,
wil er der helle werden fri,
so muz er triwe an den began,
die vor im zereht suln stan.

115 Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 120.
116 Vgl. den interessanten Hinweis zur „sozialen Magie“ nach Pierre Bourdieu bei Witthöft: Ritual und Text, S. 247.

swie er daz reht hie tichtet,
also wirt uber in gerihtet. (V. 171–176)

Welcher Ritter ein Christ sein und der Hölle entgehen will, der muss seine Treue an denen erweisen, über die er richten muss. Wie er hier Recht spricht, so wird auch über ihn gerichtet werden.

Die institutionalisierte Rechtsprechung durch den Herrscher bildet in der Erzählung zunächst eine Leerstelle, die durch das geschickte Handeln der Ratgeberfigur gefüllt wird. Dass hier durch eine Beratungsrede der Mangel an Rechtsprechung korrigiert wird, ist sicherlich kein Zufall, da Beratungsrede und Gerichtsrede zu den klassischen rhetorischen Redegattungen gehören[117] und somit verschiedene Modi eines gemeinsamen Kontexts darstellen. Die schon von Aristoteles beschriebene Ausrichtung der Beratung auf die Zukunft[118] wird im *Wunderbaren Stein* als listiges Handeln und performative Strategie realisiert, um eine Rechtsprechung zu ermöglichen. Im Epimythion wird das Rechtsprechen, das Aristoteles zufolge auf die Vergangenheit gerichtet ist,[119] als Element der Jenseitsvorsorge markiert und gewinnt damit für den Richter selbst eine auf die Zukunft gerichtete Funktion. Das zukünftige Szenario, auf das sie gerichtet ist, ist das Jüngste Gericht. Mit diesem Szenario der letztgültigen göttlichen Rechtsprechung wird die vorgetäuschte Wunderwirksamkeit des Steins durch die Heilswirksamkeit des Rechtsprechens in gewisser Weise legitimiert. So erscheint der Ratgeber nicht nur als Mediator zwischen Herrscher und Untertanen, sondern auch als Heilsvermittler.

Der Text ist allerdings zusätzlich zu dieser Logik dadurch geprägt, dass der König an den wunderwirksamen Gegenstand glaubt, die Rezipienten aber präsentiert bekommen, dass dieser Wunderglaube nur auf der List des Ratgebers beruht. Der Stein kann in Folge der Strategie des indirekten Beratens die wunderbare Wirkung entfalten, die ihm vom Ratgeber zugesprochen worden ist.

Der Ratgeber im *Wunderbaren Stein* erinnert an den Protagonisten in Strickers *Pfaffen Amis*, der durch Listhandeln Wunder wirkt.[120] Anders als bei Amis, der Listen anwendet, um Geld zu erwirtschaften und seine *milte* zu erweisen,[121] zielt

117 Vgl. Klausnitzer, Ralf: Gattungsforschung und Gattungstheorie. In: Handbuch Literarische Rhetorik. Hrsg. von Rüdiger Zymner, Berlin, Boston 2015 (Handbücher Rhetorik 5), S. 121–147, hier S. 122.

118 Vgl. Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 247.

119 Aristoteles, Rhetorik, 1359b.

120 Vgl. Kapitel 5.2.6.

121 Vgl. Strohschneider, Peter: Kippfiguren. Erzählmuster des Schwankromans und ökonomische Kulturmuster in Strickers ‚Amis'. In: Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Be-

das Handeln des Ratgebers im *Wunderbaren Stein* allerdings auf Herrschaftssicherung und deren Verbesserung. Durch das Epimythion erhält die listenreiche Beratung zwar letztlich eine heilslogische Dimensionierung, doch daneben rückt der Text auch die phatische Dimension der Kommunikation im Sinne Bronislaw K. Malinowskis in den Vordergrund:[122] Die Rechtsprechung dient dem Erhalt und der Verbesserung der Gemeinschaft von Herrscher und Untertanen, doch zugleich erscheint sie als rein formales Verfahren. Das listige Beratungshandeln zielt darauf, diese Form der „Legitimation durch Verfahren"[123] hervorzubringen. Eine Unterweisung oder Belehrung des Herrschers in juristischen Belangen bleibt vollkommen ausgeblendet. Die kommunikative List des Ratgebers scheint im *Wunderbaren Stein* somit in den Dienst einer formalistischen Herrschaftsausübung gestellt, die ethische Aspekte der Herrschaft ignoriert. Dass der Herrscher Recht spricht, ist wichtig, wie der Herrscher dieses tut, spielt offenbar keine Rolle.

Im Anschluss an Rainer Warning[124] verweist Witthöft in ihrer Untersuchung des *Wunderbaren Steins* auf die Eigenschaft literarischer Texte, in Form der doppelten Inszenierung „zugleich Aussagegehalt und Wirkungsweise"[125] von Handlungen thematisieren zu können. Aus ritualtheoretischer Perspektive betont sie, dass im *Wunderbaren Stein* das Ritual des Grußes durch eine solche doppelte Inszenierung geprägt sei, bei der deutlich werde, wie und nach welchen Mechanismen ein solches Ritual funktioniere und zugleich das Funktionieren bzw. der ungestörte Ablauf des Rituals dargestellt werde.[126] Diese Beobachtung lässt sich auch auf die Darstellung kommunikativer Abläufe im *Wunderbaren Stein* übertragen. Auf der Handlungsebene, also in der erzählten Welt, funktioniert die Beratung. Dabei bleibt für die beratene Instanz unklar, welche Mechanismen greifen, und dies ist gerade essentiell für die Wirksamkeit der Beratungsstrategie. Für die Rezipienten wird das ‚Wie' des konsiliarischen Handelns, die Beratungsstrategie bzw. das listige Vorgehen des Beraters hingegen offengelegt. Die Manipulation wird aufgedeckt und damit gerade die Macht des Ratgebers akzentuiert.

---

gründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs 64), S. 163 – 190.

122 Vgl. Malinowski: Das Problem der Bedeutung, S. 348 – 351.

123 Vgl. Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. ^{2}1989.

124 Vgl. Warning, Rainer: Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter Henrich/Wolfgang Iser, München 1983 (Poetik und Hermeneutik 10), S. 183 – 206.

125 Vgl. Witthöft: Ritual und Text, S. 286.

126 Vgl. Witthöft: Ritual und Text, S. 286.

Wie auch in *Der Gevatterin Rat*, wo die ratgebende Figur ähnlich manipulativ agiert wie der Ratgeber im *Wunderbaren Stein*,[127] erweist sich das Vertrauen in den Ratgeber insofern als gerechtfertigt, als er dem König gegenüber solidarisch handelt. Zugleich aber erweist sich das konsiliarische als manipulatives Handeln und das Vertrauen des Herrschers als Leichtgläubigkeit. Der Text bietet so zwei Perspektiven auf das Beraten an: Neben der Perspektive des Herrschers, für den die Prozesse undurchsichtig bleiben und für dessen Wahrnehmung somit vor allem die Erfolge der Beratung und deren Wirksamkeit im Vordergrund stehen, etabliert der Text eine Perspektive, die das manipulative Element der Beratung akzentuiert und damit auch die marionettenhafte Form der Herrschaftsausübung hervortreibt. Das Vertrauen des Königs ist in Bezug auf das Beraten funktional, aber auch Ausweis eines grundsätzlichen Mangels. Inwiefern die damit verbundene kritische Dimensionierung durch die eschatologische Perspektivierung im Epimythion tendenziell verdeckt wird, ist schwierig zu beantworten. Im Epimythion klingt zumindest an, dass es nicht nur darauf ankommt, dass ein Herrscher der Pflicht zur Rechtsprechung in formaler Hinsicht nachkommt, sondern auch darauf, wie Recht gesprochen wird. Ob sich die *triwe* (V. 173), die ein Herrscher bei der Rechtsprechung erweisen soll, nicht von derjenigen, die der leichtgläubige König seinem Ratgeber entgegenbringt, grundlegend unterscheiden müsste, wird aber nicht thematisiert.

3.2.4 *Der Wolf und sein Sohn* – Verrat und Judaskuss: Verkehrung konsiliarischer Logiken

Die Erzählung *Der Wolf und sein Sohn*[128] ist aufgrund des rein tierischen Personals unverkennbar eine Fabel, wird aber von Klaus Grubmüller wegen ihrer komplexen Struktur als „Tiermäre“[129] und von Ute Schwab als „Tierbispel“ aufgefasst.[130] Der Text setzt sich aus zwei Teilen zusammen.[131] Der erste Handlungsteil

127 Vgl. Kapitel 3.2.1.

128 Der Stricker: Der Wolf und sein Sohn. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. III,1: Gedicht Nr. 41–71. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1975 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 III,1), S. 36–46.

129 Grubmüller, Klaus: Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der äsopischen Fabel im Mittelalter, München 1977 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 56), S. 42.

130 Vgl. Schwab, Ute: Einleitung. In: Der Stricker: Tierbispel. 3. durchges. Aufl. Hrsg. von U. S., Tübingen 1983 (Altdeutsche Textbibliothek 54), S. VII-XXII. Zur Bispelhaftigkeit vgl. auch Ziegler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 127.

131 Teil I: V. 1–67, Teil II: V. 68–158. Vgl. González: Die Figur des *lupus poenitens*, S. 164.

ist in verschiedenen Versionen und Sprachen bekannt, aber eine konkrete Vorlage für die Version des Strickers auszumachen, ist bislang nicht gelungen.[132] Der zweite Teil der Erzählung findet sich nämlich nur beim Stricker und Vorlagen dafür sind nicht bekannt.[133] Emilio González hat herausgearbeitet, dass wesentliche Strukturmerkmale bzw. „konstitutive Bauelemente"[134] der Erzählung von der Erzähltradition des *lupus poenitens* bzw. *lupus monachus* beeinflusst sind. Dabei handelt es sich um Erzählungen, in denen ein Wolf bekehrt wird und teilweise sogar ein Leben als Mönch führt, jedoch in seine wölfische Natur zurückfällt. Die Logik der missglückenden *conversio* wird in *Der Wolf und sein Sohn* aufgegriffen. Ein Spezifikum des Stricker-Textes stellt nach Maryvonne Hagby die Ausarbeitung des Dialogs zwischen den Protagonisten des Textes, einem Wolfsvater und seinem Sohn dar.[135] Den Wölfen werde Hagby zufolge das „Vokabular der Gläubigen"[136] in den Mund gelegt. Dieses stehe, so betont González, letztlich allerdings – ganz in der Tradition des *lupus poenitens* – „im Dienste der parodistischen Verkehrung des *confessio*- und *conversio*-Schemas"[137]. Denn obwohl die Wölfe das Vokabular der *conversio* beherrschen, handeln sie nicht bußfertig, sondern ihrer Wolfsnatur gemäß.

Die Kommunikation der Wölfe ist nicht nur durch religiöses Sprechen geprägt, sondern auch durch das Format der Beratung. Im Sinne der Schwanklogik von ‚Schlag und Gegenschlag' wird in der Erzählung die *conversio* erst vollzogen und dann quasi ‚zurückgedreht',[138] und im Zusammenhang damit steht auch die Inszenierung der Beratung: Diese wird zunächst vom Wolfsvater im Sinne der *conversio* genutzt, dann jedoch missbraucht. Der Rat wird zum Verrat. Damit korrespondiert auch die religiöse Dimension des Textes, denn die Handlung kulminiert in der Ermordung des Wolfsohns durch seinen Vater, die sich in einer Konstellation ereignet, die an den Verrat des Judas gemahnt.[139]

Der Wolf bittet seinen Sohn zunächst um Rat in einer Sache, die ihn sehr bedrücke:

---

132 Vgl. Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 140 – 147; Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 148 – 149; und González: Die Figur des *lupus poenitens*, S. 164.

133 Vgl. Dicke, Gerd/Klaus Grubmüller: Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 55), S. 683 – 686.

134 González: Die Figur des *lupus poenitens*, S. 164.

135 Vgl. Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 143 – 144. Darauf verweist auch González: Die Figur des *lupus poenitens*, S. 165.

136 Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 144.

137 González: Die Figur des *lupus poenitens*, S. 171.

138 Vgl. die ähnliche Logik im *Durstigen Einsiedel* in Kapitel 5.2.3.

139 Vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 39.

„ich han so grozzen ungemach,
der mir an min herce gat.
des hete ich gern dinen rat
umbe ein heimlichiu not.
diu ist noch grozzer denne tot.
ich han mit armer liute schaden
sunden vil uf mich geladen
noch mer danne ein michel teil
und han daz ewige unheil
miner sæle gechouffet;
diu muz iemer sin besouffet
in dem ewigen abgrunde,
ich engebuzze min sunde.
des han ich grozze riwe,
diu sol ouch iemer niwe
mit guten werchen schinen.
ich wil den lip minen
vor deheiner buzze sparn.
ich will also in harn scharn,
daz got an der riwe
wol schowe mine triwe.“ (V. 2–22)

„Ich trage eine große Last, die mein Herz bedrückt. Darum würde ich gerne für mein verborgenes Leid deinen Rat hören. Das ist noch ärger als der Tod. Ich habe durch die Schädigung armer Menschen viele schwere Sünden begangen und damit die ewige Verdammnis meiner Seele erworben. Die ist für immer in den ewigen Abgrund versenkt, wenn ich meine Sünden nicht büße. Deshalb verspüre ich große Reue, das soll sich stets in neuen Bußtaten zeigen. Ich will meinem Körper keine Art der Buße ersparen. Ich will ihn in Schmerzen scheren, damit Gott in meiner Reue meine Treue erkennen kann.“

Der Sohn bestätigt, dass das, was sein Vater anspreche, auch ihn belaste. Da der Vater jedoch der Ältere sei, wolle er in dieser Sache seinen Rat vernehmen. Die konsiliarische Alterstopik, die hier aufgerufen wird, wird im weiteren Verlauf zum Mittel der Manipulation. Der Vater schwenkt sofort ein und rät, man solle die *cherrine nemen* (V. 30), also mit dem vierzigtägigen Fasten vor Ostern beginnen.[140] Der Sohn zeigt sich einverstanden und äußert seine Zustimmung, indem er in das religiöse Sprechen seines Vaters einstimmt: *„ich hore wol, din zunge, / diu wil zeminem træhtin“* (V. 32–33; „Ich höre, dass deine Worte nach meinem Herrn streben.“). Beide nehmen die *kærrin* (V. 35) und beginnen zu fasten.

Zur Mittagszeit kommen Vater und Sohn an eine Weide in der Nähe eines Gewässers. Dort erblicken sie einen Esel. Diesen, so vermerkt die Erzählinstanz

140 Vgl. die Semantik des starken Femininums *kerrîne*. In: Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 1557.

nicht ohne Ironie, *het got vergezzen* (V. 44). Der alte Wolf erklärt seinem Sohn, dass das dort grasende Tier ein Krebs sei, den Gott ihnen als fastengerechte Speise gesandt habe:

> er sprach: „sihe an, sun min,
> uns enwil min træhtin
> dar umbe niht verderben lan,
> daz wir daz vleisch versprochen han!
> den chrebzem hat uns got gesant
> her zu dem wazzer an daz lant.
> ich gesach nie chrebzem merre,
> got ist ein rehter herre,
> daz er uns berætet so fru(o).
> nu louf du wazzers halp zu(o),
> daz er in wazzer iht envar!
> so nim ichs veldes halbes war.“
> den rat lopten si do. (V. 47–59)

> Er sagte: „Sieh mal, mein Sohn, mein Herr will uns nicht deshalb zugrunde gehen lassen, weil wir auf Fleisch verzichten! Diesen Krebs hat uns Gott aus dem Wasser ans Land geschickt. Ich habe noch nie einen solch großen Krebs gesehen. Gott ist ein guter Herr, dass er bereits jetzt für uns sorgt. Nun schneide ihm den Weg zum Wasser ab, damit er nicht entkommt! Ich versuch's in Richtung Feld.“ Diesen Rat lobten beide.

Die Jagd ist erfolgreich; die Wölfe verspeisen den Esel, den sie, das macht der Text deutlich, an seinem Fell als solchen erkennen (vgl. V. 66–67), aber als Krebs und damit als Fastenspeise ausgeben, mit dem Gott sie *beraten* (V. 55), also versorgt, habe. Ein besonders komischer Effekt besteht darin, dass der Esel im Kontext einer christlichen Symbolik auf den Palmsonntag verweist, der am Ende der Fastenzeit bzw. am Beginn der Karwoche steht. Dass die Wölfe im Kontext des Fastens, das sie wenige Stunden zuvor beschlossen haben, ausgerechnet einen Esel, also das Tier, auf dem Jesus am Palmsonntag in Jerusalem einzieht,[141] verspeisen, verklammert ihre Sündhaftigkeit mit dem Passionsgeschehen. Dies hat zum einen eine komische Wirkung und ist zum anderen von zentraler Bedeutung für das Verhältnis von Beratung und Verrat, das in der Erzählung im weiteren Verlauf entfaltet wird.

Dass die Wölfe den Esel erbeutet haben, bleibt nicht unbemerkt: Sie werden gejagt. Auf der Flucht vor Menschen und Hunden, die ihnen nachsetzen, äußert der alte Wolf, dass ihre missliche Situation wohl darauf zurückgeführt werden könne, dass der Krebs, den sie gegessen hätten, eigentlich ein Esel gewesen sei. Sein Sohn gibt zu erkennen, dass ihm das durchaus bewusst gewesen sei, er aber

141 Vgl. Joh 12,12–15.

seinem Vater, der klüger sei als er, glauben solle. Deshalb habe er keine Einwände erhoben:

„wan daz din witze grozzer sint,
und ich dir wol gelouben sol.
ich erchenne einen chrebzen wol:
der ist so groz niht, so ditz was,
und get so ninder an daz gras.“ (V. 90 – 94)

„Denn dein Verstand ist größer, und ich soll dir glauben. Aber ich kann einen Krebs natürlich erkennen: Der ist nicht so groß wie dieses Tier und frisst auch kein Gras.“

Die konsiliarische Logik, welche die Vertrauenswürdigkeit eines Beraters an sein Lebensalter bindet, wird hier für die Rezipienten deutlich verunsichert, indem der Text eine Diskrepanz zwischen dem blinden Vertrauen des Wolfsohns in die Aussagen des Vaters wider besseres Wissen inszeniert. Ein komischer Effekt besteht darin, dass die Beratung durch den Vater, welche die Wölfe in ihre missliche Lage gebracht hat, auf der Handlungsebene erneut stattfindet: Auf der Flucht fordert der Vater seinen Sohn, der aufgrund seiner Jugend bessere Augen habe als er, dazu auf, sich umzusehen und ihm die Verfolgungssituation zu schildern. Danach wolle er selbst zum weiteren Verhalten raten. Der Sohn schildert daraufhin detailliert die Anzahl und Art der Hunde, die ihre Verfolgung aufgenommen haben. Der Vater zeigt sich insbesondere besorgt über zwei Windhunde, welche die Hundemeute anführen. Durch diese sei ihnen der Tod sicher. Sein Sohn, dem aufgrund seiner Jugend noch ein längeres Leben beschieden sei als ihm, solle fliehen, so rät er:

„owe, lieber sun“, sprach er,
„die da loufent so swinde,
daz sint zwen winde!
die zwen, die sint unser tot.
nu solt du flihen durch die not.
du bist vil iunch, daz ist war,
und maht noch leben manich iar.
ich muz den lip uf geben,
ichn mohte doch niht mere leben,
ich bin alt und ungesunt.
nu chusse mich an minen munt
und louf dinen strazzen!
ich muz mich bizzen lazzen;
des mach dehein rat sin.
und bit unsern træhtin,
daz er mir die sele bewar!“
do giench (der) iunge wolf dar,

dem alten er den munt bot.
des chom er in die grozsten not,
do er ie mer inquam.
den sun er in die cheln nam
und beiz in also sere,
daz er niht langer mere
gefliehen mohte, noch geleben.
do begunde der alte geben
die fluht gegen dem walde. (V. 120 – 145)

„Oh, lieber Sohn", sagte er, „die, die da so schnell laufen, sind zwei Windhunde! Diese beiden sind unser Tod. Nun flieh' vor dieser Gefahr. Du bist wahrlich sehr jung und kannst noch viele Jahre leben. Ich muss das Leben lassen, denn ich könnte doch nicht viel länger leben, weil ich alt und krank bin. Nun küsse mich zum Abschied auf den Mund und lauf deines Wegs! Ich muss mich beißen lassen, denn einen Ausweg gibt es nicht. Und bitte unsern Herrn, dass er meine Seele schütze!" Daraufhin ging der junge Wolf dorthin und streckte dem alten seinen Mund entgegen. Dadurch geriet er in die schlimmste Gefahr seines Lebens. Seinen Sohn packte er [der alte Wolf, N. N.] an der Kehle und biss ihn, dass dieser nicht mehr fliehen konnte, geschwiege denn weiterleben. Daraufhin begab sich der Alte auf die Flucht in den Wald.

Der alte Wolf nutzt das Vertrauen seines Sohnes listig aus und handelt, anders als behauptet, nicht im Interesse seines Kindes, sondern opfert es für das eigene Überleben. Die Flucht des alten Wolfs gelingt, weil die Hunde den durch seinen Vater getöteten Sohn umringen und den alten Wolf nicht weiter verfolgen. Der Ratgeber-Status und das damit verbundene Vertrauen des Beratenen werden so systematisch und listig ausgenutzt. Der Vater wird, gestützt durch den Vorwand der Ausweg- und Ratlosigkeit (vgl. V. 133), zum Verräter. Der Verrat in *Wolf und Sohn* ist aufgrund der genealogischen Verbindung von Vater und Sohn, welche diese Erzählung mit dem *Jungen Ratgeber* und auch dem *Wunderbaren Stein* verbindet, besonders gekennzeichnet. In diesen beiden zuvor analysierten Texten ist Beraten auf – durch sehr unterschiedlich ausgestaltete Vater-Sohn-Konstellationen genealogisch motivierte – Sukzessionslogiken feudaler Herrschaft ausgerichtet. Dabei zahlt sich das Vertrauen in die Ratgeber jeweils aus. In *Wolf und Sohn* wird es hingegen nicht belohnt, sondern in Form des Verrats bestraft. Die genealogische Verbindung in *Der Wolf und sein Sohn* ist allerdings nicht wie in den beiden anderen Erzählungen eindeutig nach feudalen Mustern modelliert, sondern im Hinblick auf eine grundlegende christliche Verratskonstellation hin orientiert. Der durch Verrat herbeigeführte Tod des Wolfssohnes gemahnt an das Passionsgeschehen. Der Text erzählt sozusagen eine Fabelvariante des Judaskusses,[142] des heilsgeschichtlich wirksamsten Verrats.

142 Vgl. SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 39.

Zugleich aber wird der Tod des Sohnes in *Wolf und Sohn* ganz deutlich vom Opfertod des Gottessohnes abgesetzt und eine mögliche Analogie zur Erlösungstat radikal durchkreuzt. Der Verrat zwischen dem alten Wolf und seinem Sohn ist direkt und nicht über eine dritte Figur wie Judas vermittelt. Anders als in der biblischen Konfiguration, in der sich der Verrat als Voraussetzung für erlösende Opfertat und Auferstehung erweist, führt der Verrat hier schlicht und ergreifend zu einem Mord. Diese spezifische Besetzung bildet sich in der Konfiguration des Vertrauens ab: Christi Auferstehung ist ein Ausweis für das Vertrauen des Gekreuzigten in Gottvater.[143] Der Wolfsvater hingegen missbraucht das Vertrauen seines Sohnes. Der Vertrauensmissbrauch zwischen Vater und Sohn ist auch ein Vertrauensmissbrauch zwischen ratgebender und beratener Instanz. Die Beratung führt zum Verrat und setzt damit Vertrauen als einen zentralen Aspekt konsiliarischer Kommunikation außer Kraft.

In *Wolf und Sohn* wird nicht nur das Schema der *conversio* verkehrt, sondern auch das Verhältnis zwischen ratgebender und beratener Instanz. Ohne Zweifel inszeniert der Text diese Verkehrungen in komischer Weise, doch wird der Missbrauch des Ratens auch in ein didaktisches Fazit überführt. Verrat und Vertrauensmissbrauch werden zum Ausgangspunkt für die Erzählinstanz, im Epimythion selbst auf das Mittel des Ratens zurückzugreifen: *swer noch wolves triwe hat, / den sol man schiuhen. daz ist min rat* (V. 157–158; „Wer auch immer sich durch Wolfstreue auszeichnet, den sollte man meiden. Das ist mein Rat“). Der konsiliarische Modus, der auf der Ebene der *histoire* durch den Wolfsvater missbraucht wird, wird auf der Ebene des Erzählens im Sinne einer Warnung vor einer vertrauensunwürdigen Person produktiv gemacht.

Die Annahme Grubmüllers, der Auslegungsteil der Erzählung würde vom „ersten Abschnitt der Fabel überhaupt keine Kenntnis“[144] nehmen, ist mit Blick auf den Aspekt des Vertrauens zu revidieren. Die Verbindung des ersten und zweiten Teils ist über die Logiken von Vertrauen und Vertrauensmissbrauch in der Verbindung mit Rat und Verrat sowie über die damit verbundenen theologischen Implikationen[145] gegeben. Mittels des heilsgeschichtlichen Bezugs wird der Verrat als dem solidarischen Prinzip der Beratung entgegen gerichtetes Verfahren perspektiviert, das grausame Folgen zeitigt. Der Rat der Erzählinstanz stellt eine Art Gegenentwurf zur konsiliarischen Kommunikation auf der Handlungsebene dar, die von Missbrauch gekennzeichnet ist. Inwieweit die Stimme der Erzählinstanz als Gegengewicht zur Verratserzählung ausreicht, um das Vertrauen ins Beraten

143 Vgl. Mt 27,43.

144 Grubmüller: Meister Esopus, S. 208.

145 Vgl. allerdings den Hinweis, dass die theologischen Implikationen nicht explizit gemacht werden bei Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 39.

als solidarisches Handeln wiederherzustellen, bleibt jedoch fraglich. Zwar ist der Mensch kein Wolf, aber umso schwieriger ist es, zu erkennen, ob er sich wie einer verhält, denn selbst der Wolfssohn kann die *wolves triwe* (V. 157) seines Vaters nicht erkennen, obwohl doch der Wolf als Fabeltier topisch vertrauensunwürdig ist. Die fabelspezifisch topischen Wolfseigenschaften tragen in dieser Erzählung dazu bei, das Beraten in Bezug zu seinem Gegenteil, den Verrat, zu setzen und damit das Vertrauen zum einen als eine Grundbedingung konsiliarischen Handelns kenntlich zu machen, zum anderen aber als neuralgischen Punkt zu markieren.

3.2.5 *Der Kater als Freier* – Beratung als Unterweisung: Strategisches Vermitteln von Selbsterkenntnis

In der unter dem Titel *Der Kater als Freier*[146] bekannten Fabel[147] wird das Beraten nicht wie in *Der Wolf und sein Sohn* missbraucht, sondern sinnvoll eingesetzt, um die beratene Instanz zu belehren. Das Beratungsgeschehen wird schließlich durch extradiegetische Zugaben erweitert. Dabei wird das Format der Beratung in das allgemeinere Format der Lehre überführt.

Beim *Kater als Freier* handelt es sich um eine mittelalterliche Fabel, deren *plot* oft bearbeitet worden ist.[148] Wie Maryvonne Hagby gezeigt hat, sind die mittellateinischen Bearbeitungen der Erzählung durch viele Transformationen gekennzeichnet.[149] Allerdings sei das „Grundraster des Erzählmotives [...] kon-

146 Der Stricker: Der Kater als Freier. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. II: Gedicht Nr. 11–40. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1974 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 II), S. 249–257.

147 Schwab: Einleitung, charakterisiert den Text als Tierbispel. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 186–192, versteht die Erzählung ebenfalls als Bispel. Vgl. aber Fischer, der den Text als Tiermäre versteht: Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 55 (Anm. 117). Zur Möglichkeit, den Text verschiedenen Texttraditionen zuzuordnen und als Bispel, Fabel und Exemplum zu verstehen vgl. Freytag, Wiebke: Eine wahrscheinlich wahre Sentenz und ein falsches Exemplum im Prolog zu des Strickers Tierbîspel *Der Kater als Freier.* In: ‚Vir ingenio mirandus'. Studies presented to John L. Flood Bd. 1. Hrsg. von William J. Jones/William A. Kelly/Frank Shaw, Göppingen 2003 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 710,1), S. 117–135.

148 Vgl. Dicke/Grubmüller: Die Fabeln des Mittelalters, S. 388–389. Eine Aufarbeitung der mittelalterlichen Stofftradition bietet auch Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 125–130; sowie Hagby, Maryvonne: *Parturiunt montes, et exit ridiculus mus?* Formen der Intertextualität im Hochmittelalter. Beobachtungen zur Entstehung der Strickerschen Kurzerzählungen. In: ZfdA 132 (2003), S. 35–61.

149 Vgl. Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 125–130.

stant“[150]. Gegenüber den mittellateinischen Versionen weist die Stricker’sche Bearbeitung in der Volkssprache eine besondere Eigenständigkeit auf, da hier zum einen der Protagonist, der in den lateinischen Versionen zumeist eine Maus ist, durch einen Kater ersetzt wird. Zum anderen stellt der Stricker dem Kater als Gesprächspartnerin eine Füchsin zur Seite und setzt damit einen klaren Akzent. Während nämlich die tierischen Protagonisten in den anderen Versionen auf der Suche nach dem richtigen Ehepartner in mehreren Episoden zumeist mit verschiedenen potentiellen Kandidaten ihres Werbungsvorhabens sprechen, unterhalten sich beim Stricker ausschließlich Kater und Fähe miteinander. Die Handlung ist dadurch in einen umfangreichen Dialog überführt,[151] der als Beratungsgespräch inszeniert wird.

Dass das Thema der Erzählung, wie auch in den lateinischen Versionen, die *hohvart* (V. 2) ist,[152] wird bereits im Promythion deutlich. Wer auch immer hochmütig gewesen sei, heißt es dort, der sei nichts gegen den Kater, der alle übertrifft, die seit dem Sündenfall jemals hochmütig gewesen sind. Die Handlung setzt damit ein, dass der Kater sein Gegenüber, die Fähe, auffordert, ihn dabei zu beraten, eine passende Ehefrau zu finden. Die Erzählinstanz betont, dass der Kater besonders *chundichlichen* (V. 9) zur Füchsin spricht:

„nu rata, vrowe, waz ich tu!
ich weiz wol, daz du wise bist
und chanst vil manigen guten list.
darumbe suche ich dinen rat.
ich sage dir, wie min dinch stat:
ich han me tugende eine
danne allez daz gemeine,
da von du ie gehor(t)est sagen.
ichn dorfte nimmer gedagen,
solde ich dich wizen lan,
wie vil ich hoher tugende han.
ezn funde niemens sin
so edels niht, als ich bin.
swi gern ich nu næme
ein wip, diu mir wol zæme,
die mag mir niemen vinden;
doch will ich nimmer erwinden.

150 Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 130.
151 Vgl. Hagby: *Parturiunt montes*, S. 50; und Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 33.
152 Ragotzky weist darauf hin, dass dies im Kontext des Sündendiskurses zu verorten sei (vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 187), doch die theologische Dimension der *superbia* wird im Text nicht ausgespielt. Insofern ergibt sich hier eine Parallele zur fehlenden theologischen Zuspitzung der *avaritia* in *Edelmann und Pferdehändler*. Vgl. dazu Kapitel 3.2.6.

dir sint vil groze witze bi.
waz nu daz edeliste si,
daz du iender chanst erchennen,
daz solt du mir nennen;
des tohter wil ich nemen ê,
ê danne (ih) gar an wip beste.“ (V. 10 – 32)

„Nun rate mir, Herrin, was ich tun soll! Ich weiß, dass du weise bist und über sehr viel Klugheit verfügst. Deshalb suche ich deinen Rat. Ich will dir sagen, wie es um mich steht: Ich allein besitze mehr Tugenden als alle, von denen du jemals gehört hast, zusammen. Ich könnte niemals schweigen, wenn ich dich wirklich wissen lassen sollte, wie überaus groß meine Tugenden sind. Nichts Edleres als mich ließe sich finden. Aber wie gerne ich auch eine Frau fände, die mir angemessen wäre, so eine kann niemand für mich finden. Doch ich will niemals aufgeben. Du hast großen Verstand: Darum nenne mir nun das Edelste, das dir auf dieser Welt bekannt ist; dessen Tochter will ich ehelichen, bevor ich noch ohne Frau bleiben muss.“

Die Figurenrede ist vor allem durch das rhetorisch aufwendige Eigenlob des Katers gekennzeichnet, das seine von der Erzählinstanz im Promythion inserierte *hohvart* illustriert. Die vom Kater aufgrund ihrer Weisheit zum Rat aufgeforderte Fähe antwortet, so bemerkt die Erzählinstanz, ebenfalls *chundichlichen* (V. 33). Ihre *kündikeit* zeigt sich allerdings – ganz anders als die des Katers – nicht sofort, sondern erst am Ende des gesamten Beratungsgesprächs, bei dem sie das letzte Wort behalten und dem hochmütigen Kater eine Lektion in Demut erteilen wird.[153] Zunächst leistet die Fähe den Forderungen des Katers aber Folge und nennt ihm, wie gewünscht, das *edeliste* (V. 28), das sie kenne:

„swaz ich edels (i)ê gesach,
den get diu sunne allen vor.
si sweimet so wnnechlich enbor
und ist schone und also heiz,
daz ich so edels niht enweiz.“ (V. 34 – 38)

„Was ich auch immer Edles kennengelernt habe – immer ist ihm die Sonne voraus. Sie schwebt so voller Herrlichkeit in den Himmel und ist schön und so heiß, dass ich nichts vergleichbar Edles kenne.“

Der Kater ist überzeugt und verkündet, die Tochter der Sonne heiraten zu wollen. Allerdings möchte er vorher wissen, ob es etwas gebe, dass der Sonne *wider ste* (V. 44). Die Fähe verweist auf den Nebel, denn dieser habe so große Macht, *daz diu sunne nih geschinen chan, / swa ir der nebel niht engan* (V. 49 – 50; „dass die Sonne

153 Vgl. die detaillierte Analyse der rhetorischen Strukturen, die bereits den Prolog des Textes kennzeichnen, bei Freytag: Eine wahrscheinlich wahre Sentenz.

nicht scheinen kann, wo ihr der Nebel nicht Platz macht“). Der Kater will nun die Tochter des Nebels ehelichen, doch die Füchsin bringt den Wind als *des nebels maister* (V. 61), der den Nebel auflösen könne, und danach ein altes Steinhaus, das dem Wind widerstehen könne, ins Spiel. Das Frage-und-Antwort-Spiel wiederholt sich in formelhafter Weise: Stets erkundigt sich der Kater, ob es nicht doch eine Sache gebe, die der jeweils von der Füchsin angepriesenen überlegen sei. Die Fähe bejaht dies stets (vgl. V. 46, V. 59, V. 80, V. 100 u. V. 117) und beschreibt dann, welches Ding oder Phänomen aufgrund welcher Eigenschaft der zuletzt genannten Sache überlegen sei. Jedes Mal ist der Kater überzeugt, in der Tochter des entsprechenden mächtigeren Dinges eine geeignete Ehepartnerin gefunden zu haben und jedes Mal verhindert die Füchsin, dass die Suche beendet ist. Letztlich führt sie die Mäuse als Destabilisatoren des Steinhauses an, und daraufhin will der Kater die *mu(e)se tohter* (V. 113) zur Frau nehmen. Die Pointe, dass der Kater als entschiedener Gegenspieler der Mäuse durch seinen eigenen Hochmut und die listige Dialoggestaltung der Füchsin dazu veranlasst wird, eine Maus heiraten zu wollen, bildet den Wendepunkt im bisherigen Gesprächsmuster. Zunächst greift die Füchsin das bekannte Antwortmuster auf, doch dabei bleibt es nun nicht mehr:

„ia“, sprach diu vohe sa zehant,
„dir ist diu caze wol chunt,
diu ist der muse meister gar.
swa si ir werdent gwar,
do fliehant si durch groze not.
swaz si ir gevæhet, die sint tot.
diu mach sich (d)ir gelichen wol.
diu ist als richer tugende vol
und ist als edele, als du bist.
swaz an dir zeloben ist,
daz ist ouch vollechlichen an ir.
du hast dich des gerumet mir,
ezn vinde niemens list
so edels niht, so du bist.
nu merche rehte dine chraft!
diu catze ist als tugenthaft
an mute und an libe;
diu zimt dir wol zewibe.
dun maht ouch niht hoher chomen,
ich han daz fur war vernomen.“ (V. 117–136)

„Ja“, bestätigte die Fähe da, „du kennst ja die Katze, die vollständig über die Mäuse herrscht. Wann immer sie ihrer gewahr werden, fliehen sie in großer Angst. Die, die sie fängt, die sind tot. Sie gleicht dir ziemlich stark. Sie ist so enorm tugendhaft und edel wie du. Das, was man an dir lobt, darüber verfügt auch sie ganz und gar. Du hast dich vor mir gerühmt, dass keiner

so klug sei, etwas so Edles wie dich zu finden. Nun schätz' dein Fähigkeiten aber richtig ein! Die Katze ist geistig und körperlich ebenso tugendhaft wie du. Sie ist die dir angemessene Ehefrau. Du kannst, das habe ich festgestellt, keinesfalls eine bessere finden."

Die Füchsin verweist auf die Katze als Herrin der Mäuse und erteilt, nachdem sie das Gespräch sehr strategisch auf die dem Kater geziemende Ehepartnerin gelenkt hat, den vom Kater geforderten Rat: Sie rät dem Kater zur Katze als passender Ehefrau. Am Ende des Dialogs zeigt sich, dass die Füchsin die rhetorischen Zügel während des gesamten Dialogs in der Hand gehalten hat, der Dialog erweist sich als Produkt der „vorausschauende[n] Szenenregie der Fähe"[154]. Die im Gesprächsverlauf entfaltete Steigerungslogik, die im Sinne des Katers der Suche nach der edelsten Braut dienen sollte, entpuppt sich als Strategie, die den Freier im Sinne der Füchsin nicht zur edelsten, sondern zur passenden Ehepartnerin führt. Die Katze gleiche dem Kater, so betont die Füchsin, und widerlegt damit dessen Aussage, dass niemand eine Frau finden könne, die ihm *wol zæme* (V. 24). Die Fähe weist dem Kater in doppelter Hinsicht seinen Platz zu: Sie zeigt sich zunächst als dem Kater in Bezug auf die sprachliche Kompetenz überlegen. Mit ihrer *chundichlichen* (V. 33) Art zu sprechen, weist sie den Kater in die Schranken und setzt seiner Prahlerei eine wirkungsvolle Lektion entgegen. Nachdem die Fähe dem Kater ihre rhetorische Überlegenheit gezeigt hat, wird zudem dessen Selbstbild wirkungsvoll zurechtgerückt:

„du hast dich selben geaffet,
daz du so vil hast gechlaffet,
und hast worten getobet,
daz du dich so vil hast gelobt,
denne iht in der werlde si.
nu bin ich tiwer denne din dri
und weiz der tier dannoch vil,
den ich mich niht gelichen wil,
die verre tiwer sint danne ich.
chanstu niht erchennen dich,
so sihe et ein catzen an!
du canst niht anders, danne si chan.
swaz si ist, daz bist ouch du(o):
da von tu dinen munt zu(o)!
du suhest einen toren.
vahe dich selben bi den oren,
so hastu in vunden iesa,
er ist vil vollechlichen da!" (V. 137–154)

154 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 33.

„Du hast dich selber zum Narren gehalten, indem du so viel Unsinn geredet hast, durch den du dich mehr als alles in der Welt gelobt hast. Ich bin dreimal bedeutender als du und kenne trotzdem viele Tiere, die so viel bedeutender sind als ich, dass ich mich mit denen niemals vergleichen würde. Wenn du dich selbst nicht erkennen kannst, so schau dir die Katze an! Du kannst nicht mehr als sie. Was sie ist, das bist auch du. Deshalb halte deinen Mund: Suchst du einen Toren, fass' dich selber bei den Ohren – dann hast du schon einen formvollendeten gefunden!"

Der Kater wird nicht nur als der Füchsin unterlegen und die Katze als ihm ebenbürtig dargestellt, sondern er wird schließlich zudem noch als Tor bezeichnet. Die Füchsin berät den Kater also nicht nur in der von ihm vorgesehenen Weise, sondern *under wiset* (V. 176) ihn in einem umfangreicheren Sinne, indem sie ihm seinen Hochmut vor Augen führt. Der Kater erkennt die Unangemessenheit seiner *superbia* und legt diese ab:

do cherte der cahter wider
und lie sin hohe gemute nider,
do er bevant, wer er was,
und was vil vro, daz er genas. (V. 155 – 158)

Als er entdeckte, wer er war, verwandelte sich der Kater ins Gegenteil und legte seinen Hochmut ab und war sehr froh, dass er heil davonkam.

Ausgehend von der Aufforderung zur Beratung wird die Ratgeberin im *Kater als Freier* zur strategischen Einflussnehmerin, die ihre konsiliarische Funktion listig für nachhaltige Veränderungen einsetzt:

[D]em unterweisungsbedürftigen Akteur [wird] die Lehre nicht unmittelbar präsentiert, sondern in dialogischem Zusammenspiel mit der Figur des Ratgebers schrittweise verdeutlicht.[155]

Dabei geht es nur vordergründig um das Finden der richtigen Ehepartnerin. Die Fähe nutzt ihre Funktion als Ratgeberin vielmehr aus, um dem Kater *kündiclîche*, also mit besonderem rhetorischen und kommunikativen Geschick, eine Lektion zu erteilen und ihn von seinem Hochmut abzubringen. Im „Hinblick auf das Lernziel und auf den primären Adressaten der Lehre" zeige sich, so betont Michael SCHILLING, „wie die Füchsin den Kater in seiner Selbstverblendung abholt, um ihn dann Schritt für Schritt zur Erkenntnis seiner selbst zu führen"[156]. Dies geschieht nicht zufällig in dem im Kontext der Erzählung dominanten narrativen

155 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 34.
156 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 33 – 34.

Modus des Dialogs, denn Beratung „ist auf den kommunikativen Austausch [...] hin angelegt“[157]. Das Schema mündlicher konsiliarischer Kommunikation ist durch die Möglichkeit zum Dialog zwischen ratgebender und beratener Instanz gekennzeichnet. Die kommunikative Grundstruktur des Beratens ist an das Zu- oder Abraten[158] seitens der ratgebenden Instanz und an das Annehmen oder Ablehnen eines Rats durch die beratene Instanz gebunden. Allerdings ist diese Struktur nicht statisch, sondern offen für verschiedene Formen, in denen Beratungsgespräche[159] realisiert werden können. Diese Offenheit des Dialogs wird in der Beratung durch die Füchsin genutzt, um beim Kater stufenweise einen Erkenntnisprozess zu bewirken. In gewisser Weise handelt die Ratgeberin somit pädagogisch, aber die Beratungssituation dient zugleich als eine rhetorische Umsetzung einer schwankhaften Logik: Der hochmütige Kater wird auf seinen natürlichen Platz verwiesen und rhetorisch von der Füchsin überboten.[160] Dabei wird die Beratung, die einige strukturelle Ähnlichkeiten mit anderen dialogischen Kommunikationsmustern aufweist, die ebenfalls im weitesten Sinne auf die Vermittlung von Wissen zielen,[161] zu einer Unterweisung im Sinne einer Belehrung umgeformt (vgl. V. 175), denn dem Kater wird eine Einsicht vermittelt. Dies unterscheidet die Belehrung von einer Beratung, bei der vor allem handlungsrelevantes Wissen im Vordergrund steht,[162] das prospektiv ausgerichtet ist. Die Ratgeberin erteilt dem Fuchs durchaus den konkreten Rat, den er sich wünscht, aber zudem auch noch eine grundsätzliche Lehre. Die Beratung, die der Kater im Hinblick auf die konkrete Frage, wer die richtige Ehefrau für ihn sei, in Anspruch nehmen möchte, wird so zu einer allgemeinen Unterweisung im Hinblick auf die richtige Lebensführung ausgeweitet. Der konsiliarische Modus wird über die konkrete Funktion bei der Wahl einer Ehepartnerin hinaus zum Instrument der Selbsterkenntnis. Diese Funktionalisierung des Beratungsformats im Hinblick auf Unterweisung und Erkenntnis wird durch die Auslegung in zweifacher Hinsicht erweitert: Das Format der Beratung wird von der intradiegetischen auf die extradiegetische Ebene und von der tierischen Handlungswelt der Fabel auf die Welt der Menschen übertragen. Damit wird das Erzählte für die Rezipienten als Lehre

157 Schild, Hans-Jochen: [Art.] Beratungsrede. In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 1441–1455, hier Sp. 1441.
158 Vgl. Aristoteles, Rhetorik, 1358b.
159 Vgl. Emmelius: Politische Beratung.
160 Zur Überbietung als Logik des Schwanks vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 11.
161 Zu kommunikativen Gattungen der Wissensvermittlung vgl. Luckmann: Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen. Zur Beratung in diesem Sinne vgl. Schützeichel: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung, S. 274–275.
162 Vgl. Schützeichel: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung, S. 279.

pointiert, den eigenen Hochmut zu erkennen und abzulegen.[163] Wie dem Kater ergehe es dem Menschen,

der daz niht bedenchen chan,
wer er ist und war er sol;
dem erget ez selten wol.
swenne er sich sô vergahet,
daz er diu dinch versmahet,
diu im zemazze wærn
und sælde und eren bærn;
und so tumbe selde suchet,
daz er der dinge ruchet,
der er niht mu(e)ten solde,
ob er sich erchennen wolde;
der hat sich selben ubersehen.
dem sol zerehte geschehen,
als dem cahtern geschach,
der im zehoher wirde iach.
daz wart im missebriset,
und wart des under wiset,
daz er der catzen was gelich.
do erchande er und schamt sich.
also mu(o)z sich ein man schamen,
dem man sin rehte und sinen namen
mit schanden zeiget und sagt,
so er zehoferte iaget.
swie lange sich ein cahter wert,
ist im niht ein catze beschert,
so mage er michel wirs gevarn.
ieglich man sol sin reht bewarn! (V. 160 – 186)

Demjenigen, der nicht versteht, wer er ist und wo sein Platz ist, ergeht es meist schlecht. Wenn einer so irrt, dass er die Sachen verschmäht, die ihm entsprechen und Glück und Ansehen eintragen würden, er aber stattdessen sein törichtes Glück in Dingen sucht, nach denen es ihn nicht verlangen würde, wenn er sich selbst verstehen könnte, dann hat er sich verkannt. Dem soll es zu Recht ergehen wie dem Kater, der sich zu viel Würde zusprach. Dafür wurde er geschmäht und darüber belehrt, dass er der Katze gliche. Dadurch erkannte und schämte er sich. Auf diese Weise soll sich ein Mensch schämen, dem man schändlicherweise seinen Stand und Rang vor Augen führen muss, weil er hochmütig ist. Wie lange ein Kater sich auch sträuben mag, so wird es ihm doch weitaus schlechter ergehen, wenn ihm keine Katze zuteil wird. Jeder Mensch soll seinem Stand entsprechen!

163 Grubmüller versteht die Auslegung im Sinne einer Mahnung für die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung. Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 199 – 200.

Das Erzählte wird als Exempel für einen dummen Menschen, der sich selbst überschätzt bzw. *zehoferte iaget* (V. 182) funktionalisiert. Aufgrund der Erweiterung der Beratung zur Lehre, so scheint es, bietet dieser Text sich in besonderer Weise für eine gleichnishafte[164] Auslegung an. Der Fabelcharakter des Textes wird dabei besonders perspektiviert: Die natürliche Differenz zwischen den Tieren, Dingen und Phänomenen, die im Dialog zwischen Kater und Füchsin zur Geltung gekommen ist, wird in der *moralisatio* auf die menschliche Sphäre gesellschaftlicher Hierarchien übertragen. Damit findet eine Art Naturalisierung von Standesdifferenzen statt.[165]

3.2.6 *Edelmann und Pferdehändler* – Unverbindliche Verbindlichkeit: Der Appellcharakter des Beratens

Neben geglückten Beratungen wie im *Kater als Freier* finden sich in den kurzen Reimpaartexten des Strickers auch scheiternde Beratungsszenarien. Dies verwundert nicht, denn auch die Grenzen kommunikativer Formate lassen Rückschlüsse auf diese selbst zu. Die im Folgenden untersuchte, das Scheitern einer Beratung darstellende und unter dem Titel *Edelmann und Pferdehändler*[166] bekannte Erzählung kann das illustrieren. Hier wird konsiliarische Kommunikation im Kontext eines feudalpolitischen Zusammenhangs dargestellt. Beratung wird dabei zwischen Figuren realisiert, die in einem von Herrschaftsstrukturen geprägten Verhältnis zueinander stehen. Auf diese Weise nimmt der Text die Beratung im politischen Kontext und damit an ihrem institutionellen Ort in den Blick. Im Epimythion von *Edelmann und Pferdehändler* wird in Bezug auf den vorangehenden narrativen Teil, in dem von einer wenig erfolgreichen Beratung einer Herrscherfigur erzählt worden ist, entsprechend folgende Lehre formuliert:[167]

> swer diene oder râte,
> der merke daz vil drâte,
> ob man ez von im geruoche,

164 Zu den Gleichnisfabeln des Strickers vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 181–182.
165 Auf die Übertragung zwischen *ordo naturalis* und *ordo socialis* weist schon Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 191, hin. Vgl. dazu auch Grubmüller: Meister Esopus, S. 199–200.
166 Der Stricker: Edelmann und Pferdehändler. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. II. Mit einem Anhang: Der Weinschwelg. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen 1967 (Altdeutsche Textbibliothek 68), S. 1–12.
167 Vgl. die detaillierte und am Muster der *Rhetorica ad Herennium* orientierte Aufarbeitung der Struktur des Epimythions bei Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 117–120.

ê er sîn ze vil versuoche.
swer dienet oder râtet vil,
dô man ez vür guot niht haben wil,
den hât man vür einen gouch.
dar nâch lônet man im ouch. (V. 371–378)

Wer auch immer dient oder berät, der soll, bevor er sich zu hartnäckig darum bemüht, merken, ob man das auch von ihm will. Wer auch immer viel dient oder berät, obwohl es nicht für gut gehalten wird, den hält man für einen Toren. Entsprechend wird er auch entlohnt.

Rat und Dienst, so wird in diesem von Walter HAUG als „provozierendes Fazit“[168] beschriebenen Epimythion deutlich, sind Handlungen, die auf Reziprozität zwischen den Beteiligten angewiesen sind. Jemandem einen Dienst zu erweisen, der diesen nicht wünscht oder jemanden zu beraten, der an einem Rat nicht interessiert ist, lohnt sich nicht.[169] Rat und Dienst werden dabei parallelisiert. Aus einer kulturhistorischen Perspektive erscheint dies einleuchtend, da Rat als politische Kommunikationsform ein Bestandteil des Lehnsdienstes ist. Doch auf der Handlungsebene der Erzählung werden Rat und Dienst in ein Kontrastverhältnis gesetzt. Dabei kommt zum Tragen, dass Ratgeber im mittelalterlichen Feudalwesen eine herausragende Funktion innerhalb des Herrschaftsgefüges eingenommen haben, die für andere Dienstmänner nicht in gleicher Weise galt.

In *Edelmann und Pferdehändler* wird Beratung von einer Gruppe Verwandter als Kommunikationsstrategie eingesetzt, um die mangelnde Freigebigkeit des Protagonisten zu korrigieren. Allerdings scheitert diese Strategie, denn die Beratung führt nicht dazu, dass der Edelmann mehr *milte* zeigt. Dem Protagonisten, der in den ersten Versen als geiziger[170] und kluger Mann vorgestellt wird, wird von seinen Verwandten geraten:

„ir gewinnet êre unde heil,
daz ir iuch des guotes ein teil
umbe der liute gunst beweget
und vrumer gesellen pfleget;

168 HAUG: Schlechte Geschichten, S. 22.
169 Es wäre sicherlich lohnenswert, sich die Erzählung im Hinblick auf ökonomische Logiken, die hier durch das Verb *lônen* (V. 378) anklingen und den Text durch die Thematik der *milte* und des Geizes sowie durch den Aspekt des Pferdehandels deutlich prägen, genauer anzuschauen. Diese können hier leider nur am Rande berücksichtigt werden. Vgl. die umfangreichen Überlegungen zu ökonomischen Logiken in Kurzerzählungen bei REICHLIN: Ökonomien des Begehrens.
170 Geiz bzw. *avaritia* ist innerhalb der mittelalterlichen Theologie als Todsünde spezifisch konnotiert. Eine theologische Dimensionierung des Geizes wird in der Erzählung jedoch ausgespart, sodass ich auf diesen Aspekt nicht weiter eingehe.

deiswâr, sô spræche man iu baz.
[...]
daz man iuch schildet dar bî,
daz müet uns vil sêre.“
„ir râtet mir mîn êre“,
sprach der vil ungemuote,
„mit lîbe und mit guote
wil ich iu volgen, daz ist reht.
iuwer rât ist guot unde sleht,
er dunket mich getriuwelich.“ (V. 17–37)

„Ihr werdet Ansehen und Beistand erhalten, wenn Ihr einen Teil Eures Besitzes einsetzt, um die Gunst der Leute zu gewinnen und für hilfreiche Freunde sorgt. Wirklich, dann würde man besser von Euch reden. [...] Dass man Euch deshalb tadelt, bekümmert uns sehr.“ „Weil Ihr mir meines Ansehens wegen ratet“, sagte der Missmutige, „werde ich Eurem Rat mit meinem Verhalten und meinem Besitz nachkommen, denn so ist es richtig. Euer Rat ist gut und klar, ich denke, er ist aus Treue erwachsen.“

Ein wesentliches Kriterium für das Gelingen von Beratungen ist das Annehmen eines Rates, und dies wird hier sprachlich gegenüber den zum Konzil zusammengetretenen Verwandten realisiert. Der Edelmann äußert sich zustimmend zu deren Rat. Seine Einsicht mündet in den Vorschlag, Pferde für seine Leute zu kaufen, um sich als *ein geselle / und ein herre sô guot* (V. 42–43; „ein ausgesprochen guter Freund und Herr“) zu erweisen.

Obwohl der Beratene seine Zustimmung bekundet, wird der Rat allerdings niemals in die Tat umgesetzt. Der Rat wird dabei nicht unmittelbar negiert, sondern erst im weiteren Handlungsverlauf – gewissermaßen über einen strategischen Umweg – zum Scheitern gebracht. Zu diesem Umweg gehören wesentlich die Strategie der Verzögerung und die Figur des Pferdehändlers. Mit dessen Auftreten öffnet sich ein Spielraum für den Edelmann, den dieser geschickt zu nutzen weiß, um die Beratung auszuhebeln. Der Pferdehändler wird von den Verwandten des Edelmannes angeheuert, *daz er den herren beriete / mit rossen unwandelbære* (V. 54–55; „dass er dem/den Herrn zu/mit tadellosen Pferden raten/versorgen sollte“). Das mittelhochdeutsche Verb *râten* weist neben der Bedeutung „raten“ und „beraten“ auch die aus dem Gotischen ererbte Bedeutung „vorrat haben“ auf.[171] Mit dieser Polysemie, die auch im *Jungen Ratgeber* von Bedeutung ist, spielt der Text in Bezug auf den Pferdehändler. Dieser tritt hier in einem doppelten Sinne als Ratgeber auf: Wie die Verwandten, die versuchen, den Edelmann zu mehr *milte* zu überreden, tut auch der Pferdehändler sein Bestes, zum Kauf der Pferde zu raten. Zugleich aber wirkt der Pferdehändler in einem

171 Vgl. *râten*. In: Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Sp. 348–349.

materiellen Sinne auf die Versorgung des Edelmannes mit Pferden hin. Die Erzählung verdoppelt damit die Beratungsthematik zweimal: Zum einen wird neben den Ratgebern mit dem Pferdehändler eine weitere Ratgeberfigur etabliert und zum anderen wird neben der kommunikativen Semantik des Ratens auf die materielle Dimension der Bevorratung angespielt. Dadurch wird die Beratungsthematik vom Text besonders akzentuiert.

Obwohl der Pferdehändler sich redlich bemüht, erweist sich der Edelmann als zu geizig, um auch nur ein einziges Pferd zu kaufen. Er redet alle zum Kauf vorgeschlagenen Tiere schlecht und kehrt damit die Strategie des Pferdehändlers um. Jedes angebotene Pferd wird mit mehr oder weniger nachvollziehbaren Hinweisen auf irgendwelche Mängel abgewiesen und der Kauf damit aufgeschoben. Diese Verschiebung ist kein direkter Verstoß gegen den Rat der Verwandten, denn der Edelmann beharrt darauf, Pferde kaufen zu wollen, sie bewirkt jedoch, dass die Ratgeber schließlich feststellen, dass der Geizhals sich niemals zum Kauf entscheiden werde. Damit lassen sie es auf sich beruhen.

Während die Verwandten zwar leer ausgehen, aber die Verzögerungstaktik des Geizhalses weitgehend unbeschadet überstehen, erweist sie sich als Katastrophe für den Pferdehändler. Dieser hat sich bei der immer neuen Suche nach Pferden finanziell verausgabt. Somit sind die Rollen zwischen den beiden Protagonisten in gewisser Weise vertauscht: Nicht der zur Freigebigkeit angehaltene Edelmann, sondern der Pferdehändler hat Geld ausgegeben.

Neben dem Rat der Verwandten kommt nun der Aspekt des Dienstes ins Spiel. Der Pferdehändler ersucht den Edelmann vergeblich um Unterstützung, indem er betont, ihm gedient zu haben:

„ichn weiz nu lenger wes leben“,
sprach der arme rostûschære,
„wie michel zît des wære,
daz ir gebet etewaz!
ich hân verzeret allez daz,
daz ich geleisten kunde,
und hân manige übele stunde
in iuwerm dienste erliten.
ich hân gegangen und geriten,
daz ich ein dürftige bin.
mir ist der lîp und der sin,
vröude, êre unde guot
zegangen durch den unmuot,
daz ich iu niht wol gedienet hân.
iedoch sult ir mich geniezen lân,
daz ich ez mit ganzen triuwen warp,
swie gar mîn arbeit verdarp.“ (V. 306 – 322)

> „Ich weiß nun nicht länger, wovon ich leben soll“, sagte der arme Pferdehändler, „wieviel Zeit Ihr mich auch noch beschäftigen wollt – ich habe alles ausgegeben, das ich aufbringen konnte und habe viele schreckliche Stunden in Euren Diensten erlitten. So viel ich gelaufen und geritten bin, bin ich doch zum Bettler geworden. Mir haben sich Körper, Verstand, Freude, Ansehen und Besitz aufgrund der Verstimmung, dass ich Euch nicht gut gedient habe, aufgelöst. Aber lasst mich doch einen Nutzen daraus ziehen, dass ich mich mit großer Treue bemüht habe, auch wenn meine Mühen vergeblich waren.“

Der Geschädigte appelliert an die einem feudal geprägten Dienstverhältnis zugrunde liegende reziproke Logik, doch der Edelmann weist das Gesuch des Pferdehändlers im Gegensatz zum Rat seiner Verwandten direkt ab. Obwohl der Pferdehändler – wie die Verwandten zuvor – den Edelmann dazu anhält, von seinem Reichtum zu geben, reagiert der Angesprochene anders als zuvor. Während der Edelmann den Rat seiner Verwandten zumindest formal und sprachlich annimmt, wird das Anliegen des Pferdehändlers unmittelbar scharf abgewiesen. Perfiderweise macht der Edelmann dem Pferdehändler dabei ausgerechnet die Verzögerung, die er selbst verursacht hat, zum Vorwurf: Der Pferdehändler habe ihn *versûmet* (V. 325), also warten lassen, wirft der Edelmann ihm vor.

Schon der innerhalb der antiken Rhetorik ausgebildete Diskurs über das Beraten weist auf spezifische zeitliche Dimension des konsiliarischen Sprechens hin. Nach Aristoteles unterscheidet sich die Beratungsrede von den beiden anderen rhetorischen Redegattungen, der Gerichts- und der Festrede, wesentlich durch ihre Funktion, durch ihren Ort und durch ihre zeitliche Ausrichtung.[172] Anders als die Gerichtsrede, bei der sich der Redner vor Gericht in Bezug auf einen zu verhandelnden Sachverhalt äußert, und die Festrede, die lobend oder tadelnd auf eine bestimmte Person, Gemeinschaft, Institution, Handlung oder auf ein Ereignis bezogen ist, ist die Beratungsrede „Teil eines Prozesses, in dem Entscheidungen vorbereitet und gefällt werden“[173], an denen mehrere beteiligt sind. Die Beratungsrede ist im Gegensatz zur Gerichtsrede, die auf zurückliegende Ereignisse Bezug nimmt, die im Gerichtsverfahren geklärt werden, und zur Gelegenheitsrede, die Gegenwärtiges in den Mittelpunkt stellt, auf die Zukunft ausgerichtet.[174] Beratung ist also ein Verfahren, um zukünftiges Handeln zu planen bzw. sich über Handlungsoptionen zu verständigen. Dabei kann die Beratung mit Blick auf die zeitliche Ausrichtung verbindlich erscheinen:

172 Vgl. Aristoteles, Rhetorik, 1359b.
173 Schild: Beratungsrede, Sp. 1441.
174 Vgl. Ottmers, Clemens: Rhetorik, Stuttgart, Weimar 1996, S. 17.

> Die Referenz auf Zukunft öffnet nämlich Kontingenzspielräume, indem sie fiktive Ereignisreihen aufmarschieren lässt, die die Folgen zukünftig möglicher Taten in Argumente ummünzen, die die Auswahl an Alternativen sozusagen aus der Zukunft her konditionieren.[175]

Indem er immer wieder Argumente gegen die ausgesuchten Pferde vorbringt, invertiert der Edelmann diese Logik. Durch die damit einhergehende Verzögerung kann die Beratung nicht mehr als Katalysator für zukünftige Handlungen funktionieren, denn die zukünftigen Ereignisse werden stets aufgeschoben.[176] Dass der Edelmann dem Pferdehändler die Verzögerung, die er selbst verursacht hat, zum Vorwurf machen kann, hängt mit den personalen Verhältnissen innerhalb der Erzählung zusammen. In welchem Maße die Wahlfreiheit des Beratenen oder aber die Verbindlichkeit des Rates auf einen konsiliarischen Entscheidungsprozess Einfluss nimmt, hängt maßgeblich davon ab, in welchem Kontext die Beratung jeweils verortet ist. Ob und inwiefern ein Rat Appellcharakter hat oder eine direktive Wirkung entfaltet bzw. unverbindlich oder verbindlich wirkt, ist nicht allein strukturell vorgegeben, sondern wird auch dadurch bestimmt, wie die soziale Beziehung zwischen Ratgeber und Ratnehmer geformt ist. Die Verhältnisse zwischen dem Edelmann und den Ratgebern bzw. zwischen dem Edelmann und dem Pferdehändler entsprechen unterschiedlichen sozialen Relationen. Daran sind auch die Zuordnungen von Rat und Dienst gebunden. Die verwandtschaftliche Verbindung zwischen Ratgebern und Edelmann ist im Hinblick auf eine Standeslogik eher horizontal gelagert und durch eine spezifische feudalrechtliche und politische Verbindlichkeit gekennzeichnet. Das Dienstverhältnis und die soziale Verbindung zwischen Edelmann und Pferdehändler ist vertikal ausgerichtet und kann vom Edelmann deshalb ausgehebelt werden. Rat erscheint gegenüber anderen Dienstverhältnissen im Kontext mittelalterlicher Adelskultur als ein institutionalisierter Mechanismus zur Konsensfindung, bei der Ratgeber und Ratnehmer vielfach eine ähnliche Standeszugehörigkeit aufweisen. Dies ist in *Edelmann und Pferdehändler* durch die verwandtschaftliche Verbindung zwischen Ratgebern und Ratnehmer ganz deutlich markiert. Auch wenn es sich nicht um einen „*Rat zwischen Gleichen*“[177] handelt, so besteht zwischen dem Edelmann und seinem Gefolge doch eine größere Nähe als zwischen diesem und dem Pferdehändler. In dieser Beratungskonstellation hat ein Rat eine spezifische Geltung und kann nicht einfach abgewiesen werden. Das Verhältnis zwischen Edelmann und Pferdehändler ist weitaus weniger bindend als die Gefolgschaft.

---

175 Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 247.

176 Vgl. Fuchs/Mahler: Form und Funktion von Beratung, S. 355–357; und Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 247–248.

177 Paris: Ratgeben, S. 81 (Herv. im Orig.).

Zwar versucht der Händler Verbindlichkeit durch den Verweis auf seinen treuen Dienst herzustellen, doch im Vergleich zum Rat der Verwandten weist der appellative Sprechakt des Pferdehändlers eine weniger direktive Kraft auf. Dies drückt sich letztlich im Landesverweis aus, mit dem der Edelmann nicht nur das Gesuch des Pferdehändlers, sondern diesen selbst abweist:

> der herre sprach: „du bist ein gouch,
> dar nâch ergât ez dir ouch.
> du hâst mich versûmet sô,
> daz ich des iemer wære vrô,
> daz du vil gar verdürbest.
> ob du von hunger stürbest,
> ich gæbe dir niht ein halbez brôt.
> lâstu mich niht âne nôt,
> deiswâr ich nime dir daz leben.
> ich wil dir hiute vride geben.
> gesihe ich dich iemer mê,
> ich tuo dir wærlîche alsô wê,
> daz dir mîn zorn wirt bekant.
> ginc her, verswere mir daz lant,
> als liep sô dir dîn leben sî!“ (V. 323 – 337)

> Der Herr sagte: „Du bist ein Tor und entsprechend muss es dir auch ergehen. Du hast mich durch deine Saumseligkeit derartig düpiert, dass ich für immer froh wäre, wenn du sterben würdest. Wenn du verhungern würdest, gäbe ich dir noch nicht einmal ein halbes Brot. Verlässt du mich nicht ohne Gegenwehr, dann nehme ich dir, das ist sicher, das Leben. Ich will dich heute in Frieden lassen. Aber wenn ich dich jemals wiedersehe, werde ich dir wahrhaftig solche Schmerzen zufügen, dass du meinen Zorn zu spüren bekommst. Los, entsage durch einen Eid meinem Land, wenn dir dein Leben lieb ist!“

Der Pferdehändler erscheint gewissermaßen als Sündenbock,[178] mit dessen Vertreibung der Edelmann die unerwünschte direktive Dynamik der Beratung seiner Verwandten abstellen kann, indem er sie auf den Anderen verschiebt. Im Zusammenhang mit dem Landesverweis des Pferdehändlers wird nämlich auch der Inhalt des Rates der Verwandten, der Vorschlag, der Edelmann solle sein ökonomisches Verhalten verändern und *milte* zeigen, abgewiesen.[179] Indem der Pferdehändler verstoßen wird, wird die Logik des Handelns, die auf der Dynamik des Kapitaltransfers beruht und die für das Konzept der *milte* grundlegend ist,

178 Vgl. zur Logik der Vertreibung und zum Sündenbock-Ritual: Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Franz. von Elisabeth Mainberger-Ruh, Düsseldorf 2006.
179 Zur Logik der *milte* in Bezug auf mittelhochdeutsche Kurzerzählungen vgl. Reichlin: Ökonomien des Begehrens, S. 98 – 108.

ausgegrenzt. Der ökonomischen Dynamik des Handelns und der *milte*, die durch konsiliarische Kommunikation hervorgetrieben werden soll, setzt der Geizhals zunächst die Taktik der Verzögerung entgegen. Schließlich greift er, indem er den Pferdehändler des Landes verweist und droht, ihm andernfalls das Leben zu nehmen, auf einen direktiven Sprechakt zurück. Er behält damit das letzte Wort und entzieht sich der Logik des Rates endgültig.[180]

Die moralischen Defizite des Edelmannes haben die Forschung in besonderem Maße beschäftigt. Inwiefern der Text letztlich aber tatsächlich eine Kritik am Verhalten des Edelmanns[181] bzw. eine „Serie von sich steigernden Selbstentlarvungen des Edelmannes"[182] formuliert oder aber inwiefern man davon ausgehen kann, dass die Erzählung jede Moral verhöhnt,[183] ist kaum zu entscheiden. Deutlich ist aber, dass auf der Ebene der Handlung schließlich „aller guter Rat verloren geh[t]"[184]. In *Edelmann und Pferdehändler* wird das Scheitern von gleich zwei Beratungsgeschehen miteinander verkoppelt: Der Edelmann nutzt die Zurückweisung der Beratungstätigkeit des Pferdehändlers aus, um die von seinen Verwandten angeratenen Maßnahmen zu verzögern und letztlich scheitern zu lassen. Dabei treibt die Erzählung zum einen die der Beratung innewohnende Möglichkeit des Scheiterns hervor. Durch den großen Aufwand, den der Edelmann betreiben muss, um das konsiliarisch vorgebrachte Anliegen der Verwandten abzuwenden, wird zum anderen die Verbindlichkeit konsiliarischer Kommunikation in feudalherrschaftlichen Zusammenhängen akzentuiert.

Anders als bei Hedda Ragotzky, die mit Blick auf das Epimythion resümiert, dass *triuwe* als „Basis, auf der jede Dienst-Lohn-Beziehung, jedes Verhältnis von Rat und Hilfe beruht"[185], im narrativen Teil des Textes von der Figur des Edelmanns missachtet und die damit verbundene *ungevüege kündikeit* abschließend problematisiert werde, soll hier nicht ausgehend von einer Tugendlogik, sondern mit Blick auf die im Text entfalteten Logiken konsiliarischer Kommunikation argumentiert werden: *Edelmann und Pferdehändler* lässt sich als Erzählung verstehen, die den schwierigen Aspekt der Verbindlichkeit von Beratungen im feu-

180 Die historischen Möglichkeiten von Herrschern, sich gegen den Rat ihrer Männer zu entscheiden, analysiert Althoff: Kontrolle der Macht, S. 325–334.

181 Vgl. Margetts, John: *ich han den mut und den sit/ den mich min herze leret*. Eigen-Sinn beim Stricker? In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 117–133, hier S. 123.

182 Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, S. 177.

183 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 22.

184 Haug: Schlechte Geschichten, S. 26.

185 Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 116.

dalherrschaftlichen Zusammenhang zur Darstellung bringt. Dabei lässt sich an Überlegungen Klaus Grubmüllers anschließen. Für Grubmüller bleiben die „sophistischen Ausflüchte des geizigen Edelmannes“[186] in *Edelmann und Pferdehändler* in einer für Stricker-Mären unüblichen Weise ohne ausgleichende Folgen, denn der Geizhals habe mit seinem Verhalten Erfolg. Es fehle die „handlungsinterne Korrektur“, welche die „Anhäufung absurder Ausreden“[187] entlarve. Genau das Fehlen einer solchen Korrektur bringt, so lässt sich mit Blick auf das Beraten argumentieren, die für konsiliarische Prozesse in der feudalen Kultur des Mittelalters charakteristische Spannung von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit auf den Punkt.

3.2.7 *Der unbelehrbare Zecher* – Rat und Gegenrat: Von konsiliarischer zu agonaler Kommunikation

Das Scheitern konsiliarischer Kommunikation wird auch im *Unbelehrbaren Zecher*[188], einer Erzählung, die ebenfalls unter dem Titel *Der Weinschlund* bekannt ist und die Struktur eines Streitgesprächs aufweist,[189] narrativiert. Der Text unterscheidet sich von *Edelmann und Pferdehändler* einerseits aufgrund seiner redeartigen[190] und schwankhaften Struktur[191] und andererseits aufgrund seines *settings*. Konsiliarische Kommunikation wird hier nicht im Kontext eines Herrschaftsverhältnisses inszeniert, sondern im Rahmen einer konflikthaften Auseinandersetzung zwischen einem leidenschaftlichen Trinker und seinem wohlmeinenden Freund bzw. einem ihm freundschaftlich zugetanen Verwandten, der dessen Alkoholmissbrauch Einhalt gebieten möchte. Zwischen den Figuren besteht kein Standesunterschied. Es handelt sich also um eine Beratungssituation

186 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 87.
187 Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 87.
188 Der Stricker: Der unbelehrbare Zecher. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hanns Fischer, Tübingen ^{2}1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 155–160. Der Titel *Der unbelehrbare Zecher* geht auf Fischer zurück, stieß aber auf Kritik. Vgl. Göttert, Karl-Heinz: Theologie und Rhetorik in Strickers Weinschlund. In: PBB 93 (1971), S. 289–310, hier S. 290 (Anm. 7).
189 Vgl. Göttert: Theologie und Rhetorik, S. 296; und Hagby: *Man hat uns fur die warheit … geseit*, S. 216.
190 Der Text realisiere, so argumentiert Strasser, „kein narratives, sondern ein redeartiges Schema“ (Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 46). Vgl. zum Ausschluss des Textes aus dem Korpus erzählender Texte auch Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 37 u. S. 71.
191 Vgl. Strasser, die betont, dass *Edelmann und Pferdehändler* die schwankartige „Polarität von Herausforderung und Replik“ (Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 64) fehle.

zwischen Gleichen,[192] und genau daraus entwickelt der Text seine Pointe: Die konsiliarische Kommunikation wird nämlich mit der Struktur der Kontroverse verbunden und dabei wird die dem freundschaftlichen Rat innewohnende „Gefahr der Brüskierung“[193] deutlich vor Augen gestellt. Im Rat zwischen Freunden kann hier ein agonaler Zug zutage treten, der die Beratung im hierarchischen Gefüge mittelalterlicher Herrschaftsausübung prägte, aber Gerd Althoff zufolge stets verschleiert werden musste.[194]

Durch die kontroverse Struktur, die sich im Lauf der Handlung entwickelt, wäre es durchaus möglich, die Erzählung im nachfolgenden Kapitel 4 im Hinblick auf die Ausgestaltung des kommunikativen Konflikts zu untersuchen. Hier soll allerdings der Fokus auf die konsiliarische Kommunikation gelegt werden, die in diesem Text explizit am Beginn und Ende des verbalen Konflikts steht und somit das Streitgespräch einrahmt.

Der als *wines slunt* (V. 1) eingeführte Protagonist dieses Textes, der tags wie nachts unmäßig viel trinkt, wird von seinem *vriunt* (V. 19) ob seiner Lebensführung getadelt und angehalten, diese zu ändern:

> er sprach: „vil lieber vriunt mîn,
> daz ich mich muoz getrœsten dîn,
> daz müet mich vil sêre.
> dune trahtest niht ûf êre.
> ez ist aller dîner vriunde klage,
> daz du die naht zuo dem tage
> niemer nüehter enwirst
> und niemer trinken verbirst,
> die wîle und dich der slâf lât.
> daz dich der wîn gescheiden hât
> von aller dîner werdikeit,
> daz ist uns allen samt leit.
> sît duz durch unser lêre
> noch durch dîn selbes êre
> niht enlâzest noch durch got,
> sô ist daz des tîvels gebot,
> daz dichs doch niht betrâget.
> du hâst gar gewâget
> durch dînen meister, den wîn,
> die sêle und ouch den lîp dîn.“ (V. 23 – 42)

> Er sagte: „Mein überaus lieber Freund, dass ich deinetwegen trostbedürftig bin, das quält mich sehr. Du trachtest nicht nach Ansehen. Alle deine Freunde beklagen, dass du über

192 Vgl. Paris: Ratgeben, S. 81.
193 Paris: Ratgeben, S. 81.
194 Vgl. Althoff: Kontrolle der Macht, S. 25 – 26.

Nacht bis zum nächsten Tag niemals nüchtern wirst und niemals das Trinken lässt, solange du nicht schläfst. Dass der Wein dich von deiner gesamten Würde getrennt hat, ist uns allen leid. Weil du es weder aufgrund unserer Belehrungen, noch für Gott lassen willst, muss es das Gebot des Teufels sein, dass es dich nicht verdrießt. Für deinen Meister, den Wein, hast du deine Seele und auch deinen Körper aufs Spiel gesetzt."

Der Zecher zeigt sich keinesfalls willens, der mahnend vorgebrachten *lêre* (V. 35) zu folgen. Anders als etwa der Protagonist im *Kater als Freier*, der durch die Lehre seiner Ratgeberin zur Einsicht gelangt, zeigt der Trinker sich gänzlich uneinsichtig. In einer umfangreichen Rede (vgl. V. 44 – 124) erklärt er mit großem rhetorischen Aufwand und Geschick seine Absicht, auch weiterhin am Trinken festhalten zu wollen. Aufgrund dieser 80 Verse umfassenden Rede, in welcher der Trinker rhetorisch ausgefeilt den Genuss des Weines preist, gilt der Text als einer der „frühesten Zeugen für die Gattung der Zechrede in der deutschen Literatur"[195].

Eingeleitet wird das Loblied auf den Wein, indem das konsiliarische Auftreten des Freundes abgewiesen wird. Der Zecher schlägt den wohlmeinenden *rât* (V. 48) explizit aus:

dô sprach der wîngîte:
„ichn zürne noch enstrîte
umbe iuwer zuht niht (daz ist reht);
si ist getriuwe und ist sleht.
iedoch enmac ich mîn leben
durch iuwern rât niht ûfgegeben." (V. 43 – 48)

Darauf erwiderte der Weinschlund: „Weder zürne ich wegen, noch kämpfe ich gegen Eure Maßregelung – die ist rechtens. Sie ist aufrichtig und wahr. Allerding kann ich mein Leben nicht aufgrund Eures Rats aufgeben."

Im Anschluss erklärt er, dass er aufgrund eines Mangels an Jagdhunden, Jagdvögeln und Pferden nicht auf Turniere reiten könne. Er kenne zudem keine Damen und habe auch nicht die entsprechende Kleidung, um eine ritterliche Lebensführung zu bestreiten. Er würde sich deshalb beim Versuch, ein ritterliches Leben zu führen, lächerlich machen. Diesen ehrlosen Lebensentwurf weist der Zecher von sich und stellt ihm sodann eine religiöse Dimensionierung seiner Lebensführung durch den Genuss von Wein entgegen. Gott ermögliche es ihm, ein Leben nach seinem Willen zu führen, denn er habe, so betont der Trinker, *niht himel-*

195 Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 40. Auf die evidenten Parallelen zwischen dem *Unbelehrbaren Zecher* und der verwandten Zechrede *Der Weinschwelg* soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

rîches mê / wan trinken und trunkenheit (V. 74 – 75; „kein anderes Himmelreich als Trinken und Trunkenheit“).

Im nun folgenden zentralen Teil der Rede beschwört der Zecher seine Liebe zum Wein, indem er das Schema der *quinque gradus amoris* aufruft[196] und sich einer höfischen Liebesmetaphorik bedient:

„swenne ich mir sihe bringen
in wîzen bechern guoten wîn,
daz nime ich vür des meien schîn
und vür der vogelîn gesanc.
sagen, singen, seitenklanc,
dâ vür sihe ich den wîn komen.
swenne ich den becher hân genomen
und er mir ûf der hant stât,
und der wîn sprangende gât,
sô lobe ich in âne lôsen
vür die liljen und die rôsen;
der wîn ist schœner tûsentstunt.
swenne er mich rüeret an den munt,
des wirt mîn vröude sô grôz,
daz ein künic mîn genôz
an vröuden gerne möhte wesen.“ (V. 80 – 95)

„Wenn ich sehe, wie mir in glänzenden Bechern guter Wein gebracht wird, ist das für mich der Maienglanz und der Gesang der Vöglein. Sagen, Singen und Saitenspiel – an deren Stelle sehe ich den Wein kommen. Wenn ich dann den Becher genommen habe und er in meiner Hand ruht, und der Wein dann springend davonzieht, lobe ich ihn ohne Heuchelei anstelle der Lilien und Rosen. Der Wein ist tausendmal schöner. Wenn er meinen Mund berührt, wird meine Freude so groß wie die eines Königs.“

An die Stelle der höfischen Kategorie der *êre* (V. 26), die der Freund anmahnt, setzt der Trinker, ganz im Sinne der aufgerufenen Liebesmetaphorik, die *minne* (V. 114). Damit macht er sich das in der höfischen Literatur vielfach im Sinne einer Opposition produktiv gemachte Verhältnis von *minne* und *êre* zunutze.[197] Die *êre* konfrontiert der Zecher mit *minne* bzw. mit *vröude* (V. 119), die das Zentrum seines Lebensentwurfs markiert und die er der *êre* unterordnet. Die Pointe in der *argumentatio* des Trinkers ist, dass die Minnemetaphorik nicht auf eine Dame, sondern auf den Wein gerichtet wird. Die Dame als topische Gestalt, auf die sich

196 Vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 40.

197 Vgl. zum für die höfische Literatur grundlegenden Verhältnis von *minne* und *êre* etwa Gerok-Reiter, Annette: Umcodierung. Zum Verhältnis von *minne* und *ere* in Gottfrieds ‚Tristan‘. In: ZfdPh 121 (2002), S. 365 – 389.

höfische Bekundungen der *minne* und *vröude* richten, wird bei ihm kurzerhand durch den Alkohol ersetzt:

„alle werden gotinne,
die gewaltic sint der minne,
die enbræhten mit ir güete
mîn herze und mîn gemüete
sô hôhe niemer sô der wîn.
woldest du, lieber neve mîn,
daz ich die vröude verkür
und sô vil êren verlür,
sô wære ich mir erbolgen.
wil du dem wîne volgen
und mînem râte, so lêre ich dich,
daz du mir schiere wirst gelich."
dô zurnde der neve sêre.
er sprach: „dîn rât und dîn lêre
sint von mir unversuochet.
dîn êre sî vervluochet!
er ist vervluochet, swer ir gert.
dîn êre ist aller schanden wert.
ich sihe und hœre wol,
daz ich mich dîn getrœsten sol.
ich wil dich und den wîn
bî ein ander lâzen sîn;
ichn ahte niht mêre ûf dich."
alsô schieden si sich. (V. 113 – 136)

„Alle herrlichen Göttinnen, die über die Liebe herrschen, könnten mit ihrer Gnade mein Herz und meine Gesinnung niemals so hoch stimmen wie der Wein. Wenn du wolltest, mein lieber Verwandter, dass ich die Freude aufgebe und so viel Ansehen verlöre, dann würde ich mir zürnen. Willst du dem Wein und meinem Rat folgen, dann lerne ich dich an, sodass du mir bald gleichst." Da wurde der Verwandte sehr wütend. Er sagte: „Dein Rat und deine Lehre will ich nicht erproben. Dein Ansehen sei verflucht. Wer auch immer danach strebt, sei ebenfalls verflucht. Dein Ansehen ist schandhaft. Ich sehe und höre genau, dass ich auf dich verzichten muss. Ich will dich und den Wein einander überlassen. Ich werde mich nicht weiter um dich kümmern." So gingen sie auseinander.

Mittels seiner Rede lehnt der Trinker den Rat nicht nur entschieden ab, sondern setzt ihm, in einer für das Streitgespräch typischen Manier, eine Replik entgegen. Zwar behält der mahnende Freund das letzte Wort und beendet das Gespräch, doch da er als Initiator des Gesprächs mit einem konkreten Ziel auftritt und dieses Ziel – den Zecher zur Abkehr vom Alkohol zu bewegen – nicht umsetzen kann,

erweist sich seine rhetorische Strategie als aussichtslos.[198] Dies zeigt sich gerade darin, dass der zuvor wohlmeinende Freund den Mangel an *êre* (V. 128) bei seinem Freund und das falsche Ehrverständnis des Zechers abschließend ausdrücklich verflucht.

Der beratene Trinker nimmt den Rat seines Freundes nicht an, sondern kontert diesen, indem er selbst einen Rat erteilt. Der Freund, dem jetzt zu einer Veränderung seines Lebenswandels geraten wird, lehnt nun seinerseits den ihm angetragenen Rat ab. Dabei verliert er im Gegensatz zum Zecher, der explizit darauf verweist, dass er seinem Freund nicht *zürne* (V. 44), die Contenance und wird zornig (vgl. V. 125).

Zusätzlich zu seiner rhetorischen Überlegenheit zeigt sich der Trinker, der sich ironischerweise beim Ausdruck seiner Liebe für den Alkohol zuvor überschwänglich und wenig diszipliniert gezeigt hat, seinem Freund nun auch im Hinblick auf das Emotionsmanagement überlegen. Aus der konsiliarischen Kommunikation wird, das markiert die wütende Reaktion des Freundes, ein Streit, den der Trinker aufgrund seines rhetorischen Geschicks, und weil er sich nicht provozieren lässt, für sich entscheidet. Die Schwanklogik von ‚Schlag und Gegenschlag' wird dabei durch die Figur von ‚Rat und Gegenrat' realisiert. Die Erzählung nutzt dazu eine spezifische Eigenschaft konsiliarischer Kommunikation aus: Ein Rat ist nur dann ein Rat, wenn er Vorschlagcharakter für die beratene Partei hat und von dieser angenommen, aber auch abgelehnt werden kann.[199] Die Äußerung eines Rates ist nicht verpflichtend, sie legt die beratene Partei nicht auf das an- oder abgeratene Handeln fest. Zugleich hat das Raten aber eine direktive Dimension, d. h. es zielt darauf, den Beratenen zu einer Handlung bzw. zum Unterlassen eines Handelns zu bewegen. Ein Rat wirkt appellativ, aber sein Nichtbefolgen kann kaum geahndet werden wie etwa eine Befehlsverweigerung, denn der direktive Akt des Befehlens ist gegenüber dem Akt des Ratens hierarchisch fundiert.[200] Für die spezifischen Gelingensbedingungen des Befehlens ist es notwendig, dass das Erteilen des Befehls von einer Person ausgeht, die einen Status bekleidet, der es ihr erlaubt, den Befehlsempfänger zu bestimmten Handlungen zu verpflichten. Die daraus erwachsende Verbindlichkeit ist beim Raten nicht vorhanden, denn anders als das Erteilen eines Befehls ist das Erteilen

198 Vgl. aber Schilling, der von einem „Patt der Positionen" (Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 42) ausgeht.

199 Vgl. Fuchs/Mahler: Form und Funktion von Beratung, S. 361; und Fuchs: Die magische Welt der Beratung, S. 251.

200 Zum Verhältnis von Rat und Befehl vgl. Austin: Zur Theorie der Sprechakte, S. 52; und Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Übers. von Renate und Rolf Wiggershaus, Frankfurt a. M. [7]1997, S. 90 – 91.

eines Rates nicht an ein hierarchisches Gefälle zwischen beratender und beratener Instanz gebunden, sondern – so lässt sich jedenfalls im Hinblick auf die Praxis der politischen Beratung, wie sie im *Jungen Ratgeber*, im *Wunderbaren Stein* und auch in *Edelmann und Pferdehändler* dargestellt wird, annehmen – eher umgekehrt. Ein Rat hat gegenüber einem Befehl lediglich eine „indirekt direktive Funktion“[201]. Die Möglichkeit für den Beratenen, einen Rat nicht zu befolgen, zeichnet den Ratschlag strukturell aus, und genau das wird im *Unbelehrbaren Zecher* vom Trinker ausgeschöpft.[202]

Dem wohlmeinenden Freund bleiben neben der Mahnung und dem Versuch, seine Bedenken für das Gegenüber plausibel zu machen, keine Möglichkeiten zur Einflussnahme auf den sich der Liebe zum Wein hingebenden Freund. Anders als in *Der Gevatterin Rat*, wo die Ratgeberin als besonders wirkmächtig dargestellt wird, indem sie die Ehefrau gewissermaßen wiederauferstehen lässt und den Ehemann bekehrt, ist der ratgebende Freund hier machtlos. Sein Rat fruchtet nicht, und die Kommunikation wird durch den Gegenrat in den Modus des Streits überführt. Innerhalb der Streitlogik erweist sich der Zecher als überlegen, er verfügt ähnlich wie die Fähe im *Kater als Freier* über größere *kündikeit* als die andere Partei. Diese rhetorische Überlegenheit ist in der Fabel die Pointe des Textes. *Der unbelehrbare Zecher* geht einen Schritt weiter, indem das Scheitern des freundschaftlichen Verhältnisses thematisiert wird. Nicht der Sieg im Streitgespräch, sondern das Scheitern der Beratung und der Freundschaft an der zwingenden Logik des Alkoholismus stehen letztlich im Vordergrund. Die Macht des Weines, die hier an die Stelle des topischen Zwangs der Minne im höfischen Kontext tritt, behält gegenüber dem appellativen Charakter des Beratens und dem damit verbundenen sozial ausgerichteten Handeln die Oberhand. Diese Struktur ist im Kontext höfischer Erzählungen oftmals anders, denn hier werden Minne und Ehre vielfach in ein letztlich ausgewogenes Verhältnis gebracht. An die Stelle von Freundschaft und Beratung als wohlmeinende und sozial verbindende Prinzipien treten im *Unbelehrbaren Zecher* Alkoholismus und Streit als Prinzipien, die in soziale Separation münden. Damit entwirft der Text aber nicht einfach nur eine trostlose Welt, wie sich in Anschluss an Walter Haug annehmen ließe.[203] Indem der Text Beratung als freundschaftlichen Versuch der Einflussnahme inszeniert, für den nur die Möglichkeiten des Appells zur Verfügung stehen, akzentuiert er zwar die besondere Machtlosigkeit der ratgebenden Instanz. Darüber

201 Weigand, Edda: Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik, Tübingen 2003 (Linguistische Arbeiten 204), S. 145.

202 Zu den Reaktionsmöglichkeiten für Personen, die einen Rat empfangen, vgl. Paris: Ratgeben, S. 84 – 87.

203 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 23 – 25.

hinaus deutet die Erzählung aber die Möglichkeit der Einflussnahme an, die der Beratung strukturell eigen ist. Die Folgen ihres Scheiterns werden letztlich auf die Spitze getrieben, indem nicht nur das Beratungsgespräch scheitert. Mit der Beratung scheitert hier nämlich auch eine freundschaftliche Beziehung, und die zugrundeliegende kommunikative Logik wird dabei über die soziale Logik des Zerwürfnisses deutlich gemacht. Ähnlich wie in *Der Wolf und sein Sohn* wird das Verhältnis zwischen zwei Figuren im Modus des Ratens auch im *Unbelehrbaren Zecher* zerstört: Wie der Verrat gründet auch das Zerwürfnis darauf, dass eine Partei die solidarische Tendenz des Rats voraussetzt, die andere Partei diese aber – im Fall des Wolfsvaters – missbraucht oder – im Fall des Trinkers – ignoriert. Die soziale Ignoranz des *Unbelehrbaren Zechers* hat mit Blick auf die Rhetorik auch Udo Friedrich betont, indem er angemerkt hat, dass hier

> der Stricker die Rede eines Trunkenbolds zur Lobrede auf den Wein [stilisiert], die sich selbst destruiert. Der Rausch wird zum Ort höchsten Glücks, der die Versprechen aller Glücksgüter – Liebe, Macht, Weisheit – weniger kompensiert als imaginär in sich vereint und übererfüllt. Das kleine Musterstück rhetorischer Überzeugungstechnik unterminiert ironisch seine Botschaft, indem zum einen die Rationalität der Sprecherinstanz infrage gestellt ist und die hyperbolischen Glücksphantasien allein aus dem Delirium hervorgehen, zum anderen die Panegyrik wohl nur noch den Redner selbst als Adressaten ausweist, mithin ein Stück Selbstrhetorik darstellt.[204]

In der Selbstrhetorik, so lässt sich mit Blick auf die Interaktion zwischen den Freunden ergänzen, wird die Dissoziation auf den Punkt gebracht: Die geäußerten Worte verfehlen ihr Gegenüber komplett.

Dass der Aspekt des Scheiterns des ‚kommunikativen Formats' der Beratung für den *Unbelehrbaren Zecher* zentral ist, verdeutlicht auch ein Blick auf die Überlieferung des Textes. *Der unbelehrbare Zecher* steht in der Stricker-Handschrift H nicht nur in einem Überlieferungszusammenhang mit den Trinker-Erzählungen *Die Martinsnacht* und *Der durstige Einsiedel*,[205] sondern *Der unbelehrbare Zecher* (Nr. 184) eröffnet zudem einen thematischen Block von insgesamt vier Stricker-Erzählungen (Nr. 184–187). Diese vier Texte verbindet, dass sie das Scheitern je unterschiedlicher kommunikativer Handlungen zum Gegenstand haben. Während in *Der durstige Einsiedel* (Nr. 185) der Versuch eines Trinkers scheitert, sich durch Segnen, Fürbitten, Predigen und Wahrsagen Wein zu verschaffen, verfehlt in *Des Muses Lehre* (Nr. 187) der Spott eines Spötters sein Ziel und fällt auf diesen selbst zurück. In *Edelmann und Pferdehändler* scheitert, wie

204 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 97.

205 Zur Reihung der Text in Handschrift H vgl. Waltenberger: Situation und Sinn, S. 306; und Göttert: Theologie und Rhetorik, S. 304.

bereits oben ausgeführt worden ist, der Versuch, einen adligen Geizhals zu beraten (Nr. 186). Auch im *Unbelehrbaren Zecher* wird das Scheitern konsiliarischer Kommunikation dargestellt. Hier wird das Scheitern so weit getrieben, dass an seine Stelle, so ließe sich pointieren, mit dem Streiten ein anderes ‚kommunikatives Format' rückt, mit dem der auf Kooperativität ausgerichtete Rat in Agonalität überführt wird.

4 Streiten. Kontroverse Kommunikation

4.1 Forschung

4.1.1 Streiten in der mittelalterlichen Kultur und Literatur

Streit kann, so lässt sich ein in der Gegenwart verbreitetes emphatisches Konzept des Streitens zusammenfassen, zur Klärung von Konflikten beitragen, indem die Konfliktparteien Argumente austauschen, sich konstruktiv mit den Einwänden der Gegenseite auseinandersetzen und daraufhin im besten Fall den zugrundeliegenden Konflikt beilegen. Ein solch produktives Verständnis des Streits als Meinungsstreit wird etwa vor dem Hintergrund von pädagogischen und psychologischen Diskursen wie auch im Kontext von Konzeptualisierungen westlicher Demokratien als normatives Konzept vertreten.[1] So werden demokratische Strukturen beispielsweise im Rekurs auf das Streitverständnis Georg Simmels[2] als Folge und Ergebnis einer produktiven Streitkultur verstanden.[3] Dabei wird Streit als ein fortschrittlicher Modus der Konfliktbewältigung begriffen,

> da er die Elemente seiner eigenen Normierung und Regulierung, die wir dann als Kultur bezeichnen, in sich selbst entwickelt, stabilisiert und verändert, und zugleich die Grenzen gesellschaftlicher Toleranz auslotet.[4]

Nicht nur im individuellen Miteinander, sondern auch in gesellschaftlichem Kontext wird der kommunikative Modus des Streitens so als produktiver Mechanismus der Auseinandersetzung verstanden:

---

1 Vgl. Baumann, Uwe/Arnold Becker/Astrid Steiner-Weber: Vorwort. In: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst. Hrsg. von U. B./A. B./A. S.-W., Göttingen 2008 (Super alta perennis 2), S. I–V.

2 Vgl. Simmel, Georg: Der Streit. In: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hrsg. von G. S., Leipzig 1908, S. 186 – 255.

3 Vgl. Gebhard, Gunther/Oliver Geisler/Steffen Schröter: Streitkulturen – Eine Einleitung. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von G. G./O. G./S. S., Bielefeld 2008, S. 11 – 33, hier S. 11 (Anm. 1).

4 Baumann/Becker/Steiner-Weber: Vorwort, S. II. Eine fast identische Formulierung findet sich bei Dennaoui, Youssef/Daniel Witte: Streit und Kultur. Vorüberlegungen zu einer Soziologie des Streits. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter, Bielefeld 2008, S. 209 – 230, hier S. 225.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-005

> [G]ewaltfrei ausgetragener Streit ermöglicht [...], dass – im Sinne eines Fortschrittsgedankens – Positionen geprüft, geschärft und verbessert werden können, so dass sich im Idealfall die beste Position herauskristallisiert und durchsetzt; insofern kann sich Konflikt als Motor (notwendiger) Veränderungen erweisen.[5]

Die moderne Idee eines kultur- und demokratiestiftenden Streitens orientiert sich an einem Streitkonzept, das an Aspekten wie Fairness, Respekt, Toleranz und vor allem an der Bereitschaft zu einer gewaltfreien Konfliktlösung angelehnt ist. Streiten wird dafür an zeitgenössischen ethischen Vorstellungen ausgerichtet. Anders als der Konflikt, der eine Bedingung für Streit darstellt, aber bestehen kann, ohne dass es zur Interaktion zwischen den Konfliktparteien kommt,[6] ist Streit immer an Interaktion gebunden.[7] Diese Interaktion wird im Zuge des Ideals einer gewaltfreien Austragung von Konflikten zwischen verschiedenen Parteien in der zeitgenössischen Ethik westlich-demokratischer Gesellschaftsformen an Kommunikation gebunden: Das produktive Verständnis des Streitens hängt u. a. eng mit der Vorstellung zusammen, dass Streit sich über kommunikative Interaktion, also im Dialog zwischen den beteiligten Parteien realisieren soll. Insofern das Streiten als ein an Kommunikation gebundenes Interaktionsformat verstanden wird, erscheint es als Kulturtechnik, die eng mit einer Tendenz zur Gewaltvermeidung zusammenhängt:

> Menschliche Gemeinschaften sind darauf angewiesen, den Einsatz physischer Gewalt im Streit [...] möglichst zu vermeiden [...], indem der Streit mit Hilfe gewaltfreier Kulturtechniken, vor allem der Sprache, [...] reguliert wird.[8]

---

5 Laureys, Marc/Roswitha Simons: Einleitung. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hrsg. von M. L./R. S., Göttingen 2010 (Super alta perennis 10), S. 9 – 15, hier S. 9.

6 Vgl. Dennaoui/Witte: Streit und Kultur, S. 217.

7 Vgl. Hundsnurscher, Franz: Streitspezifische Sprechakte. Vorwerfen, Insistieren, Beschimpfen. In: Intention – Bedeutung – Kommunikation. Kognitive und handlungstheoretische Grundlagen der Sprachtheorie. Hrsg. von Gerhard Preyer/Maria Ulkan/Alexander Ulfig, Opladen 1997, S. 363 – 375. Zudem betont Hundsnurscher die affektive Dimension des Streitens: „Der Streit ist eine besondere Form der Konfliktaustragung. Das Besondere an ihm ist die affektive Komponente. Das expressive Moment tritt dadurch in Erscheinung, daß bestimmte aggressive Sprechakte ins Spiel kommen, mit denen charakteristische Wirkungen verbunden sind und die der Konfliktaustragung eine besondere Qualität verleihen, eben die des Streits“ (Hundsnurscher: Streitspezifische Sprechakte, S. 369).

8 Becher, Matthias: Gedanken zur Einführung. In: Streit am Hof im frühen Mittelalter. Hrsg. von M. B./Alheydis Plassmann, Göttingen 2011 (Super alta perennis 11), S. 9 – 15, hier S. 10.

Streit als eine kommunikative Auseinandersetzung wird dabei körperlich-gewaltförmigen Austragungen von Streitigkeiten kategorial entgegengestellt.[9]

Inwiefern Streit sich als ‚kommunikatives Format' der Konfliktaustragung vor dem Hintergrund einer (historischen) Tendenz zur Gewaltregulierung begreifen lässt, hängt indes von bestimmten Voraussetzungen ab. Die Vorstellung, Streit sei, wenn er über das Medium der Sprache realisiert werde, durch die Absenz von Gewalt gekennzeichnet,[10] geht mit der Position einher, dass Sprache als *proprium humanum* mit Formen gewaltförmigen Handelns unvereinbar sei.[11] Für diese Annahme ist zudem grundlegend, dass der Dialog bzw. das Prinzip des Dialogischen als „Urszene von Kommunikation"[12] fest an eine Logik der Verständigung gebunden wird. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Kontroverse als eine grundsätzlich auf Verständigung zielende Auseinandersetzung konzeptualisieren.[13] Seit der Antike werden allerdings nicht nur die sozial produktiven Potentiale des Streitens betont, sondern es wird auch auf dessen destruktive Dimensionen hingewiesen: So verweist etwa Hesiod auf die Janusköpfigkeit von Eris, der Göttin des Streits, die zwar zum produktiven Wettstreit auffordern, aber eben auch destruktive Zwietracht säen könne.[14] Auch in der antiken Rhetorik finden diese beiden Dimensionen des Streitens einen Widerhall, insofern die Prinzipien der eristischen Rhetorik schon von Aristoteles als „unredliche Kampfweise im Wortstreit"[15] abgelehnt werden, zugleich aber die Rhetorik ganz grundsätzlich auf die Durchsetzung der eigenen Interessen gegen andere durch sprachliche Mittel zielt. Was einen produktiven von einem destruktiven Streit unterscheidet, ist allerdings nicht als stabil oder statisch anzusehen, denn obwohl sich Streit als „überzeitliches Phänomen"[16] verstehen lässt, ist er durch kulturelle Variabilität geprägt. Zu

9 Vgl. Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 14–15.

10 Vgl. Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 14.

11 Vgl. die grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Krämer, Sybille: Humane Dimensionen sprachlicher Gewalt oder: Warum symbolische und körperliche Gewalt wohl zu unterscheiden sind. In: Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens. Hrsg. von S. K./Elke Koch, Paderborn, München 2010, S. 21–42.

12 Krämer, Sybille: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a. M. 2008, S. 14.

13 Vgl. Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 14.

14 Vgl. Baumbach, Manuel: Viel Lärm um Nichts? Ästhetik des Streite(n)s und inszenierte Streitkultur in Aristophanes' *Fröschen*. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hrsg. von Marc Laureys/Roswitha Simons, Göttingen 2010 (Super alta perennis 10), S. 19–38, hier S. 23–25.

15 Vgl. Aristoteles: Philosophische Schriften. In sechs Bänden, Bd. 2: Topik. Sophistische Widerlegungen. Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg 1995, 171b.

16 Becher: Gedanken zur Einführung, S. 10. Vgl. auch Laureys/Simons: Einleitung, S. 9.

unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten realisieren sich Kontroversen nicht nur in sehr verschiedenen Formen, sondern diese Formen können auch unterschiedlich beurteilt werden: Die gewaltförmige Austragung von Konflikten ist etwa innerhalb der höfischen Kultur des Mittelalters kein grundsätzliches Problem. Für die Austragung bzw. Realisierung von Streit gelten entsprechend kulturspezifische Regeln und Möglichkeiten. Wer mit wem über was in welchem Rahmen wie streitet, unterliegt historischen und kulturellen Veränderungen.[17] Gleiches gilt für die Frage, was als produktive oder destruktive Form des Streitens gelten kann.

Anhand der historischen Semantik des mhd. Substantivs *strît* soll im Folgenden zunächst die Alterität, aber auch die Vielfalt mittelalterlicher Streitkonzepte veranschaulicht werden, denn ein modernes Konzept verbaler Auseinandersetzung, das vor allem an einem Austausch von Argumenten und Standpunkten orientiert ist, entspricht nur partiell den Streitkonzepten, welche die Kulturen der Vormoderne prägten. Gerade die für die Moderne charakteristische systematische Trennung von körperlicher und verbaler Streitaustragung und das damit verbundene ethisch-normative Konzept des Meinungsstreits, bei dem die an Kommunikation gebundene Austragung von Konflikten als gewaltlose und produktive Form dem gewaltförmigen und damit als destruktiv verstandenen körperlichen Ausagieren von Konflikten entgegengestellt ist, gilt es in historischer Hinsicht zu relativieren. Insbesondere die mit der Tabuisierung körperlicher Gewalt einhergehende moderne Vorstellung, physisch ausgetragene Streitigkeiten wiesen in sozialer Hinsicht immer destruktive Tendenzen auf, relativiert sich vor dem Hintergrund einer Adelskultur, in der körperliche Gewalt ein zentrales Merkmal der Herrschaftsausübung darstellte. Dies zeigt sich u. a. darin, dass das mittelhochdeutsche Substantiv *strît* im Gegensatz zum neuhochdeutschen „Streit“[18] nur selten verbale Streitigkeiten, sondern vor allem kriegerische Auseinandersetzungen bezeichnet.[19] So zeichnen sich auch die männlichen Protagonisten der heldenepischen Erzählungen

17 Vgl. Dennaoui/Witte: Streit und Kultur, S. 226.

18 Erst mit der Entwicklung zum Neuhochdeutschen wird die Semantik von ‚Streit‘ von einem durch kommunikative Handlungen bestimmten Streitverständnis geprägt. Im neunzehnten Jahrhundert setzt sich Streit schließlich hauptsächlich als Bezeichnung für den Meinungsstreit durch, der an kommunikative Formen wie die Wechselrede, die rhetorische Überbietungsrede oder den Disput gebunden ist. Außerdem steht Streit von da an für „die um einen strittigen gegenstand geführte auseinandersetzung, vor allem von konflikten auf rechtlichem und politischem gebiet“ (vgl. [Art.] streit. In: DWB, Bd. 19, S. 1309 – 1337, hier Sp. 1317) und bezeichnet „hader und zerwürfnis im persönlichen lebenskreis des einzelnen wie auch innerhalb einer gemeinschaft; die vorstellung der emotionalen veruneinigung, die auch in vielen anderen anwendungen des wortes beteiligt ist, wird hier zum bestimmenden bedeutungselement“ (Sp. 1319).

19 Vgl. Kiening, Christian: [Art.] Streitgespräch. In: RLW, Bd. 3, S. 525 – 529, hier S. 526.

und höfischen Romane des Mittelalters durch ihre besonderen Qualitäten als Kämpfer im *strît*, d.h. in physischen Kämpfen aus. Zweikämpfe und Schlachten werden in den entsprechenden Texten mit den Derivaten des mittelhochdeutschen Verbs *strîten* oder mit dem Substantiv *strît* bezeichnet.[20] Der bewaffnete *strît*, der zum grundlegenden Handlungsrepertoire männlicher Vertreter der mittelalterlichen Adelskultur gehört, sollte, das hat Udo Friedrich herausgearbeitet, nicht ausgehend von dem modernen Ideal gewaltfreier Konfliktlösung wegen seiner Gewaltförmigkeit als automatisch sozial destruktiv begriffen werden. Vielmehr verweist Friedrich, indem er explizit an Simmels Überlegungen zum Streit anschließt, auf den „Gewaltcharakter von Vergesellschaftungsprozessen"[21] und zeigt, dass Kampfhandlungen in der höfischen Kultur und in den von ihr geprägten Erzähltexten aus historischer Perspektive als durchaus produktive Interaktionsform zur Konfliktlösung verstanden werden können.

Neben den in feudalen bzw. höfischen Kontexten geprägten Konzeptualisierungen von *strît*, die physische Auseinandersetzungen meinen und den lateinischen Begriffen *pugna* oder *rixa* entsprechen, existiert in der Kultur des Mittelalters allerdings durchaus auch das Konzept einer sprachlich geführten Kontroverse, und diese steht hier im Zentrum der Überlegungen. Bekannt ist, dass die Semantik von *strît* im frühen Mittelalter, also bevor das Bedeutungsspektrum von *strît* im Kontext der Adelskultur des hohen Mittelalters stark auf den körperlichen Kampf fokussiert wurde, bereits mit rhetorisch geprägten Konzepten verbunden war: Im Althochdeutschen erscheint *strît* „in der Bedeutung ‚Wortgefecht' u. a. als Glosse von *altercatio*, *certamen* und *conflictus*"[22]. Die *altercatio*, also der Wortwechsel oder die Wechselrede, gehört seit der römischen Antike zum *genus iudicale* der Rhetorik. Dabei meint *altercatio*

> die kurze, einen selbständigen Prozeßabschnitt bildende Wechselrede, die vor dem Abschluß des Gerichtsverfahrens auf die kontinuierlichen Reden (*orationes perpetuae*) der Anwälte bzw. der streitenden Parteien als deren Auseinandersetzung über die vorgelegten Beweise folgte. Sie kennzeichnete sowohl den Straf- als auch den Zivilprozeß sowie die Debatte des Senats als Auseinandersetzung der Magistrate oder der Senatoren untereinander. In allgemeinerem, bereits in der Spätantike belegten Sinn bezeichnete A[ltercatio] ebenso wie ihre Synonyme jegliche Art der außerpragmatischen Wechselrede religiösen,

20 Vgl. Kiening: Streitgespräch, S. 526.

21 Friedrich, Udo: Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs im Mittelalter. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von Manuel Braun/Cornelia Herberichs, München 2005, S. 117–158, hier S. 123.

22 Kiening: Streitgespräch, S. 526 (Herv. im Orig.).

> philosophischen, naturwissenschaftlichen, juristischen oder literarischen Inhalts, und zwar sowohl didaktischer als auch agonaler Intention.[23]

Das juridisch geprägte Konzept der *altercatio* weist diverse Parallelen mit der *disputatio* auf, die etwa ab dem zwölften Jahrhundert zur scholastischen Lehrmethode wird[24] und bis ins achtzehnte Jahrhundert als Modell der Gesprächsführung in Europa von großer Bedeutung ist.[25] Im Gegensatz zum physischen Streiten in feudalen Kontexten existierten im rechtlichen und wissenschaftlichen Diskurs des Mittelalters, also vor allem im Kontext klerikaler Domänen, rhetorisch orientierte Streitkonzepte, die teilweise bis heute die universitäre Kultur und das Rechtswesen prägen, aber auch darüber hinaus einflussreich waren und sind. So haben sich in Verbindung mit den juridischen, rhetorischen und scholastischen kontroversen ‚Kommunikationsformaten' und ihren sprachpragmatischen Implikationen seit der Antike verschiedene literarische Traditionen der Inszenierung von Streitgesprächen ausgebildet.[26] Sie sind im Mittelalter auch in die volkssprachliche Literatur übernommen worden.[27] In diesem Zusammenhang wurden *altercatio* und *disputatio* als Bezeichnungen für schriftlich abgefasste Dialoge sehr unterschiedlichen Inhalts gebraucht. Neben vielen weiteren synonym verwendeten Begriffen[28] konnten diese Termini verschriftlichte Lehrdialoge, fingierte Prozessreden oder Streitgespräche zwischen menschlichen Akteuren, Tieren,

---

23 Cizek, Alexandru: [Art.] Altercatio. In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 428 – 432, hier Sp. 428.

24 Vgl. Rädle, Fidel: [Art.] Disputatio. In: RLW, Bd. 1, S. 376 – 379.

25 Vgl. folgende Studie, welche die *disputatio* als Format in den Blick rückt, das in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit trotz aller historischer Veränderungen gleichermaßen prägend war: Traninger, Anita: Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus, Stuttgart 2012 (Text und Kontext 33).

26 Vgl. Kiening: Streitgespräch, S. 526. Vgl. aber die Betonung von Differenzen zwischen der Tradition der *disputatio* und den literarischen Formen des Streitgesprächs bei Kasten, Ingrid: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, Hamburg 1973, S. 198. Vgl. den Hinweis bei Traninger: Disputation, S. 255.

27 Vgl. zum mittellateinischen Streitgedicht: Walther, Hans: Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Mit einem Vorwort, Nachträgen und Registern von Paul Gerhard Schmidt, München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5,2). Einblicke in die deutschsprachigen Streitgedichte im Mittelalter bieten: Jantzen, Hermann: Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter mit Berücksichtigung ähnlicher Erscheinungen in anderen Litteraturen, Breslau 1896; und Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts.

28 Vgl. Bebermeyer, Gustav: [Art.] Streitgedicht/Streitgespräch. In: ²RLG, Bd. 4, S. 228 – 245, hier S. 228.

Gegenständen, Personifikationen etc. bezeichnen.[29] Diese Texte, die sprachlich-kontroverse Auseinandersetzung im Modus des Dialogs bzw. in Form der Wechselrede zwischen zumeist zwei Streitparteien zur Darstellung bringen,[30] werden, obwohl sie sich durch unterschiedliche Akteure und auch sehr verschiedene Inhalte auszeichnen, unter dem deutschen Terminus des ‚Streitgesprächs' zusammengefasst. Die überlieferten mittelalterlichen Streitgespräche können nicht grundsätzlich als literarische Texte verstanden werden, und vielfach ist nicht ganz klar, wo die Grenze zwischen rhetorischen Streitübungen und literarisierten Streitgesprächen gezogen werden kann. Nichtsdestotrotz hat sich für literarisierte Formen von Streitgesprächen die Bezeichnung ‚Streitgedicht' etabliert.[31] Mehr oder weniger literarisch geformte Streitgespräche finden sich in eigenständiger Form, „aber auch in größerem epischen oder dramatischen Rahmen"[32] und in verschiedenen Gattungen. Der Typus des Streitgesprächs bildet die wohl wirkmächtigste Darstellungstradition verbaler Auseinandersetzung in der europäischen Literatur des Mittelalters, ist aber im Hinblick auf seine Inhalte und die Zugehörigkeit zu verschiedenen Textsorten so vielfältig, dass Forschungsarbeiten, die einen umfassenden Überblick über die Textsorte bieten, fehlen.[33] Die große Bandbreite, die sprachliche und inhaltliche Vielfalt und die erhebliche Menge an Einzeltexten erschwert systematische Zugriffe. Einige Ansatzpunkte für Fragen nach den Logiken, die der kontroversen Kommunikation in diesen Texten zugrunde liegen, liefern Versuche, verschiedene Formen von Streitgesprächen zu differenzieren, etwa indem zwischen dialogisch-argumentativen Streitgesprächen und dem Gesprächskampf oder aber zwischen Klärungsgespräch, Kampfgespräch und Kontroversgespräch unterschieden wird.[34]

Schon diese Systematisierungsversuche, in denen der Aspekt des Kampfes betont wird, machen deutlich, dass verbaler Streit im Mittelalter, anders als das Ideal des modernen Meinungsstreits dies impliziert, nicht als ein ‚Kommunikationsformat' betrachtet werden kann, das stets auf Verständigung hin ausgerichtet war.[35] Wie die Vorstellung, dass körperliche Formen des Streitens immer durch

29 Vgl. Bebermeyer: Streitgedicht/Streitgespräch, S. 231. Vgl. auch Traninger: Disputation, S. 252.

30 Vgl. Bebermeyer: Streitgedicht/Streitgespräch, S. 228.

31 Vgl. Freese, Eike: [Art.] Streitgedicht. In: HWbRh, Bd. 9, Sp. 172–178, hier Sp. 172.

32 Kiening: Streitgespräch, S. 526.

33 Vgl. Bebermeyer: Streitgedicht/Streitgespräch, S. 228.

34 Vgl. Renaud, François: [Art.] Streitgespräch. In: HWbRh, Bd. 9, Sp. 178–189, hier Sp. 179.

35 Vgl. Strohschneider, Peter: Dialogischer Agon. In: Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung. Hrsg. von Klaus W. Hempfer/Anita Traninger, Stuttgart 2010 (Text und Kontext 26), S. 95–117.

destruktive Tendenzen geprägt seien, aus historischer Perspektive für die höfische Kultur des Mittelalters zu relativieren ist, gilt es mit Blick auf vormoderne Traditionen der kontroversen Kommunikation, ihre agonale Dynamiken zu berücksichtigen. So bringt etwa Anita Traninger das „Kulturmuster des Agonalen“[36] für verschiedene Ausprägungen und Gattungsformierungen kontroverser Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit in Anschlag. Dabei greift sie auf Überlegungen Hugo Kuhns und Walter Ongs zurück:[37]

> Die dilemmatische Streitsituation ist, um mit Hugo Kuhn zu sprechen, ein Inszenierungstyp, eine ‚Hohlform gesellschaftlicher Realisierung‘, die eine Reihe von ‚disparaten Auffüllungen‘ erlaubt. Sie reflektiert die fundamentale Agonalität, die Walter Ong als Charakteristikum oraler und residual-oraler Gesellschaften beschrieben hat.[38]

Im Anschluss an Traningers Ausführungen, die auf die *disputatio* als eine Diskursform zielen, die weit über literarische Streitgespräche hinausgeht, lassen sich auch literarische Darstellungen von Streitgesprächen in Beziehung zu grundlegenden agonalen Tendenzen kommunikativer Pragmatiken in mittelalterlichen Kulturen setzen. Verbalen Auseinandersetzungen in der Vormoderne oder ihren Darstellungen sollte deshalb allerdings nicht grundsätzlich unterstellt werden, dass sie im Gegensatz zum modernen Meinungsstreit nicht auch durch kooperative Logiken geprägt sein könnten. Auch wenn man wie etwa Peter Strohschneider davon ausgeht, dass Dialoge gerade in historischer Perspektive nicht unbedingt einem Ideal der Verständigung folgen, sondern in einem besonderen Maß Möglichkeiten zur agonalen Dialoggestaltung vorhanden sind,[39] ist zu berücksichtigen, dass agonale Dialoge als kommunikative Akte im Gegensatz zu anderen agonalen Handlungen durch eine strukturelle Kooperativität geprägt

36 Traninger: Disputation, S. 255.

37 Traninger: Disputation, S. 255, verweist auf Kuhn, Hugo: Versuch über das 15. Jahrhundert in der deutschen Literatur. In: Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters. Hrsg. von H. K., Tübingen 1980, S. 77–101; und Ong, Walter J.: The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History, New Haven, London 1967.

38 Traninger: Disputation, S. 255.

39 Vgl. Strohschneider: Dialogischer Agon. Strohschneider hat mit Blick auf die mittelhochdeutsche Literatur akzentuiert, dass dialogische Kommunikation durchaus agonale Tendenzen aufweisen kann. Indem er auf die agonalen Logiken der Dialoggestaltung in verschiedenen mittelhochdeutschen Texten hinweist, stellt er aus historischer Perspektive die Konzeptualisierung vom Dialog als grundsätzlich auf Verständigung zielende Handlung infrage. Vgl. aber etwa Spiegel, Carmen: Ist der Streit ein Dialog? In: Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A 86 (2007), S. 237–244. Spiegel geht von einem emphatischen Dialogbegriff aus, der dialogische Interaktion als Verständigungshandlung konzeptualisiert. Folglich betont sie Differenzen zwischen Streit und Dialog.

sind. Denn aus soziologischer Perspektive lässt sich auch für vormoderne Zusammenhänge annehmen,[40] dass

> Streit auch auf der Ebene der Interaktionspartner ein Mindestmaß an wechselseitiger Anerkennung voraus[setzt]: Das Ende jedes Streits (oder gar schon den kategorischen Ausschluss jedweder Möglichkeit für seine Entstehung) bedeutet es, wenn der Andere als streitunwürdig abqualifiziert, in Streitfragen zur *persona non grata* degradiert oder sogar: überhaupt nicht als Person anerkannt wird. Der Streit setzt also einen relativ umfangreichen ‚Konsens im Dissens' [...] voraus [...].[41]

Den die verbale Streitinteraktion strukturell kennzeichnenden ‚Konsens im Dissens' hat aus einem sprachphilosophischen Blickwinkel auch Sybille Krämer mittels eines Vergleichs von physischer und sprachlicher Gewalt hervorgehoben. Im Gegensatz zu Arbeiten, die in den letzten Jahren – vielfach beeinflusst von Überlegungen Judith Butlers – die Möglichkeit betont haben, mit Sprache Gewalt ausüben und somit sozial destruktiv agieren zu können,[42] hat Krämer auf die Differenzen zwischen körperlich und sprachlich zugefügten Verletzungen aufmerksam gemacht. Die symbolische Gewalt verbaler Verletzungen sei, so argumentiert Krämer, anders als physische Verletzungen letztlich immer durch eine „humane Dimension"[43] gekennzeichnet, die auf eine implizite Anerkennung des Gegenübers zurückgehe,[44] die mit dem Sprechen verbunden sei:

> Die implizite Anerkennung des Adressaten, der durch Worte eben deshalb verletzt, gekränkt, beleidigt, gedemütigt werden kann, weil er im Angesprochenwerden zugleich einen sozialen Ort einnimmt, ist conditio sine qua non verbaler Verletzungen.[45]

---

40 Vgl. Dennaoui/Witte: Streit und Kultur, S. 220, die auf folgende Schriften Bourdieus verweisen: Bourdieu, Pierre: Das politische Feld. In: P. B.: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Aus dem Französischen von Roswitha Schmid. Konstanz 2001 (Édition discours 29), S. 41–66, hier S. 45; Bourdieu, Pierre: Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld. In: P. B.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Übers. von Wolfgang Fietkan, Frankfurt a. M. 1974, S. 75–124, hier S. 123; und Bourdieu, Pierre: Über das Fernsehen. Aus dem Franz. von Achim Russer, Frankfurt a. M. 1998, S. 88–89.

41 Dennaoui/Witte: Streit und Kultur, S. 219–220 (Herv. im Orig.).

42 Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Engl. von Katharina Menke/Markus Krist, Berlin 1998. Vgl. auch Herrmann/Kuch: Verletzende Worte.

43 Vgl. den Titel des Aufsatzes von Krämer: Humane Dimensionen sprachlicher Gewalt.

44 Zur Problematik zur Verletzbarkeit durch Sprache siehe umfassend: Herrmann, Steffen: Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas, Bielefeld 2013.

45 Krämer: Humane Dimensionen sprachlicher Gewalt, S. 42.

Mittels dieser Beobachtung zur Verletzung eines Gegenübers durch Worte im Gegensatz zur Verletzung durch körperliche Gewalt lässt sich das für kommunikative Formen des Streitens typische Mischungsverhältnis aus „Kooperation und Konkurrenz“[46] erfassen und damit eine wesentliche Differenz zwischen physischem und verbalem Streiten beschreiben: Im ‚kommunikativen Format‘ des Streitens können die Streitparteien zwar als Konkurrenten darauf zielen, die andere Partei mundtot zu machen, aber das Gegenüber kann nicht, jedenfalls nicht in direkter Weise, so nachhaltig beeinträchtigt werden, wie dies im Falle von körperlichen Konfliktaustragungen möglich ist. Physischer *strît* birgt – wenn er nicht in Form von Kampfturnieren oder sportlichen Wettkämpfen realisiert wird, die durch Konsequenzverminderung gekennzeichnet sind – immer die Gefahr der Entgrenzung.[47] Dabei kann das Gegenüber getötet oder aber so nachhaltig verletzt werden, dass es zu weiterer Interaktion nicht fähig ist und die Möglichkeit zur Fortsetzung der Kooperation – und sei es auch nur in Form der Fortführung der Auseinandersetzung – damit abgeschnitten wird. Dies ist bei verbalen Streitformen nicht unmittelbar möglich, auch wenn innerhalb eines Streits Formen sprachlicher Gewalt durchaus eingesetzt werden können und verbaler Streit mit Formen physischer Gewalt assoziiert sein kann, indem er etwa in diese übergeht oder diese begleitet. Ausgehend von diesen Überlegungen wird im Rahmen dieses Kapitels versucht, verbale Konfrontationen als Darstellungen von kommunikativen Auseinandersetzungen auch in der Vormoderne nicht allein auf eine kulturhistorisch begründete „fundamentale Agonalität“[48] festzulegen, sondern sie vor dem Hintergrund eines sie kennzeichnenden Spektrums zwischen Kooperativität und Agonalität in den Blick zu nehmen. In den Kurzerzählungen des Strickers wird dieses Spektrum im Rahmen der narrativen Serialität, so soll gezeigt werden, auf besondere Weise ausgeleuchtet. Dabei wird, so lautet eine zentrale These, eine ‚kommunikative Poetik‘ des Streitens sichtbar, die durch ein grundsätzliches Interesse an kooperativen Formen des Streitens gekennzeichnet ist.

4.1.2 Streiten in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen

In vielen mittelalterlichen Kurzerzählungen streiten Figuren in Form verbaler Auseinandersetzungen miteinander.[49] Systematisch untersucht wurden die Darstellungen des Streitens in den Texten bislang allerdings noch nicht. Dass dem

46 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.
47 Zum entgrenzenden Potential von Gewalt grundsätzlich: Girard: Das Heilige und die Gewalt.
48 Traninger: Disputation, S. 255.
49 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 234.

Streiten als kommunikativer Handlung auch im Kontext neuerer Forschungsarbeiten, die betonen, dass mittelhochdeutsche Kurzerzählungen vielfach sprachliche Strukturen reflektieren, keine umfangreicheren Untersuchungen gewidmet worden sind,[50] kann vielleicht damit erklärt werden, dass man in den letzten Jahrzehnten aufgrund der vorausgegangenen komplexen und mühsamen Gattungsdebatte wenig Interesse daran hatte, über das Verhältnis der Kurzerzählungen zu anderen Texttypen nachzudenken. Die Forschung konzentrierte sich vor allem auf die als Mären klassifizierten Texte und nahm die Randbereiche kaum in den Blick. So haben auch die vielfältigen Parallelen und Beziehungen zwischen Mären und Streitgesprächen in der jüngeren Forschung wenig Beachtung erfahren. Ein Grund dafür ist nicht zuletzt, dass Hanns Fischer ausdrücklich die Differenzen zwischen den narrativen und redeartigen kleinen Reimpaardichtungen betont hat, zu denen er auch Streitgespräche rechnet.[51] Diese überaus wirksame systematische Differenzierung hat dazu beigetragen, narrative und redeförmige Texte nicht zusammen zu betrachten, obwohl auffällig ist, dass z. B. systematisch den Reden zugeordnete Streitgespräche nicht nur zum Œuvre des Strickers gehören, sondern viele seiner zu den Mären gezählten Texte Merkmale von Streitgesprächen aufweisen. Vielleicht auch aufgrund eines durch diese besondere Relevanz des Streitgesprächs rhetorisch geprägten Verständnis des Streitens werden mit dem mhd. Substantiv *strît* und seinen Derivaten in den kurzen Reimpaardichtungen des Strickers häufig – im Gegensatz zu den üblichen Befunden in der mittelhochdeutschen Literatur[52] – verbale Auseinandersetzungen bezeichnet. So scheint es sinnvoll, Fischers kategoriale Differenzierung zwischen narrativen und redeförmigen Textsorten zu relativieren und Wolf-Dieter Stempels Ansatz, der die Nähe mittelalterlicher Kurzerzählungen zu anderen Textsorten und u. a. auch zum Streitgespräch zeitgleich zu Fischers Abgren-

50 Ohne explizit auf den Aspekt ‚Streit' einzugehen, leisten die Überlegungen zu mittelhochdeutschen Kurzerzählungen von Schnyder allerdings einen Beitrag zu Fragen nach kontroverser Kommunikation. Vgl. etwa Schnyder: Schreibmacht. Hinweise auf die Nähe zwischen Streitgesprächen und mittelhochdeutschen Kurzerzählungen geben auch die Lektüren Friedrichs. Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung. Zu erwähnen ist auch Wagners Bemühen, eine mittelhochdeutsche Kurzerzählung und das Kommunikationsverhalten in modernen Talkshows zu vergleichen: Wagner, Silvan: „Guck *dich* doch mal an!" – Ein Streitargument zwischen dem mittelalterlichen Märe *Der Gürtel* und der postmodernen Talkshow. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter, Bielefeld 2008, S. 141–161.

51 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 41–42.

52 Vgl. Kiening: Streitgespräch, S. 526.

zungsbemühungen[53] betont hat,[54] zu berücksichtigen. Stempels Überlegung hat Coralie Rippl mit Blick auf die Kurzerzählungen Heinrich Kaufringers und den sie prägenden Typus des Kasus aufgegriffen[55] und das kasuistische Erzählen Kaufringers vor dem Hintergrund das *genus iudicale* prägender rhetorischer Formen wie etwa der *controversia* verortet.[56] Ihre Überlegungen berücksichtigen das Streitgespräch, doch interessieren sie sich vor allem für den spezifischen Kontext des Rechtsstreits.[57] Diese Perspektive ist für die Darstellung kontroverser Interaktion im Hinblick auf die Texte Kaufringers wesentlich ergiebiger als für die kurzen Reimpaartexte des Strickers, in denen Kontroversen zwar auch juristische Aspekte berühren können,[58] das Streiten aber nicht in gleicher Weise auf das Format des Rechtsstreits bezogen ist, sondern eher weniger institutionell determinierte Streitregister durchgespielt werden.

Die kurzen Reimpaardichtungen des Strickers interessieren sich für kontroverse Kommunikation vor allem in sozialen Nähebeziehungen wie der Ehe oder Freundschaft. Streitigkeiten zwischen Ehepartnern oder Freunden werden hier oft im Rahmen der charakteristisch reduzierten Figurenkonstellationen in verschiedenen Varianten ausgestaltet, und dabei zeigen die Texte ein großes Spektrum von Streitverläufen. Innerhalb der verschiedenen Streitkonstellationen wird auf unterschiedliche Weise und um unterschiedliche Inhalte gestritten. Von zentraler Bedeutung ist, dass das große Spektrum zwischen „Kooperation und Konkurrenz“[59], welches das Format des Streits kennzeichnet, in den Kurzerzählungen des Strickers durch die Darstellung immer neuer Konstellationen und Verlaufsformen kontroverser Kommunikation ausgelotet wird. Für die spezifische „Poetik der Kommunikativität“[60] des Streitens in den Kurzerzählungen des Strickers ist dabei

53 Ziegeler hat allerdings auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die Fischers Differenzierung zwischen erzählendem Modus bzw. ‚narrativem Vorgang‘ und redehaftem Modus bzw. ‚stagnierender Erörterung‘ kennzeichnen, und auf dieser Grundlage scheinen redeförmiges Streitgespräch und narrative Streitdarstellung durchaus nicht kategorial geschieden. Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 74.

54 Vgl. Stempel: Mittelalterliche Obszönität, S. 200.

55 Vgl. Rippl: Erzählen als Argumentationsspiel, S. 14 – 16.

56 Zum stark durch den Bezug zum juristischen Diskurs geprägten rhetorischen Terminus der *controversia* vgl. Marti, Hanspeter: [Art.] Controversia. In: HWbRh, Bd. 2, Sp. 380 – 384. Im Zusammenhang mit dem Format der *controversia* gibt auch Rippl Hinweise auf das Streitgespräch. Vgl. Rippl: Erzählen als Argumentationsspiel, S. 250 u. S. 315.

57 Zum Rechtsstreit als einer Möglichkeit der Überführung von Auseinandersetzungen in einen symbolischen Modus der Konfliktlösung vgl. Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 17.

58 Vgl. etwa die Verbindung von Streit- und Rechtslogik im *Ehescheidungsgespräch* in Kapitel 4.2.2.

59 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.

60 Schilling: Poetik der Kommunikativität.

kennzeichnend, dass die Streitdarstellungen auf das Schema des Streitgesprächs zurückgreifen, aber auch darüber hinausgehen. Um das Profil des spezifischen ‚kommunikativen Formats' des Streitens beim Stricker herauszuarbeiten, gilt es deshalb, diese Reflexe in den Texten ernst zu nehmen und zugleich aufzuzeigen, dass sich die untersuchten Kurzerzählungen nicht darin erschöpfen, sondern dynamisch damit verfahren. Auch wenn unverkennbar ist, dass der Stricker in seinen Darstellungen des Streitens vielfach auf Logiken und Muster zurückgreift, die den Texttyp des Streitgesprächs kennzeichnen, können seine Streitdarstellungen, so soll deutlich werden, nicht schematisch auf das Streitgespräch reduziert werden. Die Texte fokussieren in serieller Reihung und durch die damit verbundenen Variationen jeweils andere Aspekte des ‚Kommunikationsformats' Streit bzw. entwerfen verschiedene Perspektiven auf kontroverse Kommunikation. Der Vorgang des Streitens wird im Zuge dessen in verschiedenen Graden zum Gegenstand des Erzählens gemacht. So können Formen des Streitens neben andere Handlungsformen und ‚kommunikative Formate' gestellt sein, aber auch das strukturbildende Prinzip der Erzählungen bilden. Gestritten wird in den einzelnen Erzählungen außerdem nicht nur in unterschiedlichen personalen Konstellationen und über unterschiedliche Themen, sondern auch mit sehr verschiedenen Ergebnissen: Die Texte lassen Streitigkeiten teilweise in Versöhnungsszenen münden, aber es finden sich auch Erzählungen, in denen kontroverse Auseinandersetzungen zum Zerwürfnis führen.

Die Möglichkeit, dass im Streiten entsprechend des Spektrums von Agonalität und Kooperativität soziale Bindungen destabilisiert oder zerstört, aber auch gefestigt oder neu konstitutiert werden können,[61] ist von besonderer Bedeutung für die Streitdarstellungen in den untersuchten Texten. Die spezifische „Poetik der Kommunikativität"[62] des Streitens in den kurzen Reimpaartexten des Strickers ist durch diese Variabilität der Streitverläufe geprägt. Insbesondere der Möglichkeit zur sozialen Kooperativität, die das Streiten auszeichnen kann, wird im Kontext dieser Untersuchung Beachtung geschenkt, denn diese Dimension ist in Bezug auf die Kurzerzählungen des Strickers bislang allgemein wenig beachtet worden: So hat beispielsweise Walter Haug den Texten mit Blick auf die vorgeführten sozialen Verhältnisse attestiert, sie würden zumeist gnadenlos, unversöhnlich und „fast durchwegs in einem Missklang enden"[63]. Dass die Texte soziale Verhältnisse allerdings nicht nur als agonale entwerfen oder in soziale Dissoziation überführen, sondern auch Möglichkeiten sozialer Kooperativität darstellen, wird

61 Vgl. Laureys/Simons: Einleitung, S. 9.
62 Schilling: Poetik der Kommunikativität.
63 Haug: Schlechte Geschichten, S. 25.

deutlich, wenn man sie ausgehend vom Konzept des Schwanks[64] und der mit ihm verbundenen Vielfalt der Verlaufsformen in den Blick nimmt. Gerade im Hinblick auf Streitkommunikation bietet sich diese Perspektivierung an, denn etwa zeitgleich mit STEMPELS Hinweis auf die Nähe zwischen Kurzerzählung und anderen Gattungen hat auch Karl-Heinz SCHIRMER auf die Nähe der mittelalterlichen Novellistik zur Tradition des Streitgedichts hingewiesen. Er betont, dass die „Diskussion eines Problems von zwei entgegengesetzten Standpunkten aus"[65] schwankhaftes Erzählen im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert in besonderem Maße strukturiere und von den Logiken des Rechtsstreits, des Wettstreits, der Minnekasuistik und der *Jeux partis* beeinflusst sei.[66] Die Betonung des Zusammenhangs zwischen kommunikativen Streitlogiken und schwankhaften Erzähllogiken scheint wenig verwunderlich, wenn man Agonalität, Konflikthaftigkeit und Replik als strukturelle Analogien zwischen kontroverser Kommunikation und schwankhaftem Erzählen versteht. Begreift man das „Schwankschema als agonales Prinzip"[67], dann scheint der Streit ein geradezu ideales Handlungsschema für schwankhafte Narrative bzw. die prototypische Schwankhandlung schlechthin abzugeben:

> Ein [...] Rückgriff auf die Form des Streitgesprächs [...] ist für die mittelhochdeutsche Schwankdichtung nicht ungewöhnlich: Das analoge Grundmuster der beiden Formen scheint regelrecht dazu einzuladen, ‚Schlag und Gegenschlag' in ‚Rede und Gegenrede' umzusetzen, Wortwitz und Handlungslist füreinander einstehen zu lassen.[68]

Für den Schwank gilt allerdings wie für den Streit, dass man ihn nicht nur mit einer strikt agonalen Struktur in Verbindung bringen kann, denn er ist zwar eng mit der Logik von ‚Schlag und Gegenschlag' assoziiert, doch für schwankhaftes Erzählen sind kooperative Verläufe nicht ausgeschlossen. So kann es durchaus, das betont schon Hermann BAUSINGERS Schwank-Typologie, zum Ausgleich zwischen den Parteien kommen, die sich im Schwankgeschehen gegenseitig zu übertrumpfen versuchen.[69] Das Handlungselement der Replik, das den Schwank wie auch den Streit prägt, kann als kontroverser Gegenschlag funktionalisiert

64 Vgl. BAUSINGER: Bemerkungen zum Schwank.
65 SCHIRMER: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 300.
66 Vgl. SCHIRMER: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 246 – 270 u. S. 299 – 207.
67 SCHULZ: Erzähltheorie, S. 136.
68 KROPIK, Cordula: *Ich wil dir zwei geteiltiu geben.* Der Disput um die Liebe in der ‚Heidin' B. In: Disputatio (1200 – 1800). Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. Hrsg. von Ursula KUNDERT/Marion GINDHART, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S. 363 – 383, hier S. 366.
69 Vgl. BAUSINGER: Bemerkungen zum Schwank.

sein, aber gerade in einer kommunikativ ausgerichteten Schwankhandlung kann die Replik nicht nur als agonal ausgerichtete Gegenrede oder Erwiderung erscheinen, sondern auch als Mittel der Fortsetzung einer Interaktion im Sinne sozialer Kooperativität und einer Stabilisierung der sozialen Verbindung wie Ehe oder Freundschaft eingesetzt werden.

Im Zusammenhang mit körperlichem *strît* wird besonders deutlich, dass die Streitdarstellungen in den kurzen Erzähltexten des Strickers vielfach an und mit der Spannung zwischen sozialer Dissoziation und Kooperation arbeiten. In den Textanalysen soll zudem herausgearbeitet werden, dass die beiden semantischen Dimensionen von *strît*, d. h. zum einen verbale und zum anderen physische Auseinandersetzungen, in vielen Texten verknüpft sind. Die Texte lassen Reflexe[70] auf verschiedene Formen des Streitens erkennen, und das Verhältnis von kommunikativer Kontroverse und körperlich ausgetragenen Streitigkeiten wird dabei häufig und auf unterschiedliche Weise virulent. So werden, das wird sich zeigen, vielfach Ansätze für eine Konzeptualisierung des Streitens erkennbar, die kooperative Logiken des Streitens gegenüber agonalen privilegieren oder dissoziierende Potentiale des Streitens problematisieren. Gerade in der Zusammenschau der Texte zeigt sich ein Interesse an der Vermeidung bzw. eine Problematisierung destruktiver Folgen von konfrontativen Auseinandersetzungen. Obwohl die Kurzerzählungen des Strickers (noch) kein modernes Ideal der Gewaltlosigkeit propagieren, zeigen sie doch ein deutliches Interesse an Formen des Streitens, die ohne körperliche Gewalt auskommen. Sie machen damit auch deutlich, dass kommunikatives Streiten im Gegensatz zu physisch ausgetragenen Auseinandersetzungen das Potential hat, soziale Bindungen zu stärken. Im seriellen Modus und durch die damit verbundenen Variationen wird das gesamte Spektrum zwischen Kooperativität und Agonalität ausgeleuchtet: Es wird erkennbar, wie im Kontext eines Streits durch rhetorisches Geschick oder *kündikeit* eine Vermeidung von weiteren Konfrontationen erreicht und soziale Kooperativität gesichert werden kann. Daneben wird aber auch dargestellt, welch schwerwiegende soziale Folgen die gewalttätige Eskalation eines Streits mit sich bringen kann. Am Beginn der Textanalysen in diesem Kapitel steht mit *Frau Ehre und die Schande* etwa ein Text, der als klassisches Streitgespräch durch eine klare agonale Logik gekennzeichnet ist. Indem diese hier herausgearbeitet wird, soll eine Kontrastfolie geschaffen werden, um zeigen zu können, wie der Stricker das für Streitgespräche charakteristische Schema der Gegensätzlichkeit[71] im Rahmen seiner Texte variiert und dynamisiert und wie diese damit eine spezifische ‚kommunikative Poetik' des

70 Vgl. Stempel: Mittelalterliche Obszönität, S. 200.
71 Vgl. Kiening: Streitgespräch, S. 526.

Streitens entwickeln können. An diese ist letztlich ein Ideal des Streitens als *kündiger* Vorgang gebunden, der auf soziales Miteinander und Kooperativität und nicht auf soziale Dissoziation oder Agonalität ausgerichtet ist.

4.2 Textanalysen

4.2.1 *Frau Ehre und die Schande* – Eine prototypische *disputatio:* Konfrontation von Wertlogiken

Wie Christian Kiening betont, sind Streitgespräche „gegenüber anderen Typen der Wechselrede" dadurch gekennzeichnet, dass „der Gegensatz als solcher im Vordergrund steht und nicht sein Kontext oder ein Erkenntnisprozeß"[72]. Eben diese Logik der Gegensätzlichkeit oder Gegnerschaft kennzeichnet *Frau Ehre und die Schande*[73], obwohl der Streit hier durch eine narrative Rahmung ergänzt wird, welche die Gegensätzlichkeit oder Agonalität des Streitgesprächs in einen funktionalen Kontext einbindet: Bereits Hermann Jantzen hat auf die auffällige „novellistische[] Einkleidung"[74] der Streithandlung in *Frau Ehre und die Schande* hingewiesen und damit das narrative Moment des Textes betont. Trotz der narrativen Rahmung handelt es sich aber um einen Text, der Streit ganz im Schema des Streitgesprächs umsetzt. Es wird noch zu zeigen sein, dass er sich damit deutlich von den weiteren in diesem Kapitel analysierten Texten und auch von den Streitlogiken, denen der Stricker besonderes Interesse entgegenbringt, unterscheidet. Gerade deshalb lässt sich in Bezug auf *Frau Ehre und die Schande* das Streitmodell, das in den weiteren Texten variiert wird, besonders deutlich herausarbeiten.

Der in der Forschung auch unter dem Titel *Der ungastliche Ritter*[75] bekannte Text ist von Hanns Fischer als redeartig charakterisiert worden.[76] Im Zentrum des Textes steht ein

---

72 Kiening: Streitgespräch, S. 526.

73 Der Stricker: Frau Ehre und Frau Schande. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. V: Gedicht Nr. 139 – 167 und Nachwort. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler-Beck/Robert E. Lewis, Göppingen 1978 (Göppinger Arbeiten der Germanistik 107 V), S. 226 – 252.

74 Jantzen: Geschichte des deutschen Streitgedichtes, S. 61.

75 Vgl. Schwab, Ute: Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Strickers. Überlieferung, Arrogate, exegetischer u. literarhistorischer Kommentar, Göttingen 1959, S. 42; und Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 61 – 67.

76 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 35 (Anm. 18).

> Dialog von Frau Ehre und Frau Schande, in dem die beiden Protagonistinnen um die Gunst eines Ritters streiten, der im Zweifel ist, ob er einem Fremden Gastfreundschaft gewähren soll.[77]

Die innerhalb der Textsorte des Streitgesprächs vielfach genutzte Konstellation von Tugend und Laster als Streitparteien[78] wird hier als verbaler Schlagabtausch zwischen den Allegorien Ehre und Schande realisiert. Mit den personifizierten Protagonistinnen ist eine klare Wertlogik verbunden, die das Ergebnis des Streitgesprächs vorgibt: Die Schande unterliegt Frau Ehre und wird schließlich mit Peitschenhieben bestraft. Der verbale Schlagabtausch wird damit in körperliche Züchtigung überführt. Diese gewalttätige Zuspitzung bringt auf den Punkt, dass im hier dargestellten Streitverlauf die Dimension der Kooperativität keine Rolle spielt. Der Konflikt, der sich an der Tugend der *milte* entzündet,[79] ist hier allerdings nicht nur auf die beiden Streitparteien bezogen, denn mit der narrativen Rahmung wird als dritte Instanz ein Ritter eingeführt. Diesem wird durch das Streitgespräch die richtige Position in Bezug auf den Umgang mit Gästen verdeutlicht. Durch das Streitgespräch wird die Relevanz von *milte* akzentuiert. So trägt das Streitgespräch im Hinblick auf die dritte Instanz letztlich zu einem kooperativen sozialen Verhalten bei, es selbst bleibt allerdings agonal ausgerichtet.

Ein Ritter sitzt, so setzt die Handlung ein, vor seinem Tor und sieht einen Fremden in der Ferne herankommen. Die bevorstehende Ankunft des Gastes veranlasst den Ritter zu einer an ihn selbst gerichteten Figurenrede oder Gedankenrede, in der er die Sorge formuliert, die Bewirtung von Gästen könne zu großen wirtschaftlichen Einbußen führen. Der herannahende Besucher wird so zum Anlass für einen Gewissenskonflikt, der sogleich personifiziert wird, denn mit dem Versprachlichen seiner Bedenken findet sich die personifizierte Schande beim Ritter ein:

> si sprach: „ich wil dir war sagen.
> wil du den liuten alsus geben,
> soltu deheine wile leben,
> du wirst vil schiere ane gu(o)t.
> die dir nu tragent vil holden mu(o)t,
> der spot geratestu liden.
> so du mu(o)st vermiden
> daz geben, daz du nu begast,
> wan du des gu(o)tes niht mere hast,

77 Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 37.
78 Vgl. Freese: Streitgedicht, Sp. 173.
79 Vgl. Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 61.

sone ahtent si niht uf dich,
die dir nu sint vil heinlich.“ (V. 24–34)

Sie sagte: „Ich will dir die Wahrheit sagen. Wenn du Besucher so großzügig beschenkst, wirst du, solltest du noch eine Weile leben, gänzlich verarmen. Du wirst dann den Spott derjenigen ertragen müssen, die dir nun ganz gewogen sind. Darum musst du die Freigebigkeit, die du jetzt pflegst, vermeiden. Wenn du nämlich deinen Besitz nicht mehr hast, werden dich diejenigen, die dir jetzt sehr vertraut sind, ignorieren.“

Der Ritter fürchtet die Schande zwar, findet aber ihre Äußerung nachvollziehbar und fordert sie deshalb auf, ihn zu lehren, wie man *einen gast vertribe* (V. 45). Er wolle für diese Lehre in den Dienst der Schande treten und zu ihrem *geselle* (V. 48) werden.

Die Schande schildert dem Ritter ausführlich (vgl. V. 51–109), mit welchem Verhalten es möglich sei, Gäste fernzuhalten: Wenn ein Gast eintreffe, solle der Ritter sich nicht um diesen bemühen, sondern grundlos mit seinen Leuten schimpfen. Durch die dabei entstehende schlechte Stimmung werde sich der Gast unwohl fühlen. Wenn das nicht schon ausreiche, um ihn zu vertreiben, solle der Ritter dem Besucher gegenüber auf jegliche weitere Gastfreundschaft verzichten, indem er etwa gegen alles, was dieser sage, Einwände erhebe, ihn ignoriere und beim Essen ausführlich die eigene Armut beklage. Dieses Verhalten werde dazu führen, dass der Gast sich wünsche, niemals zu ihm gekommen zu sein. Der Gast werde von diesem Erlebnis erzählen und das werde den Ritter auch vor anderen Besuchern bewahren.

Mit dem Ende der Belehrung durch die Schande erscheint Frau Ehre. Im Gegensatz zur Schande wird sie im ganzen Text ausdrücklich als *frou* (vgl. etwa V. 111, 245, 289, 328 u. 350) bezeichnet und angesprochen. So wird bereits mittels der Anredeform eine wertlogische Differenz zwischen Tugend und Laster verdeutlicht.[80] Die Ehre ist aber nicht nur durch die Standesimplikationen der Anrede, sondern auch äußerlich als Gegenentwurf zur Schande dargestellt, denn im Gegensatz zu deren teuflischem Aussehen (vgl. V. 20–21) wird die Ehre als schneeweiß gekleidete bzw. engelsgleiche[81] Erscheinung eingeführt, die mit einer Geißel auftritt, mit welcher der Heilige Sebastian den Teufel geschlagen haben

80 Wird der Text mit dem Titel *Frau Ehre und Frau Schande* (vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 37) versehen, wird diese Differenz nivelliert, da die vom Text implizierte Standesdifferenz nicht berücksichtigt wird.

81 Wailes betont, dass im Gegensatz zur Schande keine „körperlichen Eigenschaften der Ehre“ (Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 189) beschrieben würden. Die Assoziation der Ehre mit einem Engel wird durch einen Zusatz in Hs. L unterstrichen.

soll (vgl. V. 114 – 120).[82] Hier deutet sich an, dass Ehre und Schande nicht allein als moralische Gegensätze aufgerufen werden, sondern der moralische Antagonismus religiös untermauert ist. Ehre und Schande werden im folgenden Handlungsverlauf entsprechend auch Gott und dem Teufel zugeordnet. Die *milte*-Thematik bzw. die Frage, wie mit Gästen zu verfahren sei, wird damit im Sinne eines moraltheologischen Diskurses verhandelt.

Frau Ehre spricht ebenfalls den Ritter direkt an und warnt ihn davor, auf den Rat ihrer Kontrahentin zu hören. Dabei assoziiert sie die Schande mit dem Teufel:

„du wil verwurchen din leben,
daz du den nimest zeratgeben,
den got von himel verstiez
und in die helle bowen hiez.
daz ist diu schande, diu hie stat.
ich sage dir, daz diu helle hat
deheinen tivel arger;
si ist michel charger,
danne lucifer selbe si.“ (V. 123 – 131)

„Du wirst dein Leben verwirken, wenn du denjenigen zum Ratgeber machst, den Gott aus dem Himmel verstieß und in die Hölle versetzte. Dies ist die Schande, die hier steht. Ich sage dir, dass in der Hölle kein böserer Teufel sitzt. Sie ist viel hinterlistiger als Luzifer selbst.“

Gegenüber dem teuflischen Rat der Schande, die den Erhalt des Besitzes propagiert und deshalb von Gastfreundschaft bzw. *milte* abrät, wirbt die Ehre für Gastfreundschaft im Sinne der *sælde:*

„ich lere dich daz beste.
enpfahe du dine geste
mit minnechlichem gru(o)zze
und chere din unmu(o)zze
darzuo, daz du friunt beiagest
und der merren menige wol behagest!
swanne dir dienest und gu(o)t
und din vil williger muot
die sælde gewinnet,
daz dich diu werlt minnet,
so wirt dir got benamen holt.
daz la dich silber und golt
vil gerne chosten ein teil!“ (V. 151 – 163)

82 Zur Unklarheit, warum der Hl. Sebastian hier mit dem Attribut der Peitsche ausgestattet wird, vgl. Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 190 – 191.

„Ich lehre dich das Beste: Empfange deine Gäste mit freundschaftlichen Grüßen und beschäftige dich damit, Freunde zu finden und denen in zunehmender Zahl zu gefallen. Wenn dein Dienst und Besitz und dein wohlmeinendes Streben dir Glück eingetragen haben, sodass dich alle Welt liebt, wird Gott dir wirklich gewogen sein. Lass' dich das ruhig etwas kosten!"

Der Ritter ist mit den beiden unterschiedlichen Lehren der Schande und der Ehre konfrontiert und im Unklaren darüber, auf wessen Seite er sich schlagen soll. Um die Situation zu klären, fordert er Ehre und Schande auf, die andere Partei in einem Streitgespräch zu besiegen und damit zu entscheiden, wessen Lehre er anerkennen werde:

der ritter sprach: „ir leret mich;
iwer lere ist aber ungelich.
ich han iuch beide wol vernomen.
ir sit also her chomen,
swederem ich niht wil volgen,
der wirt ouch mir erbolgen.
wil ich iuch zesamne lan
und wil vil rehte verstan:
weder iwer daz ander ubersage
und zerehte veriage,
daz si ouch von mir veriagt.
swaz mir daz ander danne sagt,
dem volge ich immer mere
und wil in siner lere
also willechlichen leben,
daz ich mich gerne wil ergeben
vil gænzlich in sin gebot
und eren in als minen got." (V. 181–198)

Der Ritter sagte: „Ihr belehrt mich, doch Eure Lehren passen nicht zusammen. Ich habe Euch beiden gut zugehört. Ihr seid hierher gekommen, damit derjenige, dem ich nicht folgen will, mir zürne, also will ich Euch zusammenlassen und ganz genau hinhören: Wer von Euch die andere Seite sprachlich überbietet und damit rechtmäßig verjagt, dem will ich mich anschließen. Was mir die siegreiche Seite dann auch sagt, dem will ich folgen. Nach dessen Lehre will ich so bereitwillig leben, dass ich mich gerne gänzlich in seine Gewalt ergeben werde und ihn als meinen Gott ehre."

Der Ritter ruft zu einem verbal ausgetragenen Wettstreit um seine Gefolgschaft auf. Das *ubersage*[n] (V. 189) ist als rhetorische Form der Überbietung,[83] als Wortgefecht zu verstehen.

83 Vgl. Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 9.

Ehre und Schande lassen sich auf den ausgerufenen Redewettstreit ein. Die beiden Personifikationen sprechen entsprechend auch nicht mehr mit dem Ritter, sondern treten in einen direkten Dialog miteinander. Die Ehre eröffnet das Gespräch, indem sie ihr Gegenüber adressiert: *schande, so wirstu geschant* (V. 200). Nachdem die Ehre der Schande verdeutlicht, dass diese ihr unterliegen werde, weil nur die Ehre dem Ritter *sælde* (V. 208) bescheren könne, entgegnet die Schande, dass sie dem Ritter dafür zu einem müßigen Leben und Reichtum verhelfen könne. Er solle, so argumentiert Frau Ehre, lieber *zehimelriche / der hindersten geselle, / ê der vorderste in der helle* (V. 306 – 308; „im Himmelreich der Letzte als der Erste in der Hölle") sein. Indem auf die Jenseitsräume Bezug genommen wird, wird die religiöse Dimension der Auseinandersetzung hervorgehoben. Die Schande wendet entsprechend ein, dass der Ritter durch Befolgen ihrer Lehre selbst Gott über sein eigenes wonnevolles Leben werden und dieses ihm zum Himmelreich werden könne. Frau Ehre entgegnet, dass denjenigen, die ihr folgten, ein weitaus besserer Lohn in Aussicht gestellt sei, und erfragt, welchen Lohn denn die Anhänger der Schande nach dem Tod erwarten könnten. Die Schande bleibt eine Antwort schuldig. Vielmehr preist sie in einer umfangreichen Figurenrede die sich im Diesseits wie im Jenseits für diejenigen ergebenden Vorteile, die ihr folgen.

Um den *strit* (V. 419) zu beenden, wendet sich die Ehre danach direkt an den Ritter und fordert ihn auf, wie vor Beginn des Streitgesprächs von ihm in Aussicht gestellt, eine Entscheidung zu treffen:

„waz hulfe uns ein langer strit?
ich ende ez wol in churzer zit.
ritter gu(o)t, du hast veriehen,
du wellest ho(e)ren und sehen,
zewederem du sulst chomen.
du hast uns beide wol vernomen:
nu sol wirz an dich selben lan." (V. 419 – 425)

„Was soll uns ein langer Streit helfen? Ich beende das hier in aller Kürze. Guter Ritter, du hast gesagt, dass du hören und sehen wolltest, welcher Seite du folgen solltest. Du hast uns beiden jetzt gut zugehört: Nun sollen wir es dir überlassen."

Nachdem die Ehre nochmals deutlich die Position der Schande kritisiert und für ihre eigene geworben hat, kommt der Ritter zu Wort. Er entscheidet sich erwartungsgemäß für die Ehre und ihre Position, die er als gottgefällig anerkennt:

„ich wil den got zegote han,
des gotheit nimmer mac zergan;
den wil ich niht verliesen,

noch durch min gemach verchiesen.
[...]
schande, du solt sin verchorn
von mir immer mere.
nu helfet mir, frou ere,
daz mich diu schande lazze fri
und nimmer chom, da ich si!“ (V. 465–476)

„Ich will den Gott als Gott anerkennen, dessen Göttlichkeit niemals vergehen kann. Den will ich nicht verlieren, noch aus Bequemlichkeit verschmähen. [...] Schande, du sollst von mir für immer verachtet sein. Nun helft mir, Frau Ehre, damit mich die Schande freilässt und nie mehr dorthin kommt, wo ich bin!“

Sieger und Verlierer des Streitgesprächs stehen mit dem ‚Urteil‘ des Ritters fest. Der *strit* (V. 419) trägt nicht nur die Züge einer moraltheologischen *disputatio* zwischen den Personifikationen von Tugend und Laster, sondern wird nach bzw. mit der Entscheidung des Ritters in ein Strafgeschehen überführt: Die im Wortgefecht überlegene Ehre greift zur Peitsche und züchtigt die Schande körperlich. Die Schande wird *geschant* (V. 477), und dabei trifft genau das ein, was die Ehre am Beginn des Streitgesprächs prophezeit hatte (vgl. V. 200). Die Schändung der Schande ist zudem an ein Verhör gebunden. Die Ehre zwingt die Schande dazu, die Frage nach dem Lohn, den ihre Anhänger nach dem Tod erwarten können, zu beantworten. Auf diese Frage hatte die Schande zuvor im Streitgespräch (vgl. V. 351–352) keine Antwort gegeben. Nun gibt sich die Schande als *tivels bote* (V. 494) zu erkennen und formuliert explizit, dass ihren Anhängern die Hölle gewiss sei:

„swer hie gemach und rat
mit sinem gu(o)te eine hat,
des sele wirt also swach,
daz si rat noch gemach
darnach nimmer mac gewinnen;
si mu(o)z ewechlichen brinnen.“ (V. 501–506)

„Wer hier durch seinen Besitz ein ruhiges und gut versorgtes Leben führt, dessen Seele wird so schwach, dass sie danach niemals wieder gut versorgt, noch ruhig sein kann. Sie muss auf ewig [in der Hölle, N. N.] brennen.“

Nachdem die Schande selbst damit ihre Lehre, die am weltlichen *gemach* (V. 501) und *gu(o)te* (V. 502) orientiert ist, als heilsökonomisch wenig nachhaltig zu erkennen gegeben hat, wird sie zur Strafe weiterhin gepeitscht. Im Urteil des Ritters und im Verhör durch die Ehre werden Parallelen mit juristischen Strafpraktiken erkennbar. Indem die Geißelung der Schande als „Schändung“ markiert wird, wird sie als Spiegelstrafe ausgewiesen. Mit der Bestrafung der Schande findet ein

Perspektivwechsel statt, denn nun steht – erneut – der Ritter im Fokus der Erzählung: Der herannahende Besucher ist inzwischen beim Ritter eingetroffen, der nun aufsteht und diesen nach allen Regeln der Gastfreundschaft empfängt. Auch alle darauffolgenden Gäste werden, so bestätigt die Erzählinstanz, von dem Ritter wie von König *artus* (V. 536) bewirtet, und auf diese Art sei Gott und dem Ritter Ehre und Lob zuteil geworden.

Die Kontroverse wird nicht nur von den Protagonisten des Textes, die im kontroversen Geschehen miteinander interagieren und sich direkt ansprechen, sondern auch vor einer Figur ausgetragen, der eine richtende Funktion zukommt. Das Urteil über den Ausgang des Disputs wird – zum einen durch die Aufforderung des Ritters, die beiden Parteien mögen einander *ubersage*[n] (V. 189), zum anderen durch den Appell der Ehre, der Ritter möge zu erkennen geben, welcher Seite er sich zugehörig fühle – deutlich an die Figur des Ritters gebunden. Durch den Ritter wird eine Instanz eingeführt, die das Streitgespräch auslöst, auf deren Gunst der Disput gerichtet ist, die letztlich über den Ausgang des Streits entscheidet und Handlungskonsequenzen daraus ableitet. Die Verurteilung und Bestrafung der Schande erfolgt nach der Entscheidung über den Ausgang des Streits durch die Figur des Ritters. Die körperliche Züchtigung wird – nachdem der Ritter der Ehre den Sieg zuerkennt – nachträglich dazu eingesetzt, die Schande als Vertreterin des Teufels zu entlarven und zu disqualifizieren. Damit steht nicht allein der Streit zwischen Ehre und Schande, sondern zudem auch die Wirkung des Streitgesprächs auf den Ritter im Fokus. Am Textbeginn und Textende agieren jeweils nur der Ritter und der Gast. Durch die Sichtung des Gastes am Textbeginn und dessen Ankunft und Bewirtung durch den Ritter am Ende wird das Streitgespräch zwischen den Abstrakta Tugend und Laster an einen pragmatischen und sozialen Kontext angebunden. Der Ausgang des Streits zwischen den beiden Antagonisten[84] scheint, weil er auf die Figur des Ritters ausgerichtet wird, offen, doch dabei handelt es sich nur um eine scheinbare Offenheit. Dass sich die Tugend im Streit bewähren und als überlegene Partei aus der Auseinandersetzung hervorgehen wird, ist vorgegeben, denn immerhin konkurrieren hier nicht zwei gleichwertige Prinzipien, sondern Tugend und Laster um die Zustimmung des Ritters für die von ihnen vertretenen Lehren. Dass die Ehre als Siegerin aus diesem Disput hervorgehen wird, gehört zur textsortenspezifischen Topik. Aufgrund der moraltheologischen Zuordnung der streitenden Parteien zu Gott und Teufel ist ihre Überlegenheit präfiguriert.

84 Vgl. die Betonung der allegorischen Dimension bei Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 184.

„Kooperation und Konkurrenz“[85] bestimmen *Frau Ehre und die Schande* deshalb in einer spezifischen Konfiguration: Der Streit ist durch die schematisch-axiologische Gegensätzlichkeit der Streitenden geprägt. Die allegorischen Parteien stehen in einem topischen Konkurrenzverhältnis, das hier ganz konkret auf die dritte Figur, den Ritter, ausgerichtet ist. Um seine Gunst wird gestritten. Er wird zur richtenden Instanz, deren Urteil den topischen Implikationen entsprechend nur zugunsten der Ehre ausfallen kann. Insofern der Streit zur Folge hat, dass der Ritter gastfreundlich handelt, bewirkt er allerdings Kooperativität. Diese ist ein perlokutionärer Effekt des Streits und nicht in der Streitdarstellung selbst zu finden, denn diese ist ganz auf Konkurrenz und Agonalität abgestellt. Der Streitverlauf selbst ist nicht durch eine Mischung von „Kooperation und Konkurrenz“[86] geprägt. Dies ist damit zu erklären, dass der Text nicht auf soziale Logiken hin orientiert, sondern auf statische Werte ausgerichtet ist. Im Folgenden wird sich zeigen, dass dies in den Texten des Strickers, in denen menschliche Figuren miteinander streiten, anders ist. Mit ihnen rücken die sozialen Dynamiken zwischen den Streitenden in den Fokus. Damit erst wird auch das Spektrum zwischen „Kooperation und Konkurrenz“[87] bzw. zwischen Kooperativität und Agonalität virulent.

4.2.2 *Ehescheidungsgespräch* – Von der Kontroverse zum Gesang: Das Paradox der erzwungenen Partnerschaft

Im *Ehescheidungsgespräch*[88], einem Text, der in älteren Ausgaben auch mit den Titeln *Die Wette* sowie *Scheidung und Sühne* versehen wurde,[89] findet der Streit nicht wie im vorigen Textbeispiel zwischen abstrakten Tugenden statt, sondern ist im Kontext einer persönlichen Nähebeziehung angesiedelt. Dies erlaubt es, so wird zu zeigen sein, das Spektrum zwischen Kooperativität und Agonalität, das kontroverse Kommunikation auszeichnet, in besonderer Weise hervorzutreiben. Im Modus der Drohung, einem streitspezifischen Sprechakt,[90] der eine Schnittstelle zwischen körperlicher und sprachlicher Gewalt markiert, wird dabei die

85 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.
86 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.
87 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.
88 Der Stricker: Ehescheidungsgespräch. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ^{2}1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 22–27.
89 Vgl. Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ^{2}1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53) S. IX.
90 Vgl. Hundsnurscher: Streitspezifische Sprechakte, S. 371.

Imagination körperlicher Gewalt strategisch eingesetzt, um einen Dissens in einen Konsens zu überführen.

Im Gegensatz zu *Frau Ehre und die Schande* ist das *Ehescheidungsgespräch* von Hanns Fischer als narrativer Text, als Märe, klassifiziert worden.[91] Rein strukturell ist diese Differenzierung nicht unbedingt nachvollziehbar, denn das *Ehescheidungsgespräch* ist stärker durch Wortwechsel zwischen den Protagonisten geprägt und weist weniger Erzählrede auf als *Frau Ehre und die Schande*. Auch im Vergleich zu vielen weiteren kleinen Reimpaartexten des Strickers ist das *Ehescheidungsgespräch* besonders stark durch Dialoge geprägt. Deshalb hat es Versuche gegeben, auch diesen Text aus dem Erzählkorpus auszuschließen und als redeförmigen Text zu charakterisieren.[92] Wesentlich wichtiger als eine Bestimmung des Textes als redeförmiger oder narrativer Text ist für die vorliegende Untersuchung allerdings, dass das *Ehescheidungsgespräch* ein Streitgeschehen inszeniert, das in eine Festigung der sozialen Beziehung mündet.[93] Besonders interessant ist dabei, dass diese Festigung durch gewaltförmiges, agonal ausgerichtetes Sprechen hergestellt wird.

Mit Blick auf die Struktur des Textes ist bemerkenswert,[94] dass nicht nur der dramatische Modus bzw. der Wortwechsel in quantitativer Hinsicht im Vordergrund dieses Textes steht, sondern der Text darüber hinaus ganz im Sinne einer Logik der rhetorischen Retorsion strukturiert ist: Der Aufbau ist insgesamt stark durch die Struktur von „Rede und Gegenrede“[95] geprägt. In den ersten fünfzig Versen des Textes versucht ein Ehemann seiner Frau zu verdeutlichen, dass er die gemeinsame Ehe beenden möchte. In der darauffolgenden Erwiderung greift die Ehefrau die rhetorische Strategie ihres Mannes auf, um der Absicht des Mannes entgegenzuwirken. Dieses Vorgehen ist erfolgreich: Es kommt zu keiner Scheidung, sondern zu einer Versöhnung, die im Akt des gemeinsamen Singens endet. Diese komisch anmutende Wende lässt sich, so wird noch zu zeigen sein, als besondere Pointe der Kooperativität durch Sprache verstehen.

Die Rede des Ehemannes, mit der die Handlung einsetzt, ist ganz durch die Abweisung der Ehe gekennzeichnet:

> Ein man sprach ze sînem wîbe:
> „wænest du, daz ich bî dir belîbe

91 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 35 (Anm. 18 u. Anm. 20).
92 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 45.
93 Vgl. Laureys/Simons: Einleitung. S. 9.
94 Grubmüller weist darauf hin, dass für *Das Ehescheidungsgespräch* wahrscheinlich keine Vorlage existiert hat. Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe‘ und Fabliau, S. 184.
95 Kropik: *Ich wil dir zwei geteiltiu geben*, S. 366.

iemer allez mîn leben?
niht! ich wil dir urloup geben
noch hiute über ein jâr.“ (V. 1–5)

Ein Mann sagte zu seiner Frau: „Denkst du, dass ich für mein ganzes restliches Leben bei dir bleiben werde? Nein! Ich werde dich noch heute in einem Jahr verlassen.“

In den weiteren 45 Versen der Eröffnungsrede des Mannes reduziert dieser Schritt für Schritt die Zeit, die er gewillt ist, die eheliche Beziehung aufrechtzuerhalten. Die dabei zum Tragen kommende Struktur hat Otfrid Ehrismann treffend zusammengefasst:

> Die Aufkündigungsrede ist als Parodie des ehelichen Konsensgespräches durch Sprunghaftigkeit und Eile gekennzeichnet: nach der Jahresfrist [...] eilt sie im Zehnertakt die Wochen rückwärts (40 : 30 : 20), verlangsamt auf den Vierertakt (20 : 16 : 12), verweilt rückwärts beschleunigend zum Zweiertakt (12 : 10 : 8 : 6 : 4 : 2) [...] und endet bei Null – wo man normalerweise begänne, wenn das Ganze nicht ein rhetorischer Spaß wäre.[96]

Die rhetorische Spaßigkeit wird auf der Handlungsebene zunächst kaum deutlich, denn der Ehemann beendet seine Rede mit einer Hasstirade gegen seine Frau[97] und mit der Ankündigung, dass er die Ehe sofort beenden müsse, da er jedes weitere Zusammensein nicht überleben werde:

„den tîvel sach ich an dir,
daz ich ie sô lange bî dir beleip,
daz ich dich von mir niht entreip.
du bist bœse unde arc,
übel geschaffen und karc,
du bist gerumpfen unde swarz,
dîn âtem smecket als ein arz,
mir grûset, swenne ich dich sehen sol.
hæte ich pfenninge einen sac vol,
die gæbe ich âne swære,
daz ich ein mîle von dir wære.
wære ich von den ougen dîn,
wære allez ertrîche mîn,
daz wolde ich allez dar umbe geben,
wan ich behalde anders niht mîn leben.“ (V. 36–50)

„Ich muss den Teufel in dir gesehen haben, weil ich so lange bei dir geblieben bin und dich nicht fortgejagt habe. Du bist böse und gemein, übel aussehend und hinterlistig, du bist

96 Ehrismann: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden, S. 265.
97 Vgl. zur Beschimpfung als streitspezifischem Sprechakt Hundsnurscher: Streitspezifische Sprechakte, S. 372–373.

faltig und schwarz, dein Atem riecht wie ein Arsch. Es gruselt mich davor, dich zu sehen. Hätte ich einen Sack voller Pfennige, würde ich die bereitwillig dafür hergeben, dass ich eine Meile weit von dir weg sein könnte. Wäre ich dir aus den Augen, würde die ganze Welt mir gehören. Das alles würde ich dafür geben, da ich ansonsten mein Leben verlieren würde."

Die nun folgende Entgegnung bzw. Gegenrede der Frau ist durch eine beinahe exakte Retorsion gekennzeichnet.[98] Sie greift die rhetorische Strategie ihres Mannes auf, setzt die gemeinsame Zeit konträr zu ihrem Ehemann allerdings herauf, denn sie möchte das eheliche Verhältnis fortsetzen und die geforderte Scheidung verhindern:

Dâ wider sprach aber daz wîp:
„ez müese, sam mir mîn lîp,
an ein scheiden iezuo gân,
wan daz ich mich bedâht hân:
wir suln unz morgen samt wesen;
und trûwestu sîn niemer genesen,
wir sîn noch ensamt siben tage.
du gihest, wie übel ich dir behage;
daz wirt an dir errochen:
wir sîn noch ensamet zwô wochen.
der wochen werdent noch wol drî.
diu vierde woche ist ouch dâ bî
und diu vünfte dâ zuo." (V. 51–63)

Die Frau erwiderte: „Bei meinem Leben, jetzt müsste es allerdings zu einer Scheidung kommen, wenn ich mir nicht Folgendes überlegt hätte: Wir müssen bis morgen zusammen sein – ansonsten wirst du das nicht überleben. Wir sind sogar noch sieben Tage beisammen. Du sagst, wie schlecht ich dir gefalle. Das wird sich an dir rächen: Wir bleiben noch zwei Wochen zusammen. Es werden wohl noch drei Wochen. Die vierte Woche nehmen wir auch mit und die fünfte kommt dazu."

Die Frau beendet ihre Rede mit der formelhaften Wendung ‚bis dass der Tod uns scheidet', also mit der „Eheformel, durch die sie den Konsens wiederherstellt"[99]. Die Zeitstruktur ist dabei besonders auffallend, denn mit der Eheschließungsformel verweist die Frau zugleich auf den Beginn der ehelichen Gemeinschaft in der Vergangenheit und auf die darin aufgerufene Festlegung auf eine gemeinsame Zukunft, die der Ehemann vermeiden möchte. Während der Ehemann das Zusammenleben mit seiner Frau in seiner Rede als todbringend entwirft, konturiert die Ehefrau die eheliche Gemeinschaft in ihrer Gegenrede als Lebensgemein-

98 Darauf verweist Scheuer: Schwankende Formen, S. 767.
99 Ehrismann: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden, S. 265.

schaft. Dieser scharfe Kontrast wird schließlich radikal zugespitzt, indem die Frau zum Abschluss ihrer Rede nachdrücklich deutlich macht, dass allein das Fortbestehen der Ehe das Weiterleben des Mannes sichern kann:

„du bist noch zweinzic wochen hie
und zweinzic wochen dar nâch.
dir ist von mir nie sô gâch,
dune kumest niemer von mir,
der tôt scheide mich von dir.
du muost leisten mîn gebot.
ez enmac der tîvel noch got
noch al diu werlt widertuon.
ich zebriche dich rehte als ein huon,
sprichest einez wort dâ wider.“ (V. 88 – 97)

„Du bist noch zwanzig Wochen hier und weitere zwanzig Wochen danach auch noch. Auch wenn du noch so eilig von mir fortwillst, wirst du niemals von mir loskommen, es sei denn, der Tod scheide mich von dir. Du musst mein Gebot befolgen. Weder der Teufel, noch Gott, noch die gesamte Welt kann das verhindern. Gibst du auch nur ein Widerwort, zerreiß’ ich dich wie ein Huhn.“

Die Ehefrau führt die von ihrem Mann übernommene und gegen sie gerichtete rhetorische Strategie nicht einfach fort, „bis der Sprechakt, der die Trennung erklärt, aufgewogen ist durch den Gegensprechakt, das erneute Eheversprechen“[100], sondern droht ihrem Mann an, ihn umzubringen, wenn er die Ehe nicht fortsetzen werde. Ein Leben außerhalb der ehelichen Gemeinschaft wird damit für den Mann ausgeschlossen. Die Replik ist gelungen, die Drohung zeigt Wirkung: Der Mann lenkt prompt ein und entschuldigt sein Ansinnen, indem er es als Folge von Trunkenheit ausgibt. Er zeigt ausgiebig seine Reue, und nachdem er – gewissermaßen als Ausgleich für die Beschimpfungen – seine Frau ausführlich gelobt hat, erlangt er die *hulde* seiner Frau zurück und es kommt zur Versöhnung:

Si sprach: „nu sî dir vergeben
swaz du ie getæte wider mich.“
iesâ kusten si sich.
hie nam der zorn ein ende.
er vie si bî der hende
und wîste si an ein bette hin;
dâ ergie ein suone under in,
diu grôze vröude machte.
ir ietwederez lachte,
ê daz si schieden von dem bette.

100 Scheuer: Schwankende Formen, S. 768.

si kusten sich ze wette
und sungen ein liet ze prîse
in einer hôhen wîse. (V. 126 – 138)

Sie sagte: „Nun soll dir das, was du gegen mich getan hast, vergeben sein.“ Sie küssten sich sogleich. Auf diese Weise verrauchte der Zorn. Er nahm sie bei den Händen und führte sie zu einem Bett. Dort fand eine Versöhnung statt, die ihnen große Freude bereitete. Bevor sie wieder aufstanden, lachten sie beide. Sie küssten sich um die Wette und sangen ein Loblied in den höchsten Tönen.

Die Parteien legen ihren Streit bei. Die dabei im Akt des gemeinsamen Singens deutlich markierte Harmonie zwischen den Figuren hat, da sie zu dem heftigen Schlagabtausch, der ihr vorausgeht, in irritierendem Kontrast steht, die Forschung herausgefordert: Ingrid Strasser hat das Singen in der *hôhen wîse* (V. 138) als Minnesang-Parodie interpretiert.[101] Walter Haug versteht das Textende als metaphorische Umschreibung eines Beischlafs und schlussfolgert deshalb, dass sich das *Ehescheidungsgespräch* auf folgendes Fazit bringen lasse: „Mit Brutalität und Sex lösen sich alle Probleme.“[102] Dorothea Ackermann versteht den Gesang als Annäherung zwischen den Geschlechtern in einem „utopischen Raum ohne Sprache“[103]. Hans Jürgen Scheuer hingegen beschreibt das gemeinschaftliche Singen als „Überschreitung allen weltlichen Handelns, selbst des sprachlichen“[104] und deutet es als hymnisches Gotteslob. Diese Interpretationen gehen auf die Logik des Streits, die für diesen Text entscheidend ist, allerdings kaum ein. Mit Blick auf die Dimension der kontroversen Kommunikation kann allerdings eine zentrale Eigenschaft des Singens als Pointe des Textes verstanden werden. Das gemeinsame Singen lässt sich insofern als Überschreitung sprachlichen Handelns verstehen, als es zwar wie das Sprechen in stimmlichen Äußerungen besteht, aber im Gegensatz zu diesem kaum agonale Tendenzen aufweist. Das gemeinsame Singen ist – analog zum Beischlaf – ganz auf das Miteinander der beiden Figuren ausgerichtet. Es ist, weil es nicht die Struktur eines Wechsels hat, der auch musikalisch ein Gegeneinander ermöglicht, dem Wechsel der Stimmen und Positionen im Streit entgegengesetzt. Das gemeinschaftliche Singen lässt sich gewissermaßen als zugespitzte Form des ‚erotischen Prinzips der Kommunikation‘ im Sinne Sybille Krämers verstehen. Damit wird die Möglichkeit beschrieben,

101 Strasser, Ingrid: *Und sungen ein liet ze prîse in einer hôhen wîse.* Zur Frage der höfischen Elemente in den Ehestandsmæren des Stricker. In: ABäG 15 (1980), S. 77 – 107, hier S. 96.
102 Haug: Schlechte Geschichten, S. 23.
103 Ackermann, Dorothea: Gewaltakte – Disziplinarapparate. Geschlecht und Gewalt in mittel- und frühneuhochdeutschen Mären, Diss. masch. Würzburg 2007, S. 89.
104 Scheuer: Schwankende Formen, S. 770. Einen christlichen Ausgang der Erzählung sieht bereits Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 235.

mittels Kommunikation „voneinander Geschiedenes zusammenfallen zu lassen“[105]. Dieses wird im Handlungsverlauf erreicht, indem die Scheidung durch die Drohung ‚zurückgedreht‘ wird.[106] Im Verlauf des Streits treten im *Ehescheidungsgespräch* zwei unterschiedliche Konzepte der Kommunikation in Konkurrenz zueinander: Der Ehemann spricht, um die Auflösung der ehelichen Gemeinschaft zu erreichen. Sein Sprechen ist, das zeigt sich vor allem in den expliziten Beleidigungen (vgl. V. 36 – 46), agonal und auf eine Trennung ausgerichtet. Die Frau hingegen will die eheliche Gemeinschaft bewahren. Um dieses zu erreichen, greift sie auf das Mittel der Drohung (vgl. V. 96 – 97) zurück und nutzt dabei eine besondere Form gewalttätigen Sprechens. Eine Drohung ist Elke Koch zufolge darauf angelegt,

> mit den Mitteln der Sprache eine Situation zu evozieren, in der das Eintreten von Gewalt absehbar ist. In diesem Sinn ist der Bezug der Drohung zur körperlichen Gewalt virtuell. Sie ist die sprachliche Simulation des Ausholens zum Schlag.[107]

Dieses Ausholen kann, muss aber nicht in einen Schlag münden, denn mit der Äußerung des Sprechakts der Drohung tritt noch keines „der angekündigten Ereignisse bereits unmittelbar ein“[108]. Von der drohenden Partei wird durch die Drohung eine Handlungsalternative offeriert, bei deren Befolgen durch die bedrohte Partei eine Art von erzwungener Kooperativität entstehen kann. Damit wohnt der Drohung, deren Einsatz dem Konzept des modernen, gewaltlosen Meinungsstreits als tendenziell gewaltförmiger Sprechakt entgegenläuft, das Potential inne, destruktivere Formen der Konfrontation zu verhindern und ggf. einen Streit zu beenden, obwohl sie zugleich eine agonal ausgerichtete Handlung ist. Wie das Streiten kennzeichnet auch die Drohung eine doppelte Logik von Kooperativität und Agonalität, die an die charakteristische Struktur des ‚Entweder-oder‘[109] gebunden ist und im *Ehescheidungsgespräch* von der Frau geschickt genutzt wird: Dem Ehemann wird damit vor Augen gestellt, dass er entweder die Ehe aufrechterhalten oder sterben muss. Die Fortführung der ehelichen Partnerschaft wird erzwungen, indem eine rhetorischen Strategie des Mannes, der zuvor an-

105 Krämer: Medium, S. 15.
106 Vgl. Scheuer: Schwankende Formen, S. 767. Vgl. auch Nowakowski: Alternativen der Vergeltung, S. 92.
107 Koch, Elke: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Blutige Worte. Gewalt und Sprache in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Berlin 2007 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 15 – 30, hier S. 19.
108 Koch: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt, S. 21.
109 Vgl. Koch: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt, S. 20.

gekündigt hatte, sterben zu müssen, wenn er seine Frau weiterhin ertragen müsse, aufgegriffen wird. Nicht die Trennung, sondern die Fortsetzung der Ehe erscheint durch die Drohung dabei als lebenserhaltene Maßnahme. Auf diese Weise wird die Logik der Rede des Mannes verkehrt, weil sein Leben nun gerade nicht mehr durch die eheliche Gemeinschaft, sondern durch die Auflösung derselben bedroht ist. Doch trotz dieser Inversion bleibt ein Aspekt gleich: Die Frau wird weiterhin zur tödlichen Gefahr stilisiert. Nun geschieht dies allerdings nicht aus dem Mund des Mannes, sondern aus ihrem eigenen. Indem sich die Frau selbst als potentielle Mörderin ins Spiel bringt, überbietet sie ihren Mann und greift ihrerseits auf gewaltförmiges Sprechen zurück. Allerdings setzt sie dieses anders ein als ihr Mann, denn für sie ist die Drohung ein Mittel zum Zweck der Fortsetzung der Ehe. Auch wenn die im Streit auf der Basis angedrohter physischer Gewalt triumphierende Frau in dieser Erzählung aus moderner Perspektive in ethischer Hinsicht zweifelhaft erscheinen mag, erweist sie sich in historischer Perspektive nicht unbedingt als moralisch defizitär, denn sie bewahrt durch ihr Agieren die eheliche Gemeinschaft zwischen den Figuren, der durch ihren sakramentalen Status eine besondere Geltung zukommt. Der Zweck bzw. die Funktionalisierung des Drohens ist entscheidend: Die Frau sichert durch die Drohung das Fortbestehen der Ehe, die Drohung wird von ihr anders als vom Mann nicht agonal eingesetzt, sondern gegen einen Dissens funktionalisiert. Indem dieses – in durchaus übertriebener Weise – gelingt, akzentuiert das *Ehescheidungsgespräch* die paradoxe Figur der erzwungenen Partnerschaft. Zugespitzt wird diese Figur am Ende des Textes, da hier der drohenden Ehescheidung als einem ultimativen, juristisch konfiguriertem Trennungsmotiv ein auf den Erhalt der Gemeinschaft ausgerichtetes Handeln entgegengesetzt wird. Dabei greift der Text mit dem Singen auf eine gewissermaßen totale Figur des Gemeinschaftshandelns zurück. Vom agonalen Modus, also von der sprachlichen Konkurrenz wird mit dem Singen auch strukturell auf den Modus partnerschaftlicher Interaktion umgeschaltet. Schon Strasser hat in ihrer an Verlaufstypen des Schwanks orientierten Analyse verdeutlicht, dass die Erzählung die Opposition zwischen den Parteien letztlich neutralisiert.[110] Die dabei entstehende Irritation, an der sich Interpretationen immer wieder abarbeiten, lässt sich damit erklären, dass der Dissens durch eine radikale Figur des Konsens abgelöst wird. Auf struktureller Ebene scheint das Singen eine gelungene Form, Kooperation zur Darstellung zu bringen, denn „[k]ein Dialog kann enden, ohne dass einer der Dialogpartner das letzte Wort behielte“[111]. Das gemeinsame Singen birgt eine strukturelle Lösung für dieses Problem, das sich im Modus der

110 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 60.
111 Strohschneider: Dialogischer Agon, S. 98.

Kommunikation nicht lösen lässt. Die Stimmen, die sich innerhalb einer Kontroverse im Modus einer verbalen Umsetzung von ‚Schlag und Gegenschlag' gegenseitig zu *ubersagen* trachten, klingen hier zusammen. So ergibt sich in formaler Hinsicht Einstimmigkeit. Auf der Handlungsebene des Textes wird damit ein Ausweg aus dem Streitgeschehen und aus den agonalen Tendenzen der Kommunikation dargestellt: Beide behalten das letzte Wort. Aber es kommt nicht zu einer Angleichung der Positionen bzw. zu einem Kompromiss, wie er in einem dialogischen Meinungsaustausch erreichbar wäre. Dass das Singen als funktionales und überzeichnetes Versöhnungsszenario markiert ist und die vollkommene Harmonie nach den vorausgegangenen Beschimpfungen und dem erzwungenen Konsens eine parodistische Wirkung erzielen soll, ist deshalb deutlich. Die Plötzlichkeit und Totalität der Versöhnung trägt zu dem Eindruck einer stilisierten[112] bzw. hyperbolischen[113] Darstellung eines Ehestreits bei. So wird im *Ehescheidungsgespräch* also das Prinzip der Einigung durch Zwang zwar veranschaulicht, aber zugleich wird dessen Absurdität offengelegt.

4.2.3 *Das erzwungene Gelübde* – Schwankhafter Ehestreit: Durch bedrohliche *kündikeit* zu einer besseren Partnerschaft

Auch in der unter dem Titel *Das erzwungene Gelübde*[114] bekannten Erzählung, die in älteren Ausgaben auch mit dem Titel *Ehe im Leben und im Tode* versehen worden ist,[115] ist das Streitgeschehen mit der in vielen Kurzerzählungen des Strickers anzutreffenden Personenkonstellation des Ehepaares verbunden. In dem von Hanns Fischer den sogenannten Ehestandsmären des Strickers zugeordneten[116] Text finden sich viele Parallelen zum *Ehescheidungsgespräch*, mit dem *Das erzwungene Gelübde* in den Stricker-Handschriften H und K zusammen überliefert ist.[117] Michael Waltenberger bringt die beiden Texte auf folgenden gemeinsamen Nenner: „Eine Gefährdung der Ehebeziehung durch falsches Ver-

112 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 236–237.

113 Vgl. Ehrismann: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden, S. 265.

114 Der Stricker: Das erzwungene Gelübde. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ²1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 11–21.

115 Vgl. Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ²1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. IX.

116 Zur Gruppe der Ehestandsmären des Strickers gehören Fischer zufolge außerdem: *Der kluge Knecht*, *Das Ehescheidungsgespräch*, *Der Gevatterin Rat*, *Die drei Wünsche*, *Der begrabene Ehemann*, *Das heiße Eisen* und *Die eingemauerte Frau*. Vgl. Fischer: Strickerstudien, S. 121.

117 Zu dieser gemeinsam überlieferten Reihe von Erzählungen gehört auch *Der Gevatterin Rat*. Vgl. Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 64.

halten des Mannes wird durch (positiv zu wertende) weibliche List abgewandt.“[118] In der Tat wird in beiden Texten eine Kontroverse zwischen Ehepartnern dargestellt. Auch der Verlauf der Streitigkeiten ist in beiden Texten ähnlich, denn sie münden schließlich in eine Versöhnung, die in beiden Fällen von der Ehefrau mit den Mitteln der Überbietung und Drohung hergestellt wird. Beide Texte beleuchten auf diese Weise, dass Partnerschaft und Gegnerschaft im Streit nah beieinanderliegen, doch setzen sie dabei – entsprechend der Variabilität des seriellen Erzählmodus – verschiedene Akzente: Während im *Ehescheidungsgespräch* nur die Ehefrau die Ehe fortsetzen möchte, wird die Fortführung der Ehe im *Erzwungenen Gelübde* explizit als Interesse beider Ehepartner dargestellt. Damit steht hier nicht so sehr das paradoxale Moment eines erzwungenen ehelichen Friedens im Zentrum, sondern, so soll im Folgenden deutlich werden, eher die Möglichkeit, die eheliche Bindung durch sprachliche Auseinandersetzungen zu stärken.[119]

Den Ausgangspunkt der Handlung und auch der inszenierten Auseinandersetzung bildet der Wunsch des Ehemannes, seine Frau solle nach seinem Tod ledig bleiben. Die Frau weist diesen Vorschlag deutlich zurück und lässt dabei erkennen, dass sie diesen Wunsch für wenig klug hält:

„ob ez bî iu lebenden wol stê,
des lobet ir got vil sêre
und bitet mich niht mêre,
wan daz ich bî iuwerm lîbe
âne ander man belîbe,
und nemet daz von mir vür guot.
swaz ir nâch mînem tôde tuot,
dâ sorge ich lützel umbe.
wæret ir niht ein tumbe,
ir tætet mir vil rehte alsam.“ (V. 16–25)

„Wenn es Euch im Leben gut ergeht, dann lobt ausgiebig Gott dafür und bittet mich nicht um mehr, als dass ich Zeit Eures Lebens ohne anderen Mann bleibe – und erkennt darin meine gute Absicht. Was auch immer Ihr nach meinem Tod tut, beschäftigt mich nicht. Wenn Ihr kein Dummkopf seid, dann geht es Euch mit mir genauso.“

Der Ehemann aber hält an seinem Wunsch fest und bekräftigt diesen nun als Forderung mit einer Drohung. Zudem setzt er seine Frau unter Druck, indem er ein Pfand, also eine Zusicherung, von ihr verlangt:

118 Waltenberger: Situation und Sinn, S. 296.
119 Vgl. Laureys/Simons: Einleitung, S. 9.

„wil du michs niht gern gewern,
deiswâr, sô nime ich dir den lîp.
du bist ein unkristen wîp,
daz du dich setzest wider mich;
des wil ouch ich mich wider dich
setzen nu al hie zehant.
nu gip mir ein gewissez pfant,
ob du mich überlebest,
daz du die werlt ûfgebest.
des wil ich dich erlâzen niht.
sprichest du dâ wider iht,
swie ez mir dar nâch ergê,
dune gesprichest niemer wort mê.“ (V. 32–44)

„Wenn du mir das nicht bereitwillig zusagst, wahrhaftig, dann bringe ich dich um. Du bist eine gottlose Frau, weil du dich mir widersetzt. Deshalb werde ich mich dir von jetzt an auch widersetzen. Darum gib mir die Zusicherung, dass du, wenn du mich überlebst, das Weltleben aufgeben wirst. Das will ich dir nicht erlassen. Wenn du dem in irgendeiner Weise widersprichst, wirst du, wie auch immer sich das für mich auswirkt, nie wieder ein Wort sprechen.“

Die Frau erbittet sich drei Tage Bedenkzeit, die der Mann ihr unter der Bedingung gewährt, dass nach dieser Frist die Angelegenheit in der Anwesenheit seiner und ihrer *vriunt* (V. 55), also vor Zeugen, zu klären sei. Den verbleibenden Zeitraum nutzt die Ehefrau, um Rat einzuholen, wie sie sich verhalten soll. Sie lässt sich von einer Gevatterin beraten. Die Beratungssituation wird ähnlich wie in der Erzählung *Der Gevatterin Rat* auch hier als Lehrsituation entworfen, durch die der verzweifelt Rat erbittenden Ehefrau geholfen wird: [120]

„durch got, nu râtet mir dar zuo!
ob irz iemer muget understân,
ich gibe iu allez, daz ich hân.“
ir gevater lachte unde sprach:
„würde iuwer sælde sô swach,
daz er iuch des überquæme
und daz diu werlt vernæme,
sô wolde ez danne ein ieslich man.
daz wil ich wenden, ob ich kan.
sît vrœlich unde wol gemuot

120 In *Der Gevatterin Rat* wird die Figur der Ratgeberin und ihr Handeln anders als im *Erzwungenen Gelübde* in den Fokus gerückt und somit wird diese Erzählung im Kontext des Rat-Kapitels (vgl. Kapitel 3.2.1) analysiert. Vgl. auch die auf der gemeinsamen Überlieferung der *Gevatterin Rat*, des *Erzwungenen Gelübdes* und des *Ehescheidungsgesprächs* in H gründenden Interpretation bei Waltenberger: Situation und Sinn, S. 296–298.

und habet iu allez iuwer guot.
ich lêre iuch daz vergebene,
daz er iu bî sînem lebene
einen andern man erloubet.
daz habet ûf mîn houbet.“
si hiez si zuo ir sitzen
und lêrte si mit witzen,
wie si ir man solde
überreden des si wolde. (V. 68 – 86)

„Beratet mich in dieser Angelegenheit, bei Gott! Wenn Ihr das abwenden könntet, würde ich Euch meinen gesamten Besitz geben.“ Ihre Gevatterin lachte und sagte: „Sollte Euch das Unglück ereilen, dass er in dieser Sache die Oberhand behalten sollte, und sollte die Welt davon erfahren, würde jeder Mann das so haben wollen. Das will ich, wenn ich kann, abwenden. Seid unbekümmert und frohen Mutes und behaltet Euren ganzen Besitz. Ich werde Euch umsonst dahingehend beraten, dass er Euch erlaubt, einen anderen Mann noch zu seinen Lebzeiten zu haben. Das schwöre ich bei meinem Leben.“ Sie ließ sie bei sich Platz nehmen und riet ihr voller Klugheit, wie sie von ihrem Mann bekäme, was sie wolle.

Der Text spart aus, was der Frau von der Ratgeberin geraten wird,[121] doch der Inhalt des Rates wird durch seine Umsetzung, die den weiteren Erzählverlauf bestimmt, deutlich. Die Frau schafft es ihren Mann zu *überreden* (V. 86). Sie „erstreitet“[122] auf der Grundlage der Beratung im weiteren Handlungsverlauf, dass der Mann seine Forderung zurücknehmen muss. Mithilfe der Ratgeberin wird das Machtverhältnis innerhalb der ehelichen Beziehung durch rhetorisch geschicktes Verhalten der Frau zu ihren Gunsten verschoben. Nicht der Mann kann ein Zugeständnis von seiner Ehefrau erzwingen, sondern diese erzwingt nun listenreich ein Zugeständnis von ihrem Mann. Wichtig ist dabei zum einen das rhetorisch geschickte Vorgehen der Ehefrau und zum anderen die juristische Absicherung des Zugeständnisses durch die rechtsförmigen Zusicherungsformen des Pfandes

121 Warum die Gevatterin die Ehefrau berät bzw. belehrt, wird im Text hingegen thematisiert: Die Ratgeberin äußert die Absicht, das Vorhaben des Ehemanns zu vereiteln, denn sollte dieses gelingen und *daz diu werlt vernæme, / sô wolde ez danne ein ieslich man* (V. 73 – 74). Die Motivation der Gevatterin ist es demnach, die ehelichen Machtverhältnisse nicht zugunsten des Mannes ausschlagen zu lassen, um grundsätzlich das Ungleichgewicht im ehelichen Machtgefüge zugunsten von Männern einzuschränken. Inwiefern sich dabei von einem geschlechtsspezifisch-solidarisch ausgerichteten Handeln ausgehen lässt (vgl. dazu Christ, Hannelore: Frauenemanzipation durch solidarisches Handeln. ‚Das erzwungene Gelübde‘ des Strickers im Deutschunterricht. In: Mittelalterliche Texte im Unterricht II. Hrsg. von Helmut Brackert/H. C./Horst Holzschuh, München 1976 [Literatur in der Schule 2], S. 36 – 92; und auch den Hinweis bei Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 36) oder aber eine abstraktere Form schwankhafter Ausgleichslogik wirksam ist, ist nicht eindeutig festzustellen.
122 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 223 (Anm. 198).

und des Eides. Dafür werden die Zugeständnisse durch die anwesenden Freunde und Verwandten bezeugt.

Als die Eheleute schließlich vor den versammelten Zeugen zusammentreffen, fordert die Ehefrau ihren Mann dazu auf, vor diesen zu bekennen, ob er seine Forderung aus Liebe oder aus Hass zu ihr gestellt habe. Der Mann beteuert, dies allein aus Liebe getan zu haben. Nun verlangt die Frau von ihm, ihr eine Bitte zu erfüllen, um seine Liebe zu beweisen:

> si sprach: „nu tuo des ich dich bite,
> dâ bewærest du die liebe mite.
> vermît du nâch mir elliu wîp,
> sô vermîde ich aller manne lîp,
> und wer mich des ich dich gewer.“ (V. 109 – 113)

> Sie sagte: „Nun tu' das, worum ich dich bitte. Damit beweist du die Liebe. Halt' dich nach meinem Tod von allen Frauen fern – so wie ich alle Männer meide. Gewähre mir, was ich dir gewähre.“

Der Mann ist bereit dazu. Die Forderung nach einer gegenseitigen Zusicherung der Enthaltsamkeit erscheint durch die Gegenseitigkeit der Liebe[123] plausibilisiert. Allerdings verlangt die Frau auch ein Pfand von ihrem Mann und zusätzlich einen Eidschwur, durch den das Pfand abgesichert werden soll. Zudem fordert sie eine Kaution, die wiederum als Sicherheit für den Eid dient. Der Ehemann willigt in alle Bedingungen ein, obwohl die Ehefrau erst, nachdem er die Kaution zugesichert hat, offenbart, worin die Pfandleistung bestehen soll:

> dô wart si vröuden rîche
> und sprach vil vrœlîche:
> „ichn weiz dehein gewisser pfant,
> sô daz wir uns scheiden zehant
> mit lîbe und mit guote
> und mit vil guotem muote
> durch got in ein klôster varn.
> wir enmugen uns niemer baz bewarn.
> sô gelerne ich unz an dînen tôt,
> daz ich danne âne nôt
> âne ander man belîbe.
> sô entwonest ouch du der wîbe

123 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 93 – 94. Ragotzky interpretiert *Das erzwungene Gelübde* mittels der Vorstellung einer grundlegenden Dichotomie von Ehelogik, nach welcher der Mann agiere, und Minnelogik, die von der Frau für die Auseinandersetzung genutzt werde. Dabei wird, so meine ich, der Gegensatz von Minne und Ehe wesentlich stärker akzentuiert, als die Erzählung dies tut.

unz hin an mînes tôdes vrist,
daz du rinclîche âne wîp bist.
des pfandes wil ich niht entbern;
des sul wir beide ein ander gewern.“ (V. 133 – 148)

Da freute sie sich und sagte sehr fröhlich: „Mir fällt kein besseres Pfand ein, als dass wir uns und unseren Besitz auf der Stelle trennen und froh gestimmt in ein Kloster eintreten, um Gott zu dienen. Wir können auf keine andere Art so enthaltsam leben. Auf diese Weise kann ich bis zu deinem Tod lernen, ohne Leid auf andere Männer zu verzichten. Auf diese Art entwöhnst du dich bis zu meinem Tod auch der Frauen, sodass es dir leichtfallen wird, ohne Frau zu sein. Auf dieses Pfand will ich nicht verzichten; wir beide müssen es einander zusichern.“

Zwar handelt es sich um eine gegenseitig zuzusichernde Pfandleistung, der Eid und die Kaution sind aber strategische Ergänzungen, zu denen sich allein der Mann verpflichtet. Die daraus resultierende Asymmetrie bleibt dem Mann zunächst verborgen, wird von der Frau aber geschickt genutzt: An einer sofortigen Auflösung des ehelichen Verhältnisses und einem Leben im Kloster (vgl. V. 139) hat der Ehemann kein Interesse. Da er sich allerdings vor den Zeugen durch den Eid und die Kaution stärker festgelegt hat als seine Frau, hat die Ehefrau einen Vorteil gegenüber ihrem Mann. Sie diktiert nun die Bedingungen, unter denen die Zusagen zurückgenommen werden. Dazu hat der Ehemann, der unbedingt auf ein Leben im Kloster verzichten will, verschiedene Hürden zu überwinden. Erst nachdem er seine Verwandten überzeugen kann, die Verwandten seiner Frau *umbe ir hulde* (V. 201) zu bitten, kommt es zu einer vorsichtigen Annäherung zwischen den Ehepartnern. Allerdings fordert die Frau als weitere Bedingung für ein Absehen von den Zusicherungen, zu denen sich der Mann verpflichtet hat, eine spezielle Bußleistung:

si sprach: „ich wil dîne schulde
niht lâzen, dune büezest mir.“
er sprach: „vrouwe, ich büeze dir.
dâne zwîvel niemer an.“
si sprach: „du muost mir einen man
erlouben, des bedenke dich,
und muost das lâzen an mich,
daz ich den neme, swenne ich wil.
du maht mir lîhte sô vil
gedienen, daz ichz lâze.
dich dûhte daz unmâze,
ob ich nâch dir næme einen.
Nu wil ich dir deheinen
verloben bî dînem lebene.“
er sprach: „daz lît vil ebene.

lâ niuwan dînen zorn varn.
du kanst dîn êre wol bewarn.
tuo allez, daz dich dunket guot.“ (V. 202–219)

Sie sagte: „Ich erlasse dir deine Schuld nur, wenn du mir dafür büßt.“ Er sagte: „Herrin, ich leiste dir Buße. Daran musst du nicht zweifeln.“ Sie sagte: „Du musst mir, das bedenke, einen Mann erlauben; und du musst es mir überlassen, dass ich mich mit ihm vergnüge, wenn ich es will. Du kannst mir aber ganz leicht so viel dienen, dass ich darauf verzichte. Du hieltest es für unmäßig, wenn ich nach dir einen genommen hätte. Jetzt will ich dir einen zu deinen Lebzeiten versprechen.“ Er sagte: „Das ist nur gerecht. Sei nur nicht mehr zornig auf mich. Du weißt dein Ansehen zu bewahren. Tu’ nur, was du für richtig hältst.“

Die von der Frau geforderte Bußleistung ist die Entgegnung zum vom Mann geforderten Gelübde. Die Frau verlangt, spiegelbildlich zu der Forderung ihres Ehemannes, keinen Mann nach seinem Tode zu haben, einen Mann zu Lebzeiten haben zu dürfen, wenn sie es wolle.[124]

Im Zuge ihrer Replik erwirkt die Frau auf ungewöhnliche Weise eine Art Waffenstillstand: Die Äußerung, dass er sie durch seinen Dienst davon abbringen könne, ihn mit einem anderen Mann zu betrügen (vgl. V. 210–211) lässt sich als Strategie verstehen, durch welche die Ehefrau das Wohlverhalten ihres Ehemannes auf Dauer zu stellen versucht. Die Frau deutet hier an, unter bestimmten Voraussetzungen auf die Möglichkeit, ihn zu betrügen, verzichten zu wollen. Darin scheint zum einen die Aussicht auf ein friedliches Verhältnis zwischen den Eheleuten auf. Zum anderen wird darin auch die Macht der Ehefrau deutlich. Die Ehefrau zeigt sich fähig, der Drohung ihres Mannes strategisch zu begegnen, deren Logik zu unterwandern und sogar einen Vorteil herauszuschlagen. Sie erschafft ein Gegenmodell zur destruktiven Drohlogik des Mannes (vgl. V. 32–33).[125] Die Struktur der Drohung wird dabei allerdings nicht einfach aufgelöst, sondern von der Ehefrau genutzt, indem sie nun ihrerseits droht, ihn zu betrügen, wenn er sich nicht angemessen verhalte. Allerdings gestaltet sich diese Drohung wesentlich anders als die Drohung des Mannes: Der Ehemann droht, ohne dass die für die Drohung charakteristische Handlungsalternative, das ‚Entweder-oder‘[126], durch eine positive Option für die Frau gekennzeichnet wäre. Die Frau wird vor die Alternative gestellt, ihr Leben zu verlieren oder der Forderung ihres Mannes nachzukommen. Beide Optionen sind für sie wenig wünschenswert. Die Drohung der Frau stellt hingegen eine durchaus wünschenswerte Option für den Mann in Aussicht. Sie macht deutlich, dass bei angemessenem Verhalten des Ehemannes

124 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 223 (Anm. 198).
125 Zur Drohung als streittypischer Sprechhandlung vgl. Hundsnurscher: Streitspezifische Sprechakte, S. 371.
126 Vgl. Koch: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt, S. 20.

einer glücklichen Beziehung der Ehepartner nichts im Wege steht. Die Drohung ist hier also zugleich deutlich als Verheißung entworfen,[127] weil sie die Möglichkeit eines friedlichen Ehelebens aufscheinen lässt. Damit zielt die Frau letztlich auf ein partnerschaftliches Verhältnis. Sie funktionalisiert die Logik der Drohung im Sinne eines Ausgleichs.[128] Das „Prinzip der Überbietung"[129], das ihre Streitstrategie bestimmt, setzt sie dazu ein, den Mann auf eine Weiterführung der ehelichen Beziehung im Modus der Kooperation zu verpflichten. Damit wird die Ehebeziehung, das hat Hedda Ragotzky treffend beschrieben, „neu ausbalanciert"[130]. Die Drohung der Frau dient hier wie im *Ehescheidungsgespräch* der Fortführung der ehelichen Gemeinschaft, indem sie für ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen den Ehepartnern sorgt.

Die umfangreiche Choreographie der Vergebung kommt schließlich ans Ende:

dô lie si slîfen ir muot
und huop in ûf und kuste in.
dô was diu ungenâde hin;
des genâdete er in allen.
er sprach: „mir ist gevallen
ein ses von iuwern schulden,
daz ich bin komen ze hulden.
nu wil ich brûtloft machen."
des begundens alle lachen,
daz im diu schande geschach
und er doch sælden dar an jach. (V. 220 – 230)

Da legte sie ihren Unmut ab und half ihm hoch und küsste ihn. Das Unglück war dadurch beendet. Dafür war er allen dankbar. Er sagte: „Durch Euch ist mir ein Stein vom Herzen gefallen, weil ich die Hulde wiedererlangt habe. Nun will ich einen Brautlauf veranstalten." Alle mussten darüber lachen, dass er sich trotz der erlebten Schande glücklich schätzte.

Der Verweis auf den *brûtloft* (V. 227), also die Heimführung der künftigen Braut, bestätigt nicht einfach „die innere Restitution der Ehe"[131], sondern hat vor allem

127 Zum Verhältnis von Drohung und Verheißung aus sprechakttheoretischer Sicht vgl. Schmidt, Robert/Volker Woltersdorff: Drohung und Verheißung. Zur Performativität von Macht und Subjekt. In: Drohung und Verheißung. Mikroprozesse in Verhältnissen von Macht und Subjekt. Hrsg. von Evamaria Heisler/Elke Koch/Thomas Scheffer, Freiburg i. Br., Berlin, Wien 2007 (Scenae 5), S. 9 – 25, hier S. 12 – 16.

128 Vgl. Bausinger: Bemerkungen zum Schwank, S. 128 – 129.

129 Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 9.

130 Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 97.

131 Waltenberger: Situation und Sinn, S. 297.

eine nach außen gerichtete Funktion. Die Äußerung des Mannes steht im Kontrast zum rechtlichen Status der Ehe: Dieser hat sich nicht geändert, da die eheliche Verbindung nicht gelöst wurde. Die Aussage des Mannes signalisiert aber seine Zustimmung, dass die eheliche Beziehung von nun an unter anderen Voraussetzungen geführt wird. Dabei ist die veränderte zeitliche Ausrichtung entscheidend: Während er mit der Forderung anfangs auf eine Zeit nach der Scheidung durch den Tod zielte, verweist der *brûtloft* (V. 227) auf den Beginn einer ehelichen Bindung. Es kommt also zu einem symbolischen Neuanfang zwischen den Eheleuten.[132] Dies lässt sich vor dem Hintergrund eines theologischen Diskurses über die Unauflöslichkeit der Ehe und die daraus resultierende Haltung gegenüber der Wiederverheiratung[133] als durchaus komische Kompromissbildung bezüglich der Problematik verstehen, eine zweite Ehe zu schließen. Ähnliches lässt sich auch für die eheliche Beziehung in *Der Gevatterin Rat* beobachten.

Dass der Mann im *Erzwungenen Gelübde* seine *schande* (V. 229) für Glück hält, lässt die anwesenden Zeugen lachen, und es stellt sich die Frage, inwiefern das Gelächter als Verlachen gewertet werden kann.[134] Das Lachen kann zwar als Akt der Verspottung verstanden, aber auch als wohlwollende Reaktion auf das Verhalten des Mannes begriffen werden, der das Geschehen gerade nicht als Niederlage versteht, sondern die neue Beziehungsförmigkeit und ihre Bedingungen zwischen sich und seiner Ehefrau anerkennt und damit die Bereitschaft zur Kooperation signalisiert. Dass die Beendigung des Streits positiv konnotiert ist, wird u. a. durch die stark akzentuierte Versöhnung zwischen den Eheleuten am Ende des Textes deutlich, wobei für die gemeinsame Zukunft jeder *strît* (V. 240) ausgeschlossen wird:

> si lepten vrœlîche sît
> und hâten deheinen strît.
> er tet allez, daz si wolde.
> dô tet si swaz si solde;
> si beswârten beide ein ander nie.
> dô er si leides erlie,
> dô erlie si in aller swære.
> sus endet sich daz mære. (V. 239 – 246)

132 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 97, die den *brûtloft* als Neubeginn des ehelichen Verhältnisses versteht.

133 Vgl. Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 64.

134 Coxon bezeichnet das Lachen im *Erzwungenen Gelübde* als „spöttisches Verlachen“ (Coxon: *der werlde spot*, S. 110) und deutet es entsprechend als agonale Handlung.

> Seitdem lebten sie glücklich und ohne Streit. Er tat alles, was sie verlangte. Deshalb tat sie, was sie sollte. Sie fügten sich gegenseitig niemals Leid zu. Als er ihr Leid ersparte, da ersparte sie ihm jede Art der Last. Auf diese Weise endet die Geschichte.

Der Text bildet aufgrund dieses versöhnlichen Ausgangs Walter HAUG zufolge einen Sonderfall unter den Kurzerzählungen des Strickers,[135] denn diese würden, so HAUG, zumeist von trostlosen Schlüssen gekennzeichnet sein[136] und „fast durchwegs mit einem Missklang enden"[137]. Es komme „so gut wie nie zu einer wirklich versöhnlichen Lösung"[138]. Die entworfenen Konfliktlösungen folgten, so HAUG, zumeist einer äußerlichen Logik,[139] aber würden kaum jemals innerlich – in Form einer echten Versöhnung – realisiert. Diese Beobachtung scheint nur eingeschränkt richtig, da unversöhnliche Handlungsverläufe in den Kurzerzählungen des Strickers vielfach als Versuche zu verstehen sind, Dynamiken sozialer Dissoziation zu problematisieren und damit *ex negativo* auf die Relevanz einer versöhnlichen Lösung im Falle eines Streits aufmerksam zu machen. Im *Erzwungenen Gelübde* liegt aber in der Tat ganz explizit ein versöhnlicher Ausgang vor: Indem die Ehe symbolisch erneuert wird, tritt im Sinne schwankhafter Ausgleichslogik die Möglichkeit zur friedlichen Lösung, die dem Streit innewohnt, in den Vordergrund. Hier wird mittels der Sprechhandlung der Drohung, die in eine Verheißung transformiert wird, die agonale Dynamik des Streitens in eine konsensuale überführt, die in einem Ausbleiben weiterer Streitigkeiten zwischen den Ehepartnern zum Abschluss kommt. Die Frau wird von einer „‚gegnerischen Person' zur ‚Gegenpartei'"[140] und in dieser Funktion triumphiert sie im Streit. Doch trotzdem agiert sie im Sinne der ehelichen Gemeinschaft. Am Ende der Erzählung steht eine Versöhnung,[141] die ganz ähnlich zu der im *Ehescheidungsgespräch* erzwungen ist. Im Gegensatz zum *Ehescheidungsgespräch* wird aber von keinem der Ehepartner zuvor explizit das Ende der Beziehung herbeigesehnt oder herbeizuführen versucht. Die zentrale Parallele zum *Ehescheidungsgespräch* erweist sich bei genauerer Betrachtung als Abweichung: In beiden Texten wird der sprachliche Mechanismus der Drohung genutzt, um mit dem Prinzip der rhetorischen Überbietung die eheliche Partnerschaft zu sichern. Allerdings wird im *Erzwungenen Gelübde* anders als im *Ehescheidungsgespräch* durch die Dimension der Verheißung die paradoxe Logik deutlich zurückgedrängt und die Stärkung der

135 Vgl. HAUG: Schlechte Geschichten, S. 23.
136 Vgl. HAUG: Schlechte Geschichten, S. 24.
137 HAUG: Schlechte Geschichten, S. 25.
138 HAUG: Schlechte Geschichten, S. 23.
139 Vgl. HAUG: Schlechte Geschichten, S. 23.
140 STRASSER: Vornovellistisches Erzählen, S. 60.
141 Vgl. SCHIRMER: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 234–235.

Bindung[142] zwischen den Eheleuten durch den Streit in den Vordergrund gestellt. Nicht der Aspekt des Zwangs bzw. der erzwungenen Partnerschaft, sondern eher das sozial produktive Moment des Streits werden also fokussiert. Der Stricker führt hier vor, so lässt sich mit Ralf-Henning STEINMETZ formulieren, dass „die Ehe für beide Partner nur erträglich ist, wenn sie sich um ein harmonisches Miteinander bemühen"[143]. Der Streitverlauf im *Erzwungenen Gelübde* ist dem im *Ehescheidungsgespräch* zwar recht ähnlich, doch durch leichte Akzentverschiebungen leuchten die beiden Texte jeweils andere Dimensionen der streittypischen Spannung von Kooperativität und Agonalität aus.

4.2.4 *Der arme und der reiche König* – Kontroverse statt Fehde: Spott als politisch nachhaltige Konfliktlösungsstrategie

In *Der arme und der reiche König*[144] stehen sich die streitenden Parteien weder sozial so nahe wie die Ehepaare in den zuvor untersuchten Ehestandserzählungen, noch sind sie wie in *Frau Ehre und die Schande* als personifizierte Gegensätze entworfen. Dennoch spielen Gegensätze in dieser Erzählung eine entscheidende Rolle, denn hier streiten zwei Könige miteinander, die sich aufgrund der räumlichen Dimension nah sind: Sie herrschen über benachbarte Reiche. Das Verhältnis der Figuren ist zudem durch ein ökonomisches bzw. macht- und herrschaftsbezogenes Gefälle bestimmt: Der eine König ist reich, der andere arm.[145] Dieses Verhältnis wird im Handlungsverlauf invertiert, da letztlich der arme über den reichen König triumphiert.[146] Der Gegensatz von Armut und Reichtum bzw. wenig und viel Macht wird durch die Dichotomie von Klugheit und Dummheit umgekehrt, und die vermeintlich eindeutigen Verhältnisse zwischen den Streitparteien werden damit dynamisiert. Ähnlich wie im ersten in diesem Kapitel analysierten

142 Vgl. LAUREYS/SIMONS: Einleitung, S. 9.

143 STEINMETZ, Ralf-Henning: Fiktionalitätstypen in der mittelalterlichen Epik. Überlegungen am Beispiel der Werke des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio GONZÁLEZ/Victor MILLET, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 79–101, hier S. 90.

144 Der Stricker: Der arme und der reiche König. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. II. Mit einem Anhang: Der Weinschwelg. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen 1967 (Altdeutsche Textbibliothek 68), S. 24–30.

145 Dass hier nicht unbedingt nur die ökonomische Dimension, sondern auch die Herrschaftsverhältnisse eine Rolle spielen, lässt sich durch die historische Semantik begründen. Vgl. *rîche*. In: LEXER: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Sp. 416–417.

146 Vgl. die Darstellung der Schwankstruktur der Erzählung bei STRASSER: Vornovellistisches Erzählen, S. 60.

Streitgespräch das Prinzip der Ehre das Prinzip der Schande überbietet, erweist sich hier die Klugheit der Dummheit als überlegen. Doch diese Überlegenheit manifestiert sich gerade nicht über körperliche Gewalt, sondern durch den Verzicht auf diese. Dabei verhandelt *Der arme und der reiche König* im Format des Streits die Frage nach richtiger Herrschaftsausübung[147] bzw. die Frage, was einen guten Herrscher ausmacht.

Die Erzählung mündet, wie Udo Friedrich betont,

> in einen Disput, der in einer Tradition des Streitgesprächs zwischen dem Klugen und dem Mächtigen steht. Doch triumphiert hier der Kluge nicht durch eine ethische oder rationale Argumentation, sondern primär über eine rhetorische.[148]

Rhetorisches Geschick als Ausdruck von Klugheit überbietet in *Der arme und der reiche König* materiellen Reichtum bzw. große Macht und die damit assoziierte Dummheit. Im Handlungsverlauf zeigt sich, dass der an materiellen Gütern bzw. an Macht arme König an Verstand reicher ist als der wohlhabende Aggressor aus dem Nachbarreich. Innerhalb dieses Handlungsverlaufs wird der Disput klar als die der Fehde überlegene Streitlogik dargestellt. In Verbindung damit wird eine herrschaftsethische Logik greifbar: Der dumme König sinnt auf körperlichen *strît* in Form einer Fehde, der kluge König hingegen setzt darauf, mittels eines Disputs eine physische Konfrontation zu verhindern. Die Verbindungen aus Fehde und Dummheit sowie aus Disput und Klugheit bringen auf den Punkt, dass für den Stricker zu guter Herrschaft ein besonnenes Handeln gehört. Richtige Herrschaft wird auch an einen besonderen Umgang mit Agonalität gebunden: Der Streit im *Armen und reichen König* nimmt wie auch in *Frau Ehre und die Schande* keinen versöhnlichen Ausgang. Doch die unterlegene Partei wird hier nicht körperlich bestraft, sondern über das sprachliche Mittel des Spotts bloßgestellt. So kommt es zu einer Konfliktlösung, die mit den beiden Ehestandserzählungen vergleichbar ist. Überlegenheit, so wird deutlich, muss sich nicht *materialiter* manifestieren, sondern kann, wenn sie rein symbolisch erfolgt, eine wesentlich stärkere Wirkmacht haben.

Dass nicht der rhetorische Triumph[149] allein wichtig für den Text ist, wird deutlich, wenn man beachtet, dass die Erzählung in einer Reihe mit anderen

---

147 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 122.

148 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 237. Zur Bedeutung, die dem Thema des Verstandes in dieser Erzählung auch im Epimythion des Textes zukommt vgl. Holznagel, Franz-Josef: Gezähmte Fiktionalität. Zur Poetik des Reimpaarbispels. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 47–78, hier S. 50.

149 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 237.

Kurzerzählungen des Strickers verortet werden kann, die sprachliche *kündikeit* in ethischer Hinsicht perspektivieren. *Der arme und der reiche König* setzt mit einer Vorgeschichte ein, die ähnlich wie im *Wunderbaren Stein* und im *Jungen Ratgeber*, zwei Erzählungen, die in den Handschriften A, H und K zusammen mit der hier besprochenen überliefert sind, eine genealogische Logik inseriert, die kluges und nachhaltiges Herrscherhandeln illustriert und dummes und kurzsichtiges Herrscherhandeln abweist: Bereits der Vater des reichen Königs, so wird im *Armen und reichen König* erzählt, hasst seinen Nachbarn. Er fühlt sich davon provoziert, dass der ärmere Herrscher des Nachbarreichs so viel Verstand und Tapferkeit besitzt, dass er ihn nicht vertreiben kann. Zeit seines Lebens gelingt es dem reichen Herrscher nicht, den armen, aber klugen König zu besiegen. Als der reiche König schließlich verstirbt, tritt sein Sohn in die Fußstapfen des Vaters und will unmittelbar in den Krieg gegen den armen König ziehen. Von seinen Ratgebern wird er aber davor gewarnt, grundlos eine Fehde vom Zaun zu brechen. So findet bzw. erfindet er einen Vorwand, um die angestrebte Auseinandersetzung zu rechtfertigen, indem er erzählt, vom anderen König geträumt zu haben. Dieser Traum sei bedrückend gewesen, und er habe dadurch Leid erfahren. Für dieses Leid macht der reiche Herrscher den armen König verantwortlich und fordert von dem angeblichen Verursacher Wiedergutmachung:

der künic vil zorniclîche sprach:
„mir ist ein solch ungemach
geschehen von sînen schulden,
ern kome sîn ze mînen hulden,
ich riche ez an im iemer.
der râche erwinde ich niemer,
unz ich im sîn êre benime.
mir ist getroumet von ime
unsanfte und alsô swære,
daz er mir offenbære
nâch mînen êren büezen muoz,
ode im wirt des niemer buoz,
ern müeze haben allen tac
den strît, den ich geleisten mac.“ (V. 25–38)

Der König sagte in großem Zorn: „Mir ist durch seine Schuld ein solches Unglück widerfahren, dass ich dafür immer auf Rache aus sein werde, wenn er dafür nicht um Vergebung bei mir bittet. Von der Rache werde ich niemals ablassen, bis ich ihn seines Ansehens beraubt habe. Ich habe von ihm so bedrückend und leidvoll geträumt, dass er öffentlich mein Ansehen wieder herstellen muss, wenn er nicht bis in alle Ewigkeit einen Krieg mit mir führen will, den zu führen ich wohl in der Lage bin.“

Die Ratgeber[150] sehen das Trachten ihres jungen Königs nach *strît* (V. 38), also nach einer kriegerischen Konfrontation, kritisch und raten ihrem Herrn davon ab. Im Gegensatz zum jungen König im *Wunderbaren Stein*, an dessen Beispiel illustriert wird, dass von „beratende[r] Unterweisung"[151] profitieren kann, wer über einen Mangel an Weisheit verfügt, fruchtet beim jungen Thronfolger im *Armen und reichen König* das Instrument der Beratung allerdings nicht. Der Herrscher hält gegen den Rat seiner Leute an dem Vorhaben fest, die Auseinandersetzung mit dem armen Herrscher zu suchen.[152] Trotz der Warnung seiner Ratgeber lässt der reiche dem armen König durch einen Boten die Fehde ankündigen. Der arme König empfängt die Nachricht und antwortet:

„nu sage dem herren dîn daz,
treit er mir deheinen haz,
daz wil ich gerne stillen.
er hât mit mînem willen
dehein sîn laster nie gesehen.
ist ez unwizzende geschehen,
daz büeze ich vlîziclîche.
ich bin vil wol sô rîche
beide ritter unde guotes
und lîbes unde muotes,
daz ich im buoze niht versage.
von hiute über vierzic tage
heiz in her an ditz wazzer komen.
swenne sîn klage wirt vernomen,
si sî krump ode sleht,
ich wil im büezen über reht." (V. 53–68)

„Nun richte deinem Herrn aus, dass ich gerne jeden Hass, den er für mich empfindet, stillen möchte. Ich habe ihm nie Schaden zufügen wollen. Ist es unwissentlich geschehen, will ich dafür eifrig Buße tun. Ich verfüge leicht über so viele Ritter und Besitz sowie körperliche und geistige Kraft, dass ich ihm die Vergeltung nicht ausschlage. Sag ihm, er soll heute in vierzig Tagen hierher an dieses Gewässer kommen. Wenn er dann seine Klage vorträgt, sei sie nun recht oder unrecht, will ich es ihm rechtmäßig vergelten."

Indem der arme König fordert, der reiche König solle seine *klage* (V. 66) persönlich vortragen, verhindert er eine unmittelbare Konfrontation im Kampf bei einem Aufeinandertreffen beider Parteien, denn die Begegnung wird vorab explizit auf

150 Zum Ratgeben in dieser Erzählung vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 102.
151 Agricola: Die Prudentia als Anliegen, S. 315.
152 Ähnlich uneinsichtig gegenüber der Beratung zeigt sich die Figur des Herrschers auch in *Edelmann und Pferdehändler* (vgl. Kapitel 3.2.6). Während der beratungsresistente Herrscher dort allerdings letztlich triumphiert, rächt sich die Uneinsichtigkeit im *Armen und reichen König*.

kommunikative Interaktion ausgerichtet. An die Stelle der körperlichen Konfrontation wird die Klärung des Sachverhalts innerhalb eines verbal ausgerichteten Verfahrens gerückt. Am vereinbarten Gerichtstag treffen die beiden Herrscher mit ihren Heeren am Gerichtsort ein. Die Kontrahenten lassen ihre Streitkräfte am Flussufer zurück und treffen sich mit wenigen Begleitern auf einer Insel in der Mitte des Flusses, wo der arme König fragt: *„lât mich verstân, / durch got, waz hân ich iu getân?“* (V. 87–88; „Erklärt mir um Gottes Willen, was ich Euch getan habe?“). So kommt es statt zu einer kämpferischen zu einer kommunikativen Interaktion, eine Verhandlung wird ermöglicht. Gerade die Räumlichkeit trägt dazu bei: Die Streitmächte sind zwar anwesend, doch durch den Fluss getrennt, die Insel fungiert als neutrale Zone, als Zwischenraum, in dem die Fehde,[153] die körperliche Auseinandersetzung, keinen Raum hat. Das Zusammentreffen wird auch deshalb durch sprachliche Interaktion geprägt: Der Thronfolger wird befragt, berichtet von seinem Traum und formuliert erneut die Forderung, der arme König solle für die daraus resultierende Kränkung büßen. Der arme König gibt nun zu erkennen, dass dem reichen König *reht* (V. 117) geschehen solle und formuliert, wie er das beklagte *leit* (V. 129) vergelten will:

> er sprach: „ich hân des guote state,
> daz iu hie reht von mir geschiht.
> mich ensûmet ouch der wille niht.
> sît ir sô grôzes leides jehet,
> swaz ir der ritter iender sehet
> in dem wazzer über al,
> hin ûf unde her zetal
> (die sint mir alle undertân,
> daz sint die besten, die ich hân),
> die vüeret gevangen von hinnen
> und lât si danne gewinnen
> iuwer hulde, sô si næhest megen.
> dâ mit wil ich hinlegen
> daz leit, daz iu von mir geschach.“ (V. 116–129)

> Er sagte: „Ich bin sehr wohl dazu in der Lage, Euch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es mangelt mir auch nicht an Willen. Da Ihr so großes Leid beklagt, nehmt alle Ritter, die Ihr hier flussauf und flussab überall im Wasser seht (– sie sind mir alle untertan, es sind die besten, die ich habe –), gefangen und nehmt sie mit, und lasst sie dann Eure Huld gewinnen, insofern sie das können. Dadurch will ich das Leid, das Euch von mir widerfahren ist, auslöschen.“

153 Vgl. die ausführlichen Überlegungen zur Logik der Fehde in *Der arme und der reiche König* bei Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 122–128.

Der reiche König erkennt unmittelbar, dass das Angebot, er könne die Ritter, die er im Wasser sehe, *gevangen* (V. 125) nehmen, als Spott zu verstehen ist, da die Spiegelungen auf der Wasseroberfläche nicht berührt, geschweige denn gefangen genommen werden können, denn sie seien *niuwan schate* (V. 133). Er beklagt, dass der arme König ihn mit diesem Angebot verspotten wolle. Der arme König begegnet diesem Vorwurf, indem er ausführt, warum diese Form der Schattenbuße[154] dem Klagegrund angemessen und folglich nur gerecht sei:

> der arme künic sprach dô:
> „nu hât ir mir doch verjehen,
> daz ez in troume sî geschehen,
> daz leit, daz ir von mir kleit.
> sît ir mir selbe hât geseit,
> daz iuch ein schate hât gemuot,
> ob daz ein schate widertuot,
> diu buoze ist eben unde sleht;
> die sult ir nemen (daz ist reht).
> geschiht iu von mir iemer mê
> in deheinem troume alsô wê,
> sô komet aber her zuo mir;
> die selben buoze vindet ir
> ze allen zîten hie bereit.“ (V. 136–149)

> Der arme König erwiderte daraufhin: „Ihr habt mir doch gesagt, dass das Leid, dessen Ihr mich anklagt, Euch im Traum widerfahren sei. Da Ihr mir selbst gesagt habt, dass Euch ein Schatten bedrängt hat, ist die Wiedergutmachung durch einen Schatten angemessen und passend. Nehmt sie an, denn sie ist rechtmäßig. Wenn Euch jemals wieder in einem Traum auf diese Weise von mir wehgetan wird, kommt nur wieder zu mir. Euch wird hier jederzeit dieselbe Wiedergutmachung geboten werden.“

Die Schattenbuße greift die Logik der erträumten Ehrverletzung auf, und so wird Gleiches mit Gleichem vergolten. Die Spiegelungen sind ebenso virtuell wie die erträumte Ehrverletzung und stellen deshalb eine – im wahrsten Sinne des Wortes – spiegelbildliche Form der *buoze* (V. 148), eine buchstäbliche Spiegelstrafe dar. Dabei entwerfe der Text, so betont Friedrich, eine

> Lösung auf rein imaginärer und rhetorischer Ebene. Der politische Konflikt verlagert sich auf das Feld der Bildlichkeit. Jenseits aller rhetorischen Plausibilität und vor aller Metaphori-

154 Vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe‘ und Fabliau, S. 179. Zur Logik der *buoze* im Sinne der Vergeltung im *Armen und reichen König* vgl. auch Nowakowski: Alternativen der Vergeltung, S. 87–90.

sierung handelt es sich hier um eine Konkurrenz der Repräsentationen: Traumgesicht vs. Spiegelbild.[155]

Mit der Erwiderung des armen Königs verbinden sich darüber hinaus aber auch weitreichende Verschiebungen in Bezug auf die politischen Verhältnisse: Der reiche König versucht zunächst auf die Kränkung zu reagieren, indem er sich an seine Leute wendet, doch dabei stellt sich heraus, das seine Autorität nachhaltig geschwächt ist:

sus wart sîn spoten sô grôz,
daz sîn den rîchen verdrôz.
der vuor zorniclîche dannen
und sagete sînen mannen
vil rehte, waz diu rede was.
daz er von spote dô genas,
dâ muose ein wunder ane geschehen.
si begunden alle samt jehen,
der iemer gedenken solde,
wie man im büezen wolde,
der kunde niht bezzers vinden. (V. 157–167)

Auf diese Weise erging ein solch großes Spotten über ihn, dass es dem reichen König Verdruss bereitete. Er zog sich zornig zurück und sagte seinen Leuten ganz genau, was dort geredet worden war. Dass er daraufhin überhaupt den Spott überlebte, war ein Wunder. Alle begannen zu sagen, dass niemand, der darüber nachgedacht hätte, wie man ihm hätte Genugtuung gewähren können, einen besseren Weg hätte finden können.

Der reiche König stößt bei seinen *mannen* (V. 160) folglich nicht auf Unterstützung, sondern auf Schadenfreude. Der Herrscher, der den Rat seiner Leute zuvor nicht beachtet hatte, ist nun deren Spott ausgesetzt.[156] Auf das ausgeschlagene kooperativ ausgerichtete Kommunikationsangebot der Beratung folgt damit eine respektlose Haltung: Im Spott formuliert sich eine Ablehnung des Gegenübers, die hier politische Konsequenzen nach sich zieht, denn sie ist gleichbedeutend mit dem Verlust der Unterstützung des reichen Königs durch seine Gefolgsleute. Der ohne guten Grund zurückgewiesene Rat seiner Leute hätte den reichen Herrscher vor dem Spott bewahrt, aber nun führt die Uneinsichtigkeit des reichen Königs nicht nur zur sprachlichen Kränkung durch den armen König, sondern über die Schadenfreude auch zum Verlust seiner Autorität. Der Machtverlust depotenziert den reichen König. Indem der arme König die zuvor schon von den Beratern

155 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 237.
156 Vgl. Coxon: *der werlde spot*, S. 109.

problematisierte Grundlosigkeit der beklagten Ehrverletzung offenlegt, verliert der reiche König für einen militärischen Gegenschlag die notwendige Unterstützung bei seinen Leuten. Er muss unverrichteter Dinge abziehen:

> dô muose der künic erwinden.
> daz wazzer was sô werhaft,
> hæte er dannoch grœzer kraft,
> ez hæte der ander wol erwert. (V. 168 – 171)
>
> Da musste der König abziehen. Das Wasser war so wehrhaft – selbst wenn er über noch größere Macht verfügt hätte, hätte sich der andere gut verteidigt.

Friedrich zufolge geht durch die nachgeschobene Erwähnung der Erzählinstanz, „daß die erwartbare Rache des Mächtigen fehlschlägt, da der Fluß zwischen den beiden Heeren nicht zu überschreiten" sei (vgl. V. 168 – 171), der Sprachwitz „sichtbar auf Kosten der syntagmatischen Kohärenz"[157]. Allerdings lässt sich diese Textstelle auch ganz im Sinne einer Logik der kommunikativen Überbietung verstehen: Das ‚wehrhafte Wasser' muss nicht als Hinweis auf konkrete Probleme hinsichtlich eines militärischen Angriffs begriffen, sondern kann auch im Sinne der zuvor etablierten kommunikativen Wehrhaftigkeit des armen Königs interpretiert werden. Die Erzählinstanz greift die Metaphorik, die im Zusammenhang mit der Schattenbuße steht, auf und referiert damit auf die dem Streitgespräch entsprechende Logik, Sprache als Waffe einzusetzen. Der Text markiert auch hier die Überlegenheit des kommunikativen Geschicks des armen Königs über die Heeresstärke des reichen Königs.

Die *ungedult* (V. 41) des reicheren und jüngeren Herrschers lässt sich in Bezug zum politisch weitsichtigen Handeln des *Jungen Ratgebers* setzen. Dabei zeigt sich, dass die Kurzerzählungen des Strickers nicht durch eine Topik geprägt sind, die junges Lebensalter und mangelnde Weisheit zusammenbindet, sondern vielmehr daran interessiert sind, Voraussetzungen und Bedingungen für kluge Herrschaftsausübung jenseits statisch-normativer Vorstellungen durchzuarbeiten:

> Wenn [...] die Geschichte von dem armen Herrscher, der dank seiner Klugheit die unberechtigten usurpatorischen Ansprüche des Nachbarreiches abwenden kann (A 47/Moe 38 ‚Der arme und der reiche König'), zum Anlass für die Aussage genommen wird, dass alle, die ihren Willen durchsetzen wollen, ohne dabei den Verstand einzusetzen, scheitern müssen, so wird hier ein narrativ entwickelter und fiktiver Einzelkasus (der imaginierte Konflikt zwischen dem armen, jedoch klugen und dem mächtigen, aber beschränkten König) zur Grundlage einer allgemeinen Regel, die über den erzählten Fall hinaus eine allgemeine

157 Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 237.

> Gültigkeit zum Thema ‚Dummheit und Gewalt' beansprucht (‚Alle, die bei der Ausübung ihrer Macht die Klugheit vermissen lassen, werden erfolglos sein').[158]

Darin lässt sich eine ethische Pointierung erkennen: Zusammen mit der Dummheit wird auch die Fehde abgewiesen und demgegenüber kluges Handeln in Verbindung mit dem ‚kommunikativen Format' des Disputs[159] bzw. der *disputatio* als überlegene herrschaftliche Handlungsstrategie dargestellt. Das „Prinzip der Überbietung"[160] wird in *Der arme und der reiche König* aufgegriffen und mit dem Verzicht auf körperliche Gewalt verbunden. So überbietet nicht nur der Arme und Kluge den Reichen und Dummen, sondern die verbale auch die militärische Auseinandersetzung. Sprachmacht und Klugheit entscheiden hier über den Ausgang des Streits und erweisen sich im Modus des Spotts, der perlokutionäre Wirkung entfaltend zur Isolation des dummen Königs führt, als politisch wirkungsvoller als eine große Streitmacht. Damit wird in *Der arme und der reiche König* ein an Kommunikation gebundenes Konfliktlösungsmodell entworfen, das im Kontext politischer Auseinandersetzungen nachhaltiger erscheint als körperlicher *strît*. Die Erzählung fokussiert über die Logik des Streits vor allem die Wirksamkeit von rhetorischem Geschick. Dabei ist ähnlich wie in *Frau Ehre und die Schande* die dritte Instanz von entscheidender Bedeutung, weil sie überzeugt wird und damit letztlich über den Ausgang des Streits bestimmt: Der arme König schafft es, den reichen König kampfesunfähig zu machen, indem er ihm die Unterstützung durch seine *mannen* (V. 160) nimmt. Die streitspezifische Verknüpfung von „Kooperation und Konkurrenz"[161] lässt sich im *Armen und reichen König* nur mit Blick auf diese dritte Partei erschließen. Dabei ist der Streit hier im Unterschied zu *Frau Ehre und die Schande* nicht von Beginn an darauf ausgerichtet, die Gunst einer dritten Partei zu gewinnen, dennoch ist die Gunst dieser Partei wichtig für den Ausgang des Streits. Wie der Ritter in *Frau Ehre und die Schande* entscheiden sich auch hier die *mannen* (V. 160) für die moralisch überlegene Seite, aber dabei ist entscheidend, dass sie sich – anders als der Ritter, der in keinem sozialen Abhängigkeitsverhältnis zu einer der Streitparteien steht – gegen die Bindung an ihren König wenden. An die Stelle feudalpolitischer Macht[162] stellt der Text damit die Überlegenheit des Verstandes und die Macht der Sprache, die im Spott auch auf andere ausgreift. Im Spott wird die Ablehnung der Expansionsbestrebungen des reichen Königs durch seine eigenen Leute deutlich, und damit

158 Holznagel: Gezähmte Fiktionalität, S. 50.
159 Vgl. Friedrich: Spielräume rhetorischer Gestaltung, S. 237.
160 Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 9.
161 Renaud: Streitgespräch, Sp. 178.
162 Vgl. *rîche*. In: Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Sp. 416 – 417.

wird die Fehde als Form der Konfliktaustragung im Modus körperlichen Kampfes unmöglich. Die Untertanen des reichen Herrschers laufen zwar nicht zum Feind über, und es kommt anders als in *Frau Ehre und die Schande* zu keiner offenen Allianz zwischen der überlegenen Partei und der dritten Instanz, jedoch kooperieren der arme König und die Leute des reichen Herrschers über das Einstimmen in den Spott (vgl. V. 157–167). Über den Spott findet eine Solidarisierung zwischen dem armen König und den Leuten des reichen Königs statt. Die Leute des reichen Königs werden unter der Hand zu Verbündeten des armen Königs. Der Spott des armen Königs sprengt die ohnehin angespannte Beziehung zwischen dem reichen König und seinen Leuten auf. Er gleicht einer symbolischen Entmachtung. Hier wird nicht nur deutlich, dass Streit

> individuelle und kollektive Identität [schafft], indem er durch Mechanismen der In- und Exklusion Differenzen markiert, interne Bindungen stärkt und zur Solidarisierung in einer Gruppe bzw. mit einer Gruppe führt,[163]

sondern auch, dass Streit bestehende Bindungen auflösen und neue Bindungen ermöglichen kann. Der reiche Herrscher wird nicht dauerhaft exkludiert,[164] aber vorübergehend isoliert. Indem er zeitweise die Unterstützung seiner Leute verliert, wird der reiche König in der konkreten Situation handlungsunfähig und ist zur Aufgabe seines Vorhabens gezwungen. Der Aggressor wird ausgebremst.

Die Tatsache, dass der arme König nicht nur, wie Friedrich betont, mit Sprachwitz auf die Provokation reagiert,[165] sondern damit eine Verspottung bewirkt, ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Erzählung. Friedrich betont die rhetorische Dimension des Textes:

> Die rhetorische Faktur der Erzählung wird schon an Beratungsszenen und extensiven Redepartien deutlich, mehr aber noch darin, dass auch die Konfliktlösung auf einer sprachlichen List basiert: der Äquivalenz von Traum und Spiegelbild, mit der der arme König zwar der Logik der Kompensation folgt, zugleich aber seinen Gegner der Lächerlichkeit preisgibt. Die Lösung des Problems unterhöhlt aber sowohl die Logik der Gewalt wie sie auch das Konzept der Weisheit unterminiert: Weisheit artikuliert sich nurmehr als Sprachwitz, als rhetorische Schlagfertigkeit: Dass solche Weisheit aber im Rahmen feudaler Statuskonkurrenz kaum geholfen haben wird, kann der Stricker am Ende nur durch Einführung einer Zusatzbegründung, den unüberwindbaren Fluss, kompensieren, um der Geschichte einen halbwegs stimmigen Schluss zu geben: Der rhetorische Agon geht zu Lasten der narrativen Kohärenz, sodass nunmehr der politische und rhetorische Diskurs in Spannung geraten.[166]

163 Laureys/Simons: Einleitung, S. 9.
164 Vgl. Laureys/Simons: Einleitung, S. 9.
165 Vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 102.
166 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 102–103.

Durch die Akzentuierung der Verspottung und der mit ihr verbundenen sozialen Dynamik wird allerdings deutlich, dass es dem Stricker nicht nur um eine rhetorische, sondern auch um eine pragmatische Dimension der *kündikeit* geht. Durch die Verspottung, in welche die Gefolgsleute des reichen Königs einstimmen, ergibt sich eine narrative Kohärenz und eine soziale Funktionalität des Sprachwitzes. Eben darin, dass er die Leute des reichen Königs damit für sich gewinnen kann, erweist sich der arme König, so lässt sich gegen FRIEDRICH einwenden, als weise. Das Gegenteil, die mangelnde Weisheit des reichen Königs, wird im Epimythion nochmals deutlich problematisiert:

> Swer âne wîsheit ûzvert,
> tuot der die widerkêre
> âne vrume und âne êre,
> dâ ist niht wunders bî gewesen. (V. 172–175)
>
> Wenn jemand ohne Weisheit auszieht und ohne Erfolg und Ansehen zurückkehrt, so ist das nicht verwunderlich.

Dass Weisheit und Klugheit von zentraler Bedeutung für die schwankhaften Erzählungen des Strickers sind, hat schon Erhard AGRICOLA betont.[167] Im *Armen und reichen König* fokussiert der Stricker die Bedeutung von Weisheit für gelingende Herrschaft, indem der Mangel an *wîsheit* (V. 172) und die mit ihm verbundenen politischen Gefahren vor Augen gestellt werden.[168] Dabei wird deutlich, dass Dummheit Streit begünstigen und dadurch Herrschaft destabilisieren, Weisheit hingegen Streit schlichten und dadurch Herrschaftsverhältnisse nachhaltig stabilisieren kann.

4.2.5 *Die beiden Knappen* – Disputieren als freundschaftliches Scheingefecht: Ein Streitgespräch ohne Verlierer

In den *Beiden Knappen*[169] wird das Streiten in besonders deutlicher Weise im Hinblick auf die Stärkung sozialer Bindungen[170] fokussiert. Das auch unter dem Titel *Die beiden Knechte* geläufige Streitgespräch ist unikal in der Stricker-

167 Vgl. AGRICOLA: Die Prudentia als Anliegen.
168 Vgl. dazu auch den Kommentar von GRUBMÜLLER: Novellistik des Mittelalters, S. 1052.
169 Der Stricker: Die beiden Knappen. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. I: Einleitender Teil und Gedicht Nr. 1–10. Hrsg. von Wolfgang Wilfried MOELLEKEN, Göppingen 1973 (Göppinger Arbeit zur Germanistik 107), S. 92–115.
170 Vgl. LAUREYS/SIMONS: Einleitung, S. 9.

Handschrift H überliefert[171] und wird von der Forschung den Reden zugeordnet.[172] Michael SCHILLING zufolge führt der Stricker in diesem „Dialoggedicht [...] ein Streitgespräch vor, in dem die Vorzüge und Nachteile ritterlicher Existenz gegenüber dem Dienst als Edelknecht ausgebreitet werden"[173]. Der Dialog basiert auf einer recht schematischen Struktur: Zwei Knappen streiten miteinander, wobei der eine die Position für ein Leben als Ritter im Sinne des *ordo*[174] einnimmt und der andere sich dagegen ausspricht:

> Die Knappen tauschen in ihrem Disput Argumente unterschiedlicher Herkunft und Qualität aus und bringen soziale, ökonomische, sozialethische und religiöse Aspekte des Themas in Anschlag.[175]

Auch hier steht wie in *Frau Ehre und die Schande* „der Gegensatz als solcher im Vordergrund"[176], doch führt dieser Gegensatz gerade nicht zu einer sozialen Gegnerschaft zwischen den Streitparteien. Die Auseinandersetzung wird nämlich am Ende des Textes als spielerisches Rededuell ‚entlarvt'. In den *Beiden Knappen* werde, so formuliert Ingrid KASTEN, „das Streitgespräch ausdrücklich als Scheingefecht"[177] dargestellt. Der Streit gleicht einer Übung, und dabei liegt durch den Knappen-Status eine Analogie zum körperlichen *strît* nahe.[178] Wie Knappen sich im körperlichen Kampf einüben müssen, üben sich die Figuren hier in verbalen Auseinandersetzungen. Dabei wird das Streiten nicht als Gegeneinander, sondern als Miteinander entworfen, bei dem die Parteien nicht als Streitgegner, sondern als Übungspartner interagieren. Die Agonalität des Streits findet im Kontext der Partnerschaft keinen Platz.

Der Text umfasst 690 Verse, die fast ausschließlich aus Figurenrede zwischen den beiden Sprechern bestehen. In dem insgesamt 27 *turns* umfassenden Dialog[179]

---

171 Vgl. SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 31.
172 Vgl. HOLZNAGEL: Autorschaft und Überlieferung, S. 176 (Anm. 67).
173 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 31.
174 Vgl. KASTEN: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 83 – 85.
175 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 31.
176 KIENING: Streitgespräch, S. 526.
177 KASTEN: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 84 (Herv. im Orig.).
178 Zum Turnier als Übung vgl. FRIEDRICH: Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs, S. 124.
179 Zum gesprächsanalytischen Terminus des *turns* vgl. WEYDT, Harald: Falken und Tauben im Nibelungenlied. Wie lässt man es zum Kampf kommen, wenn man keine Macht hat? In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hrsg. von Nine MIEDEMA/ Franz HUNDSNURSCHER, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 223 – 246, hier S. 230 (Anm. 9).

kommt jeder Gesprächspartner vierzehnmal zu Wort, und obwohl der Umfang der einzelnen Redebeiträge stark variiert, kommen die Streitparteien insgesamt auf ähnlich viele gesprochene Verse.[180] Der Text entfaltet so auch strukturell ein gleichberechtigtes Hin und Her und bereitet damit den Ausgang des Streitgesprächs vor, aus dem keine der Parteien als Sieger oder Verlierer hervorgeht.

Der Befürworter der Ritterschaft eröffnet das Gespräch, indem er sein Gegenüber zu einem Meinungsaustausch auffordert:

> Ein kneht sprach zu einem knehte:
> „wir haben getan unrechte,
> daz wir so lange knehte sin.
> ez ist der gantze wille min,
> daz ich Ritter werden welle.
> nu sage mir, traut geselle,
> durch minen willen dinen mut!
> wir haben geburt und gut
> und sin ouch wol dar zu gestalt,
> wir sin ze junch noch zu alt:
> got hat daz sin an uns getan.
> du macht dich des vil wol verstan,
> swelch selde zitlich chumet,
> die vrewet sere und vrumet.“ (V. 1–14)

> Ein Knappe sagte zu einem anderen: „Wir haben uns etwas zuschulden kommen lassen, weil wir schon so lange Knappen sind. Mein ganzes Trachten ist darauf ausgerichtet, Ritter zu werden. Darum sag' mir, lieber Freund, was du dazu denkst, das möchte ich hören! Wir sind von adliger Abstammung und verfügen über Besitz, bringen die richtigen körperlichen Voraussetzungen mit und sind weder zu jung, noch zu alt: Gott hat es gut mit uns gemeint. Du kannst dir sicherlich gut vorstellen, welch Segen uns bald zuteilwird, der uns sehr erfreut und voranbringt.“

Der Gesprächspartner gibt zu erkennen, dass die hohen Kosten, die ein ritterliches Leben mit sich bringt, das Leben als Knappen zu einem besseren mache als das Leben als Ritter. Diese Position löst eine Diskussion zwischen den beiden, durch die Anrede *traut geselle* (V. 6) als Freunde dargestellten, Sprechern aus. Der erste Sprecher ist mit der Position seines Freundes nicht einverstanden, denn er vertritt den Standpunkt, „dass alles Gut von Gott komme und daher zu einem gottgefälligen und ordogemäßen Leben verpflichte“[181]. Dazu gehört seines Erachtens auch, als Ritter zu leben, wenn man – wie auch sein Freund – dazu durch Besitz und Stand in der Lage sei. Er greift wiederholt auf rhetorische Fragen zurück, um

180 Vgl. Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 197.
181 Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 31.

sein Gegenüber dazu zu bringen, die von ihm eingenommene ablehnende Haltung gegenüber einem ritterlichen Leben zu überdenken (vgl. V. 53 – 54, V. 127 – 134 u. V. 249 – 290). Diese Strategie gipfelt schließlich in einem „in Frageform gekleideten“[182] Exempel: Der Freund wird gefragt, wie er sich verhalten würde, wenn sein Verwalter seine Güter unrechtmäßiger Weise wegschlösse und er, weil er über diese nicht mehr verfügen könne, ein armseliges Leben führen müsse. Der Befragte antwortet, dass er zornig reagieren und sich einen neuen Verwalter suchen würde. Daraufhin wird das Exempel im Sinne eines Verlusts des Seelenheils ausgelegt: Wenn der Rittergegner mit dem von Gott ihm anvertrauten *gut* (V. 319) ebenso egoistisch umginge wie besagter Verwalter, werde Gott ihm gegenüber wesentlich nachtragender sein als er selbst diesem Verwalter gegenüber. Das Exempel wird, das hat SCHILLING hervorgehoben, als persuasiv bzw. wirkungsvoll dargestellt, indem der Ritterschaftskritiker nun einlenkt und „wegen der angedrohten Gefahr für sein Seelenheil sich seines Besitzes entledigen will“[183]. Allerdings ist die Kontroverse damit noch nicht entschieden, denn nachdem der erste Sprecher seinem Freund nun vorhält, dass allein ein Leben als Ritter oder Mönch (vgl. V. 409 – 413) seine Seele erretten werde, zeigt sich dieser weitaus weniger einsichtig als seine vorherige Reaktion auf das Exempel vermuten lässt. Er zweifelt die Argumente seines Freundes an, indem er theologisch argumentiert und die Werkgerechtigkeit ins Feld führt: Das, was sein Freund sage, entspräche wohl kaum der offiziellen Lehre Roms. Nicht allein der Segen eines ritterlichen Lebens, sondern die Werke würden bestimmen, ob man in den Himmel käme. Noch nie sei jemand mit einem kirchlichen Bann belegt worden, nur weil er kein geistliches oder ritterliches Leben habe führen wollen. Schließlich weist er die standesgeleitete Argumentation als theologisch unhaltbar von sich:[184]

„chere ich wort, werk und mut
nach (den) geboten unser E,
mir mutet got nichtes mê.
du wenest mich mit lant rehte
bringen von einem knechte:
daz ist, als ich wil, und anders niht.
du nen chanst mir nimmer enwiht

182 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 31.

183 SCHILLING: Poetik der Kommunikativität, S. 32

184 MARGETTS sieht hier einen Bezug zum vierten Laterankonzil. Vgl. MARGETTS: *ich han den mut und den sit*, S. 123. Zum Zeitbezug des Textes siehe auch BORCK, Karl Heinz: Zeitbezug und Tradition in den „Beiden Knechten“ des Strickers. In: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. FS Richard Brinkmann. Hrsg. von Jürgen BRUMMACK/Gerhart von GRAEVENITZ/Fritz HACKERT, Tübingen 1981, S. 45 – 62.

machen den gelouben min:
er ist als gut sam der din.“ (V. 606 – 614)

„Wenn ich Worte, Werke und Gesinnung nach den Geboten der Schrift richte, ist Gott dem keinesfalls feindlich gesinnt. Du meinst, mich auf Grundlage des Landrechts vom Dasein eines Knappen abbringen zu können. Doch das ist, was ich will – und nichts anderes. Du kannst mir niemals meinen Glauben zunichte machen: Er ist ebenso gut wie deiner.“

Nun muss sein Gegenüber einlenken. Statt weiterhin die Glaubensfestigkeit des zweiten Sprechers anzuzweifeln, wird das Gespräch auf weltliche Zusammenhänge gelenkt. Der erste Sprecher bezieht sich nun auf den Tugenddiskurs und führt aus, dass sein Freund im Sinne der Ehre und aufgrund genealogischer Verpflichtungen keine andere Wahl habe, als ein ritterliches Leben zu führen. Dann appelliert er direkt an das Ehrgefühl des Rittergegners: Wolle dieser kein Ritter werden, so werde er das seinen *lantleuten sagen* (V. 670), die ihm dann schon verdeutlichen würden, was für ein Feigling er sei. Darin lässt sich der Versuch erkennen, Zwang auf das Gegenüber auszuüben, doch das Einlenken des Rittergegners, das hierauf erfolgt, ist keinesfalls durch eine Meinungsänderung begleitet:

Der ander sprach: „nu swige durch got!
din rat, din bet und din gebot,
die wil ich leisten immer me,
daz ez ein vreuntschaft si als e.
ichn streit mit dir niht umbe daz,
daz ich noch ie keinen haz
zu Ritters namen getruge.
dine rede was so gefuge,
daz ich si gerne dolte
und ouch bevinden wolte
dinen ernst zu der Ritterschaft,
und diner wisheite kraft.
nu erkenne ich mich als dîch:
swi du wilt, so wil ouch îch;
ich wil dir gerne volgen.
daz im got si erbolgen,
der unser vr(e)untschaft wende!“
sust nam der strit ein ende. (V. 673 – 690)

„Bei Gott, nun sei still! Deinem Rat, deiner Bitte und deinem Befehl will ich für immer folgen, damit unsere Freundschaft wieder wie zuvor wird. Ich will mit dir nicht darüber streiten, weil ich den Ritterstand noch nie verachtet habe. Deine Rede war so geschickt, dass ich sie gerne ertragen habe und erkennen konnte, wie ernst du es mit dem Rittersein meinst und wie groß deine Weisheit ist. Ich verstehe nun, dass ich wie du bin: Das, was du willst, will auch ich. Ich folge dir gerne. Gott erhebe sich gegen den, der unsere Freundschaft zerstören will.“ Auf diese Art wurde der Streit beendet.

So wie bei der Eröffnung des Gesprächs der erste Sprecher sein Gegenüber als *traut geselle* (V. 6) anredet, beendet nun der zweite Sprecher mit Verweis auf die *vreuntschaft* (V. 676 u. V. 689) den *strit* (V. 690). Der Disput erscheint als freundschaftlicher Schlagabtausch. Der thematische Gegensatz,[185] der die Kontroverse ausgemacht hat, erweist sich als vorgeblicher. Der Ritterschaftskritiker macht deutlich, dass er von Beginn an der Meinung seines Freundes gewesen sei. Der Streit bekommt damit einen spielerischen Aspekt, bei dem letztlich nicht der verhandelte Gegensatz von Bedeutung ist, sondern vielmehr das Geschick, mit dem die Positionen vertreten werden, akzentuiert wird.

So erscheint es nicht nachvollziehbar, warum in der Forschung diskutiert wurde, welcher Sprecher die besseren Argumente vorbringe bzw. welcher Standpunkt nachvollziehbarer sei.[186] Beide Knappen sprechen sich letztlich für die Ritterschaft aus. Nicht der Inhalt, sondern die Form des Streits ist deshalb von größerem Interesse: Der Streit erinnert durch die Akzentuierung der Freundschaft an den konsequenzverminderten Charakter einer rhetorischen Übung. Der zweite Sprecher lobt abschließend die Rhetorik seines Freundes als *gefuge* (V. 680),[187] und damit lenkt der Text die Aufmerksamkeit in besonderer Weise weg von den agonalen Tendenzen des Streitens: Es geht vielmehr um die dabei angewendete Geschicklichkeit. Das Streitgespräch der beiden Knappen lässt sich als Reflex auf die Verwendung der *disputatio* im akademischen Unterricht des Mittelalters verstehen, in dem es für Studenten „das singuläre Format für Übung und Kompetenzerweis gleichermaßen“[188] darstellte. Dabei wurde das geschickte Vertreten verschiedener Positionen eingeübt. Die Disputanten sollten, so wie der Ritterschaftsgegner in den *Beiden Knappen*, gerade auch Positionen vertreten, die nicht ihrer eigenen Meinung entsprachen.[189] Nicht die Positionen, sondern die Möglichkeiten, diese in einer Kontroverse *gefuge* (V. 680) zu vertreten, standen dabei im Mittelpunkt.

So lassen sich die vielen verschiedenen Möglichkeiten, einen Disput zu füllen, die hier von den Knappen genutzt werden, als zentrales Thema des Textes

185 Vgl. Kiening: Streitgespräch, S. 526.

186 Vgl. Kasten: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, S. 84–85; Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 197–198; und Böhm: Der Stricker, S. 100–106. Die Ebenbürtigkeit der Kontrahenten (vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 32) wird vor allem in jüngeren Arbeiten akzentuiert. Margetts betont, dass der eine Freund aufgebe, „weil ihm sein Gegenüber damit droht, ihn im Kreis der Verwandten und Bekannten bloßzustellen“ (vgl. Margetts: *ich han den mut und den sit*, S. 125), allerdings erscheint die Drohung doch nur sehr schwach markiert.

187 Vgl. dazu die Überlegungen zum *Klugen Knecht* in Kapitel 1.1.

188 Traninger: Disputation, S. 242.

189 Vgl. Traninger: Disputation, S. 69–70.

verstehen: Neben dem Exempel (vgl. V. 303 – 310) finden sich rhetorische Fragen (vgl. etwa V. 50 – 74 u. V. 219 – 229), mit denen das Gegenüber beeinflusst werden soll. Neben umfangreichen Reden der Sprecher (vgl. V. 405 – 506 u. V. 507 – 614) gibt es schnelle Sprecherwechsel (vgl. insgesamt sechs *turns* in V. 257 – 271). Außer diesen formalen Mitteln werden auch unterschiedliche strategische Optionen durchgespielt. So steht etwa dem prompten Einlenken des Ritterschaftsgegners im Anschluss an das Exempel (vgl. V. 393 – 404) das strikte Zurückweisen der Zweifel an seinem Glauben entgegen (vgl. V. 609 – 614). Auf diese Weise werden verschiedene Formen vorgeführt, die ein Streitgespräch annehmen kann. Zusammen mit der Vielfalt an Möglichkeiten, Streitgespräche zu gestalten, fokussiert der Text kontroverse Kommunikation als Format, das keine destruktiven Folgen für die soziale Bindung zwischen den Streitparteien haben muss. Anders als in *Frau Ehre und die Schande*, wo die Personifikationen binärer Prinzipien eine grundsätzliche Konkurrenz zwischen den Streitparteien impliziert,[190] streiten hier zwei Freunde miteinander.[191] Deren Verhältnis prägt den Streitverlauf, denn die Kontroverse in den *Beiden Knappen* kennt keinen Unterlegenen bzw. keinen Verlierer. Die Freundschaft der beiden Knappen kann, auch weil hier anders als im *Ehescheidungsgespräch* und im *Erzwungenen Gelübde* nicht die Beziehung zwischen den Streitenden selbst zum Gegenstand des Streits wird, vom Streit unbehelligt bleiben. Die gemeinsame Haltung der beiden Freunde wird durch den Streit besonders stark akzentuiert. Ansonsten bleibt der Streit folgenlos. Vom Erzählschluss aus betrachtet, erscheint die Kontroverse so als Einübung in verschiedene rhetorische Techniken, in der unterschiedliche Möglichkeiten durchgespielt werden, das ‚Kommunikationsformat' Streit umzusetzen. Wie beim Kampftraining, das zur Ausbildung der Knappen gehört, werden auch hier verschiedene Möglichkeiten des Angreifens, Parierens und Ausweichens durchgespielt. Das Streitformat wirkt dabei tatsächlich wie eine ‚Hohlform',[192] die verschiedene Auffüllungen erlaubt. Das Streitgespräch in den *Beiden Knappen* lässt sich insofen in Zusammenhang mit Überlegungen von Caroline Emmelius bringen: Sie beschreibt mit Blick auf den erzählerischen Wettstreit im *Decameron*, wie die agonale Situation der Überbietung im *novellare* produktiv gewendet wird.[193]

190 Allerdings betont Wailes die Parallelen zwischen *Frau Ehre und die Schande* und den *Beiden Knappen*, indem er für beide eine Verbindung von Zeitkritik und Moraltheologie feststellt. Vgl. Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 208 – 209.

191 Vgl. Margetts: *ich han den mut und den sit*, S. 125.

192 Vgl. Traninger: Disputation, S. 255.

193 Emmelius macht deutlich, dass im *Decameron* durch den narrativen Wettstreit „Konsens und Agonistik" (Emmelius: Gesellige Ordnung, S. 328) zusammenkommen, indem die dissoziierenden Potentiale, die dem empfindlichen Gleichgewicht der *brigata* durch das erzählerische

Eine ähnlich produktive Dimension kennzeichnet auch das Streiten in den *Beiden Knappen:* Das ‚kommunikative Format' des Streits wird variierend perspektiviert. Vor dem Hintergrund des Prinzips der Freundschaft entwickelt der Text dabei einen Streitverlauf, der auf Konsens und Kooperativität zuläuft.

4.2.6 *Der eigensinnige Spötter* – Über das Streiten streiten und dabei sterben: Eine Zornwette ohne Sieger

Der Gegensatz zwischen körperlicher Gewalt und verbaler Auseinandersetzung wird wohl in keiner Kurzerzählung des Strickers so deutlich akzentuiert wie im *Eigensinnigen Spötter*[194], einer Erzählung, die von Hanns Fischer zu den Grenzfällen zwischen Märe und Bispel gerechnet wird und vielleicht deshalb kaum erforscht worden ist.[195] Ähnlich wie in den *Beiden Knappen* treffen auch in diesem – in zehn Handschriften im Vergleich zu anderen kurzepischen Texten des Strickers sehr breit überlieferten[196] – Text zwei befreundete Männer aufeinander und beginnen einen Streit. Allerdings verläuft der Streit hier ungleich dramatischer als zwischen den beiden Knappen, denn das ‚kommunikative Format' wird so weit radikalisiert, dass die verbale Auseinandersetzung eskaliert. Der Streit kann erst dadurch beendet werden, dass ein Freund den anderen Freund tötet. Während in den *Beiden Knappen*, so ließe sich resümieren, „die grundsätzliche Beziehungsförmigkeit des Streits"[197] akzentuiert wird, wird im *Eigensinnigen Spötter* damit die Option, dass Streit agonal und in sozialer Hinsicht dissoziierend verlaufen kann, verdeutlicht. In Bezug auf die kurzen Texte des Strickers, deren Personal aus Freunden besteht – neben dem *Eigensinnigen Spötter* und den *Beiden Knappen* gehört dazu auch der *Unbelehrbare Zecher* – wird deutlich, dass das soziale Beziehungsmodell der Freundschaft ähnlich wie das der Ehe für den Stricker ein ganz besonders produktives *setting* bildet, um verschiedene Verlaufsformen des Streits durchzuarbeiten und die mit ihm verbundenen beson-

---

Wetteifern immer schon inhärent seien und es tendenziell destabilisieren könnten, vom *disputare* abgerückt und letztlich in die *dynamis* des Dialogischen überführt würden, auf die das *novellare* letztlich gerichtet sei (vgl. Emmelius: Gesellige Ordnung, S. 318–331).

194 Der Stricker: Der eigensinnige Spötter. In: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. IV: Gedicht Nr. 105–138. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler-Beck/Robert E. Lewis, Göppingen 1977 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 IV), S. 227–240.

195 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 76–77.

196 Vgl. die Übersicht in: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. I: Einleitender Teil und Gedicht Nr. 1–10. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Göppingen 1973 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107), S. L. *Der eigensinnige Spötter* ist Gedicht Nr. 129.

197 Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 21.

deren Dynamiken und auch Spannungen zwischen Kooperativität und Agonalität zu beleuchten. Dabei wird die Entzweiung der Freunde, die im *Unbelehrbaren Zecher* stattfindet, im *Eigensinnigen Spötter* radikal zugespitzt: Am Ende des Streits steht hier nämlich mehr als eine zerstörte Freundschaft. Der tödliche Ausgang des Streits veranschaulicht in besonders drastischer Weise das Entgrenzungspotential, das dem Streit innewohnt.

Zwei Freunde, so heißt es im Text, werden *ensamt redehaft* (V. 5). Der eine Freund wird als *gu(o)ter, / getriwer und wol gemuter* (V. 1–2; „guter, treuer und wohlgesonnener") Mann beschrieben, der andere hingegen als *ubel spottære* (V. 4). Bevor das Streitgespräch zwischen den Freunden dargestellt wird, erläutert die Erzählinstanz eine besondere, das Verhalten im Streit betreffende Eigenschaft des Spötters:

> der spottære het den site
> – da was er alt worden mite –,
> swelhen strit er gevie,
> daz er den nimmer verlie.
> êr het sich des uz getan,
> ern wolt in nimmer verlan,
> den strit, den er gevienge,
> swelich not in ane gienge.
> er begunde offenlichen sagen,
> er hete lute dar umbe erslagen,
> die in uber reden wolten,
> wan sis niht tu(o)n solten. (V. 7–18)

> Der Spötter hatte sich die Sitte zueigen gemacht und war darüber alt geworden, dass er es mit keinem Streit, den er begann, jemals gut sein ließ. Er hatte sich dadurch hervorgetan, dass er nie von einem Streit, den er begonnen hatte, ablassen wollte – egal welches Leid ihm dadurch widerfuhr. Er begann sogar öffentlich zu sagen, dass er Leute erschlagen hätte, die ihn im Streit rhetorisch bezwingen wollten, da sie das nicht hätten versuchen sollen.

Der Spötter rühmt sich damit, Leute erschlagen zu haben, wenn diese ihn *uber reden wolten* (V. 17). Damit wird das ‚kommunikative Format' des Streitens explizit zum Thema gemacht und so entfaltet sich ein Streit über das Streiten. Der Spötter weckt nämlich den Widerspruch seines Freundes, der sich gegen die Vergeltungslogik ausspricht:

> da wider sprach der gut man:
> „du tust vil ubele dar an,
> daz du iemen nimst sin leben.
> du soltes chleine schulde vergeben.
> geschæhe ez umbe groze tat,
> so wrdes deste bezzer rat." (V. 19–24)

> Der gute Mann hielt dagegen: „Du handelst sehr schlecht, wenn du jemandem sein Leben nimmst. Vergib kleine Vergehen. Und wenn es wegen einer größeren Sache passieren sollte, wärst du sogar noch besser beraten."

Der Freund des Spötters vertritt die Position, dass man kleinen wie großen Fehlern bei anderen Menschen mit Nachsicht begegnen solle. Der Spötter behauptet hingegen, dass auch sein Freund wohl kaum jede leidvolle Erfahrung, die ihm durch eine andere Person zugefügt werde, einfach ohne Gegenwehr ertragen könne. Doch der Nachgiebige erwidert, er habe schon viel Leid erfahren und niemanden deshalb erschlagen. Die Positionen des Unnachgiebigen und des Nachsichtigen sind damit klar verteilt und werden nun in einer „Zornwette"[198] zugespitzt: Der Spötter behauptet, dass sogar die kleinste Kleinigkeit wie ein Hirsekorn seinen Freund zur Weißglut treiben werde. Der Freund entgegnet, dass er sich wohl zutraue, das zu erleiden, ohne zornig zu werden:

> do sprach der spottære sa cestunt:
> „nu wil ich wetten umbe ein pfunt,
> daz aller chleiniste leit,
> da von iu ie wart geseit,
> ob ir daz lazzet ane zorn
> – daz ich iu ein hirses chorn
> werfe an iwer gwant."
> do sprach der gute man cehant:
> „daz trowe ich wol erliden
> und allen zorn vermiden." (V. 33 – 42)

> Sofort sagte der Spötter daraufhin: „Ich will jetzt um ein Pfund darum wetten, dass Ihr das allerkleinste Leid, von dem Ihr je erfahren habt, ohne Zorn ertragen könnt – nämlich, dass ich Euch ein Hirsekorn auf Eure Kleidung werfe." Der gute Mann entgegnete umgehend: „Das ohne jeglichen Zorn zu erleiden, traue ich mir wohl zu."

Zorn als spezifische „affektive Komponente"[199] des Streits wird hier zum Gegenstand der Wette, und damit wird die Handlung ganz auf die Logiken des Streitens ausgerichtet: Nachdem das Verhalten im Streit bereits Anlass für die Auseinandersetzung zwischen den Freunden gegeben hat, wird nun der Nachsichtige im spezifischen Streitmodus der Wette auf die Probe gestellt. Über die Wettlogik wird die Auseinandersetzung sehr spezifisch konturiert, denn das Verhältnis der Wettpartner wird auf Konkurrenz abgestellt.[200] Auch wenn eine Wette eine konsequenzverminderte Form der Auseinandersetzung darstellt, die nur zustande

198 Hubrich-Messow, Gundula: [Art.] Zornwette. In: EM, Bd. 14, Sp. 1393 – 1397.
199 Hundsnurscher: Streitspezifische Sprechakte, S. 369.
200 Vgl. Friedrich: Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs, S. 131.

kommt, wenn sich die an der Wette beteiligten Parteien freiwillig auf sie einlassen, ist das Format der Zornwette in besonderem Maße darauf angelegt, eine eskalative Dynamik zu entfalten, denn sie ist grundlegend durch Provokation geprägt.

Der Spötter macht gleich zu Beginn der Wette deutlich, dass für ihn nicht der spielerische Aspekt des Wettens, sondern die Möglichkeit zur Überbietung im Vordergrund steht. Er betont ausdrücklich den Kampfcharakter der Situation:

> do sprach der spottære:
> „mir wære daz immer swære,
> ob ir behieltet den strit.“ (V. 43 – 45)

> Da sagte der Spötter: „Es wäre für immer leidvoll für mich, wenn Ihr den Streit für Euch entscheiden würdet.“

Aus der Perspektive des Spötters sind er und sein Gegenüber keine Wettpartner, sondern Streitgegner. Der unnachgiebige und siegeswillige Herausforderer stattet sich dementsprechend mit reichlich Hirse aus, folgt dem Wettpartner von nun an unablässig und bewirft ihn, wo dieser geht und steht, tags wie nachts fortwährend mit einem Hirsekorn. Bald versammeln sich immer mehr Menschen, um diesem merkwürdigen Schauspiel beizuwohnen, und die zunehmende Menschenmenge um ihn herum führt dazu, dass sich der geduldige Freund bedrängt fühlt. Er bittet bei seinem Freund schließlich frustriert um Nachsicht. Der Spötter aber zeigt sich unnachgiebig und provoziert den Nachgiebigen:

> do sprach der spottære:
> „ezn ist iu niht swære;
> ir sit so senft und so gu(o)t,
> so gedultich und so wol gemu(o)t,
> daz ir dehein ungedult
> beget umbe ein so chleine schult.
> des wirfe ich wol an angest,
> die wile ich aller langest
> vor dem tode mac gepflegen.
> ich han michs also bewegen,
> daz ichz immer mit iu tribe
> und ich doch gnozen belibe.“ (V. 73 – 84)

> Der Spötter sagte daraufhin: „Euch ist das doch nicht lästig. Ihr seid doch so sanft und so gut, so geduldig und so wohlgesonnen, dass Ihr wegen eines solch kleinen Vergehens doch nicht ungeduldig werdet. Deshalb werfe ich ganz ohne Furcht so lange, wie ich das bis zu meinem Tod fertigbringe. Ich habe mich dazu entschlossen, dass ich das immer weiter mit Euch treibe, weil ich doch keine Strafe dafür erleiden werde.“

Der Geduldige argumentiert, dass aus einem kleinen Gegenstand nun großes Leid erwachsen sei und man keinen Menschen finden könne, der ein solch andau-

erndes Beworfenwerden hinnehmen würde. Er appelliert an den Spötter, die Bedingungen des Wettstreits als erfüllt anzuerkennen:

„du hast es nu vil getan,
daz ez ein michel leit wirt
und dir vil grozzen schaden birt,
daz ich doch allez so vertru(o)c,
daz ich doch niemen drumbe slu(o)c.
wil du dichs niht gelouben?“ (V. 100 – 105)

„Du hast das nun so ausgiebig getan, dass daraus ein sehr großes Leid erwächst und es dir sehr schaden wird. Willst du es noch immer nicht glauben, obwohl ich doch alles so ertragen habe, ohne jemanden zu erschlagen?“

Weil für den Spötter nicht der konsequenzreduzierte und spielerische Wettcharakter, sondern das Agonale der Situation ausschlaggebend ist, schlägt er die ihm angetragene Bitte, die Wette zu beenden, aus. Stattdessen fährt er damit fort, seinen Freund mit Hirsekörnern zu bewerfen.

Die Provokation zeigt schließlich Wirkung: Der Nachgiebige greift zu einem Schwert und verletzt den Hirsewerfer damit, sodass dieser einige Zeit mit dem Hirsewerfen aussetzen muss. Nachdem die Verletzung ausgeheilt ist, nimmt der Spötter seine Tätigkeit jedoch unbeirrt wieder auf. Nachdem auch zwei weitere Verletzungen durch den fortwährend belästigten Freund das Hirsewerfen nur unterbrechen, nicht aber endgültig beenden können, erschlägt der Nachgiebige den Starrsinnigen schließlich. Der Wettstreit ist damit beendet und entschieden: Die vom Spötter im Wettstreit vertretene Position setzt sich in doppelter Weise durch. Er bringt den Nachgiebigen wie beabsichtigt dazu, wegen einer ‚Kleinigkeit‘ gewalttätig zu werden, und in Verbindung damit wird aus der spielerischen Form des Wettstreits eine körperliche Form des *strîts*. Von zentraler Bedeutung für diesen Streitverlauf ist, dass die anfängliche Kontroverse zwischen den Freunden nach und nach ihren kommunikativen Charakter verliert und in körperliche Formen der Interaktion überführt wird. Das Werfen der Hirsekörner stellt dabei – der Drohung, die im Kontext des *Ehescheidungsgesprächs* und des *Erzwungenen Gelübdes* zum Tragen kommt, nicht unähnlich – eine Art Zwischenform dar, denn die Berührung durch ein einzelnes geworfenes Hirsekorn ist tatsächlich eine kaum wahrnehmbare Form körperlicher Interaktion und kann eigentlich kein Leid hervorrufen. Hier wird sie allerdings durch ein Zusammenwirken von Quantität und Persistenz zu einer belästigenden Qual gesteigert. Indem der geduldige Freund durch ‚Gaffer‘ bedrängt wird, wird die Indirektheit der Belästigung betont: Nicht die einzelnen und auch nicht die Menge der geworfenen Körner, sondern die hinzukommende Menschenmenge, die keine direkte Gewaltausübung ist, machen die Situation schließlich unerträglich. Anders als im *Er-*

zwungenen Gelübde und im *Armen und reichen König*, wo eine Menschenmenge aus Verwandten bzw. Gefolgsmännern in das Geschehen involviert ist, sind die Zuschauer hier gänzlich unbeteiligt. Sie tragen folglich auch nicht wie in den anderen Erzählungen zu einer Versöhnung oder Verhinderung eines gewaltsamen Konflikts bei, sondern werden als Schaulustige inszeniert, durch die das Hirsewerfen zu einer sozialen Belagerung und damit zu einem Schreckensszenario gesteigert wird, das ganz ohne direkte Formen der Gewalt auskommt.

Ganz allmählich nur kommt es entsprechend zu einer Steigerung der körperlichen Versehrung des Spötters durch seinen Freund: Aus den zunächst nur vorübergehenden körperlichen Schädigungen wird – in mehreren Schritten – schließlich eine tödliche Verletzung. Die körperliche Gewalt treibt dabei die eskalative Dynamik des Streitens voran, dient aber auch dazu, diese zu beenden. Zugleich ist mit ihr aufgrund der Zornwette eine ganz besondere Streitlogik verbunden: Obwohl der Spötter körperlich unterliegt, wird die eigentliche Logik eines *strîts* mit Waffen, in dem die körperlich unterlegene Partei verliert, ausgehebelt. Indem der Nachgiebige nämlich zur Waffe greift, gewinnt der Spötter die Wette. Analog zu diesem Handlungsverlauf verändert sich die Erzähllogik des Textes: Das ‚kommunikative Format' wird zurückgenommen, das körperliche Streiten tritt in den Vordergrund. An die Stelle des Erzählens von Worten tritt damit verstärkt das Erzählen von Ereignissen.

Zwar erweist sich die Position des Spötters auf der Handlungsebene als siegreich, zugleich aber ist sie, das wird durch die Tötung ihres Vertreters deutlich, hochgradig problematisch, denn der Wettsieg kostet den Spötter das Leben, und das Beendigen der Qualen kostet den Nachgiebigen seine Prinzipien. Der Text arbeitet mit dieser Spannung: Der Spötter agiert durchaus geschickt, seine Taktik ist erfolgreich, doch der Moment seines Triumphs im Wettstreit ist zugleich der Moment seiner Vernichtung. Der Nachgiebige hingegen verschafft sich zwar einen Ausweg aus den Qualen, denen er durch das Hirsewerfen ausgesetzt ist, doch die Erlösung von der Provokation des Gegenübers ist gleichbedeutend mit dem Einlassen auf eben diese Provokation. Dies bedeutet nicht nur die Niederlage in der Wette, sondern auch die Tötung des Freundes.

So wie der Streit in den *Beiden Knappen* bringt auch der Streit im *Eigensinnigen Spötter* letztlich keinen Sieger hervor. Die Situation lässt sich als ausgeglichen im Sinne der Schwanklogik Hermann Bausingers beschreiben,[201] da derjenige, der die Wette gewinnt, dabei sein Leben verliert. Doch wird man damit der Brisanz des Textes kaum gerecht. Denn bei aller Mechanik, die mit dem Prinzip der Überbietung im schwankhaften Erzählen einhergeht und hier durch die Logik

201 Vgl. Bausinger: Bemerkungen zum Schwank.

der Wette eingebracht ist, wird im *Eigensinnigen Spötter* letztlich nicht auf eine neutrale Pattsituation hin erzählt, sondern beidseitiges Scheitern dargestellt: Dabei scheitert nicht ‚nur' die Freundschaft zwischen den Figuren wie etwa im *Unbelehrbaren Zecher*, wo die Streitparteien wütend auseinandergehen, aber der Streit darüber hinaus keine weiteren Folgen zeitigt. Aus einer freundschaftlichen Kontroverse über das Streiten entwickelt sich hier vielmehr eine eskalative und zerstörerische Dynamik.[202] Der Wettstreit wird mit einer Tötung entschieden und dadurch in eine Aporie überführt, die jede Form der sozialen Kooperation zwischen den Streitenden ausschließt.

Der konsequenzverminderte und spielerische Charakter der Wette löst sich auf. Nicht die Frage, wer die Wette gewinnt, sondern die Tatsache, dass die Wette keinen Gewinner kennt, steht im Vordergrund. Der Spötter behält zwar recht, aber darum geht es nicht mehr, denn der Streit wird zwar beendet, doch der Preis dafür ist die Tötung des einen Freundes durch den anderen. Der hier vorgeführte Dissens lässt nicht den kleinsten Raum für Konsens. Das Verhältnis zwischen den beiden Figuren kann noch nicht einmal als zerrüttet verstanden werden, denn es existiert nicht mehr. Der eskalative Streitverlauf, der im *Eigensinnigen Spötter* dargestellt wird, ist an eine radikal agonale Streitdynamik gebunden. Das mit dem Streit assoziierte Prinzip der Entzweiung[203] beendet neben der Freundschaft und dem Leben des Spötters auch die Kontroverse über das Streiten, mit der die Erzählung einsetzt. Doch diese wird nicht diskursiv abgeschlossen. Es kommt zu keinem Kompromiss oder einer Einigung zwischen den Streitenden, aber der Streit hat dennoch ein Ergebnis: Die Pointe der Tötung veranschaulicht nachdrücklich die Gefahren, die das Streiten kennzeichnen, wenn die Bereitschaft zur Nachsicht fehlt. Indem aus dem spielerisch-verbalen Modus der Wette ein Mordszenario erwächst, wird die „grundsätzliche Beziehungsförmigkeit des Streits"[204] abgewiesen und die grundsätzliche Gefahr zur Zerstörung sozialer Bindungen sichtbar gemacht, die den Streit, wenn er entgrenzt wird, auszeichnet.

Während die destruktive Dynamik der Zornwette im Erzählteil (vgl. V. 1–126) mittels der dissoziierenden Wirkung des Streitverlaufs vor Augen gestellt wird, etabliert der Auslegungsteil (vgl. V. 127–218) des *Eigensinnigen Spötters* einen sündentheologischen Diskurs.[205] Zusätzlich zum Erzählteil, in dem über die Metakontroverse im Kontext der Zornwette der destruktive Verlauf des Streits pro-

202 Vgl. die Überlegungen zur Eskalation in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen bei Nowakowski: Alternativen der Vergeltung.
203 Vgl. Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 21.
204 Gebhard/Geisler/Schröter: Streitkulturen, S. 21.
205 Vgl. Holznagel: Gezähmte Fiktionalität, S. 72.

blematisiert wird, funktionalisiert der Auslegungsteil des Textes[206] den Streit als Exempel. Während durch den drastischen und grausamen Streitverlauf die Gefahr sozialer Dissoziation und gewaltförmiger Entgrenzung, die das Streiten im Diesseits begleitet, vor Augen gestellt wird, wird im Auslegungsteil eine andere Perspektive entwickelt. Dabei wird die Dissoziation der beiden Freunde mit Bezug auf das Jenseits zugespitzt. Zugleich wird die aporetische Tendenz des Streitverlaufs in ein theologisches Modell eingehegt:

Spötter, die sich bessern wollten, würden, heißt es, Gottes Güte verspüren. Wer nicht bereue, werde schließlich die Rache Gottes erfahren. Spötter, die sich nicht bessern wollten, werden mit dem unnachgiebigen Spötter aus dem Erzählteil verglichen. Wer nicht darauf verzichte, immer wieder kleine Sünden zu begehen, dem sei der Seelentod so gewiss wie dem unnachgiebigen Spötter, der von seinem guten Freund getötet worden sei. Auch eine kleine Sünde wiege viel, wenn sie nur oft und lange genug begangen werde. Beendet wird die Auslegung mit einem bildhaften Teil,[207] in dem – analog zur Persistenz und Quantität des Hirsewerfens – veranschaulicht wird, dass eine große Anzahl kleiner Einheiten große Wirkung entfalten kann: In einer großen Ansammlung von Sandkörnern könne man ertrinken und der entsprechende Tod sei eine größere Schande, als von einem einzigen Felsen erschlagen zu werden. Wie einzelne Tropfen zum Gewässer würden, so sammle Gott die kleinen, unbereuten Sünden zu einem großen Sündenberg, von dessen *burde* (V. 217) kein Loskommen sei. Die Ansammlung einzelner Sünden wird dabei im Hinblick auf jenseitige Vergeltung perspektiviert. Von besonderem Interesse ist dabei, dass der *Eigensinnge Spötter* in der Stricker-Handschrift E zusammen mit *Frau Ehre und die Schande* überliefert ist. Wie auch in *Frau Ehre und die Schande*, wo kein Zweifel daran besteht, dass die körperliche Gewalt als Bestrafung der Schande gottgewollt ist, wird die körperliche Gewalt im *Eigensinnigen Spötter* durch den Auslegungsteil als ein legitimer Akt ausgewiesen. Der getötete Spötter wird als Sünder charakterisiert und erscheint, da im Zentrum der Auslegung der Appell steht, auch kleine Sünden zu vermeiden, als Negativexempel. Sein Freund wird hingegen verteidigt: Wenn man gute Menschen provoziere, obwohl sie sich schwertäten, den Zorn zu lassen, dann zürnten sie noch viel schlimmer als ein Mensch, der immer zürnt. Das Verhalten des Spötters und nicht die Rache an ihm wird als problematisch ausgewiesen, und nicht die körperliche Gewalt, sondern die Provokation, die diese auslöst und den Streit es-

206 Zum Verhältnis von Erzähl- und Auslegungsteil im *Eigensinnigen Spötter* vgl. Holznagel: Verserzählung, Rede, Bîspel, S. 302 (Anm. 29).

207 Vgl. die Überlegungen, ob der letzte Teil der Auslegung als ursprünglich eigenständige gnomische Textform existiert haben könnte, bei Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 45.

kalieren lässt, wird kritisiert. In der Auslegung wird das Streitgespräch zum Exempel für die Gefahren der Ansammlung vieler kleiner Sünden und dabei wird über den Gegensatz von gerechtem und sündigem Zorn die Dissoziation der zerstrittenen Freunde für eine sündentheologisch fundierte exemplarische Logik produktiv gemacht.

Die soziale Dissoziation gewinnt eine theologische Komponente, und die radikale Agonalität des Streitverlaufs im *Eigensinnigen Spötter* erfährt damit eine exemplarische Funktionalität, die den aporetischen Gehalt des Erzählteils harmonisiert: Statt des Scheiterns der sozialen Beziehung, die für beide Figuren relevant ist, erscheint hier allein der Spötter als gescheiterte Figur, weil er sein Seelenheil verloren hat. Nicht die Entwicklung der Freund- zur Gegnerschaft steht im Zentrum, sondern anhand der beiden Figuren wird der Gegensatz zwischen sündigem und gutem Menschen illustriert und auf dieser Basis auf die Folgen eines sündigen Lebens aufmerksam gemacht. Es geht im Auslegungsteil nicht um die kommunikativen Logiken des Formats Streit und ihre sozialen Folgen. Nicht die Auswirkungen des Streits auf die soziale Beziehung, sondern die Auswirkungen des Handelns der einzelnen Figuren auf ein Leben nach dem Tod sind entscheidend. Durch die christlich-theologische Perspektivierung des Erzählten im Auslegungsteil des *Eigensinnigen Spötters* rückt das ‚kommunikative Format' des Streits in den Hintergrund. Im Erzählteil hingegen wird mittels der sehr spezifischen Konstruktion der Zornwette auf den Punkt gebracht, wie Streit ausgehen kann, aber nicht ausgehen sollte. Durch die Konstruktion der Zornwette verbindet sich der kollaborative Sprechakt der Wette mit einer radikal agonalen Dynamik. Wichtig ist dabei, dass das ‚kommunikative Format' der Wette eine sprachliche Verabredung mit besonderer perlokutionärer Verpflichtung der beteiligten Parteien darstellt. Die Pointe liegt darin, dass in alltäglichen Streitsituationen keine solche Verpflichtung besteht und die Erzählung somit ex negativo darauf aufmerksam macht, dass man sich im Streit nicht zwingend um Kopf und Kragen reden muss. *Der eigensinnige Spötter* führt im Erzählteil einen fatalen Streitverlauf vor und macht zugleich darauf aufmerksam, dass Streit auch anders gestaltet werden kann. Auch wenn die aporetische Tendenz des Erzählteils, in der sich die ‚kommunikative Poetik' des Streitens beim Stricker verdichtet, für die religiöse Auslegung wenig relevant ist, visiert der Erzählteil vor dem Hintergrund des aporetischen Geschehens in besonderem Maße die Möglichkeit an, das ‚kommunikative Format' Streit anders zu gestalten.

5 Beten, Beerdigen, Betrügen. Religiöse Kommunikation

5.1 Forschung

5.1.1 Religiöses Sprechen in der mittelalterlichen Kultur und Literatur

Religiöse Vorstellungen prägen die christliche Kultur des Mittelalters und auch die von ihr hervorgebrachte Literatur in vielfacher Weise. Dies betrifft natürlich insbesondere Texte, die geistlichen Traditionen zugerechnet werden können. Doch gerade in den letzten Jahren hat sich gezeigt, dass die Frage nach religiösen Implikationen auch für die weltliche Literatur gewinnbringend ist.[1] Selbst wenn sie nicht vornehmlich geistliche Inhalte präsentieren, in monastischen Zusammenhängen entstanden oder religiös funktionalisiert sind, sind die meisten literarischen Texte des europäischen Mittelalters durch ein kulturelles Imaginäres, das von religiösen Vorstellungen durchzogen ist, und durch christliche Denktraditionen geprägt. Christliche Konzepte bilden somit einen kulturhistorischen Diskurshorizont, der auch solche Texte prägt, die von der literaturwissenschaftlichen Forschung traditionell der weltlichen Literatur zugeschlagen werden. Dies zeigt sich daran, dass Religiöses auf viele verschiedene Arten in sehr unterschiedlichen Texten relevant wird: So findet sich etwa im *Nibelungenlied* auf der Handlungsebene der gemeinsame Gang ins Wormser Münster, der vor allem die Funktion hat, ein besonders eindrückliches *setting* für den Königinnenstreit zu erzeugen, wobei vor der Kulisse des rituellen Kirchgangs die Frage des Standes in Bezug darauf verhandelt werden kann, wer wem den Vortritt lassen muss. Neben solchen topischen Einspielungen von Handlungselementen, die auf einer christlichen Frömmigkeitspraxis gründen, lassen sich auch explizite Bezugnahmen auf religiös begründete politische Konflikte wie etwa in der Darstellung des Glaubenskriegs im *Rolandslied*, der handlungstragende Funktion besitzt, finden. Zusätzlich zu solchen inhaltlichen Reflexen sind in der weltlichen Literatur auch weitergehende Anleihen an religiöse Literatur zu finden. Beispielweise werden in Wolframs von Eschenbach *Willehalm* Strukturen und Themen geistlichen und weltlichen Erzählens verbunden. Auch Formen religiösen Sprechens prägen ganz verschiedene Texte der mittelalterlichen Literatur: Verbreitet sind etwa topische

1 Vgl. etwa Wachinger, Burghart: Einleitung. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber/B. W./Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 1–15.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-006

Prologgebete.[2] Aber religiöse Kommunikation findet nicht nur in extra-narrativen Formen statt. Es begegnet auch auf der Handlungsebene vieler erzählender Texte.

Ohne Zweifel war und ist für das Christentum als Buchreligion die Heilige Schrift der zentrale Bezugspunkt, doch bereits in der Bibel ist das gesprochene Wort von besonderer Bedeutung: So zeichnen sich etwa die Propheten im Alten Testament und Jesus im Neuen Testament dadurch aus, dass sie die Wahrheit nicht nur kennen, sondern aussprechen.[3] Gerade für die praktische Ausübung des christlichen Glaubens im mittelalterlichen Europa waren – vor allem im laikalen Kontext, in dem die Heilige Schrift nur durch Vermittlung zugänglich war – im Kontext von rituellen Praktiken gesprochene Worte mindestens ebenso wichtig wie das geschriebene Wort.[4] Das europäische Mittelalter war auch deshalb in hohem Maße durch Frömmigkeitspraktiken geprägt, die sich in verschiedenen rituellen Handlungen entfalten konnten, in denen das gesprochene Wort von besonderer Bedeutung war. Das Leben wurde gerahmt und strukturiert von christlichen Ritualen wie etwa der Taufe, Eheschließung und Beerdigung. Diese christlichen Rituale bestehen natürlich aus unterschiedlichen Handlungsformen, in vielen spielt das Sprechen allerdings eine hervorgehobene Rolle.[5]

Das Sprechen hat, dies ist für die folgenden Überlegungen wichtig, einen festen Platz im christlichen Glaubenshandeln. Auffällig ist die große Vielfalt religiösen Sprechens, die in verschiedenen Ritualen und Formaten begegnet: Zwischen einzelnen rituellen Formen und den in ihrem Kontext verwendeten Sprechweisen bestehen deutliche Unterschiede, doch lassen sie sich in Anlehnung an Thomas Luckmann als verwandte ‚kommunikative Formate' verstehen,[6] weil sie ein gemeinsames Bezugssystem haben: Gott. Anders als das konsiliari-

---

2 Vgl. Lutz, Eckart C.: Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters, Berlin, New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 82); und Thelen, Christian: Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin, New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18). Zum Eingangsgebet in religiösen Dichtungen vgl. Unzeitig, Monika: Göttlich autorisiertes Sprechen. Sprechen mit Gott. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/M. U., Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 217–228.

3 Vgl. Knape, Joachim: Was ist Rhetorik?, Stuttgart 2000, S. 30.

4 Vgl. Quast, Bruno: Einleitung. II. Sektion: Rede – Text – Schrift. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider, Berlin, New York 2009, S. 285–291, hier S. 286.

5 Zum Zusammenhang von Sprache und Ritual vgl. Rappaport, Roy A.: Ritual und performative Sprache. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Hrsg. von Andréa Belliger/David J. Krieger, Wiesbaden 1998, S. 191–211.

6 Vgl. Luckmann: Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen, S. 15–16.

sche Sprechen und das konfrontative Sprechen sind Formen des religiösen Sprechens nicht oder nicht nur auf ein menschliches Gegenüber gerichtet, sondern – wenn auch in unterschiedlicher Weise – immer auf eine transzendente Macht bezogen. Neben dem Gottesbezug[7] ist der Glaube dabei gewissermaßen der kleinste gemeinsame Nenner religiösen Sprechens, der in unterschiedlichen rituellen Ausgestaltungen zum Tragen kommen kann. Innerhalb des Gottesdienstes, aber auch darüber hinaus ist das Sprechen ein elementarer Bestandteil religiösen Handelns. Das zeigt sich etwa in Bezug auf das Gebet, das gemeinschaftlich, aber auch individuell von jedem gläubigen Menschen vollzogen werden kann. Worte, die an Gott gerichtet sind[8] bzw. Sprechformate, die eine heilige Instanz oder heilige Instanzen ansprechen oder anrufen, sind dabei durch Glauben gestützt: Ein Gebet macht nur unter der Voraussetzung des Glaubens an die transzendenten Mächte, die angesprochen werden, Sinn.[9] So ist das Beten, auch wenn ihm keine Wirkgarantie innewohnt,[10] von der Vorstellung getragen, dass es durch die angerufene göttliche Macht wirksam werden kann. Anders als das Beten haben religiöse ‚Kommunikationsformate', bei denen Gott als Sender imaginiert wird, aus theologischer Sicht eine Wirkgarantie: Als sakramentales Format ist etwa die Beichte, die seit der durch das vierte Laterankonzil eingeführten jährlichen Beichtpflicht zum Leben eines jeden Christen gehört, maßgeblich durch das Sprechen geprägt. Im Kontext des Bußsakraments werden in einem ersten Schritt die Sünden versprachlicht, um dann – ebenfalls durch eine Sprechhandlung – vergeben zu werden. Bei einer Lossprechung im rituellen Kontext einer Beichte ist die Wirksamkeit des Gesprochenen aufgrund der Ordination des Sprechers durch die Institution der Kirche amtlich verbürgt.[11] Wichtig ist dabei, dass bestimmte Bedingungen erfüllt sind. So kann eine sakramentale Handlung eben nur durch einen Priester erfolgen, der qua Amt über besondere sprachliche Lizenzen, eine besondere sakramentale Sprachmacht[12]

7 Vgl. Schulte, Andrea: Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache, Frankfurt a. M. 1992, S. 123 – 125.

8 Vgl. den Sammelband: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2).

9 Vgl. Ratschow, Carl Heinz: [Art.] Gebet I. In: TRE, Bd. 12, S. 31 – 34.

10 Vgl. Brümmer, Vincent: Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985 (Marburger Theologische Studien 19), S. 68 – 71.

11 Zum Verhältnis von kirchlichem Amt und Sprache vgl. Schulte: Religiöse Rede, S. 71 – 72.

12 Vgl. Pototschnig, Franz: [Art.] Priester. In: LexMa, Bd. 7, S. 203 – 205.

bzw. Sprachkraft verfügt.[13] Das im Kontext einer sakramentalen oder liturgischen Handlung geäußerte Wort eines Priesters hat aufgrund seiner Amtsweihen eine spezifische Wirkkraft und Autorität. Es ähnelt dadurch der Rede eines heiligen Menschen[14] oder eines göttlichen Boten, die aufgrund der kontiguitären Nähe zu Gott eine besondere Geltung besitzt. Allerdings gibt es auch einige Unterschiede zu heiligen Sprecherinnen und Sprechern: Zwar besitzen Priester ähnlich wie diese eine Mittlerfunktion zwischen Gott und den Gläubigen, doch diese ist anders als bei heiligen Personen nicht ganzheitlich auf die Person bezogen, sondern funktional durch die Weihe begründet und auf den Gottesdienst ausgerichtet. Dass priesterliche Worte im Kontext des Ritus eine spezifische heiligmäßige Wirksamkeit oder *potestas* besitzen, ist für den Glaubensvollzug wichtig, doch zugleich ist es aus theologischer Sicht nicht unproblematisch, eine menschliche Person mit solch sprachlicher Autorität auszustatten. Diese wird entsprechend von den Kirchenvätern als an Gott gebunden konzeptualisiert. So hält etwa Augustinus fest, dass die Wirkung von Sakramenten nicht im Status ihres Spenders begründet ist:

> Für die Sakramente als jene Heilszeichen, mittels deren sich das Leben der christlichen Kirche vollzieht, ist ihre worthafte Verfassung charakteristisch. Nicht das Element in seiner naturhaften Gestalt, sondern erst das hinzukommende, die Relation von Offenbarung und Glaube erschließende Wort ergibt das Sakrament gemäß der berühmten Formel: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum* [...]. Das wird durch die [...] Annahme unterstrichen, daß die objektive Gültigkeit und Wirksamkeit der Sakramente allein durch den stiftungsgemäßen rituellen Vollzug und nicht durch die subjektive Befindlichkeit und Qualität von Spender oder Empfänger bedingt sind. Die Heiligkeit der Kirche gründet demgemäß nicht in der Heiligkeit ihrer Glieder, sondern in der Teilhabe an den *sancta,* namentlich an den Sakramenten, die von sich aus heilig sind und nicht erst durch die Weise ihrer Spendung bzw. ihres Empfangs geheiligt werden.[15]

Sakramentale Sprechakte funktionieren, so lautet eine im Mittelalter besonders wirkmächtige theologische Vorstellung, wenn sie auf richtige Weise und im richtigen Kontext geäußert werden, aufgrund ihres verbürgten Bezugs zu Gott als

---

13 Vgl. Friedrich, Peter/Manfred Schneider: Einleitung. Sprechkrafttheorien oder Eid und Fluch zwischen Recht, Sprachwissenschaft, Literatur und Philosophie. In: Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte. Hrsg. von P. F./M. S., München 2009 (Literatur und Recht 4), S. 7–19.

14 Zur Heiligenrede als wirkendem Wort vgl. Schrott, Angela: Heiligenrede in altspanischen Texten. Dialogprofile und Techniken der Redeinszenierung bei Gonzalo de Berceo. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/A. S./Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 107–126, hier S. 115–118.

15 Wenz, Gunther: [Art.] Sakramente I. In: TRE, Bd. 29, S. 663–684, hier S. 666.

heilige Worte. Sie sind insofern auch für Thomas von Aquin Heilsereignis.[16] Um die Heiligkeit der Sakramente theologisch abzusichern, werden sie nicht als Werk eines Menschen, sondern als göttliches Wirken entworfen. Die Sprachmacht, mit welcher der Priester sakramentale Handlungen vollzieht, wird aus theologischer Perspektive auf Gott zurückgeführt. Entsprechend wird in der Scholastik die Gnadenhaftigkeit der Sakramente betont[17] und der Spender erhält den Status eines göttlichen Instruments. Die Beziehung zwischen menschlichem Sprechen und dem Paradigma der göttlichen Sprache erscheint in Bezug auf die Sakramente damit eindeutig geklärt: Nur gewisse Menschen können in bestimmten Kontexten über diese göttliche Sprachmacht verfügen. Es existieren folglich Bedingungen, unter denen die Sprache ihre religiöse Instrumentalität entfalten kann. Doch auch wenn etwa die Sprachmacht des Priesters nur auf sakramentale bzw. gottesdienstlich-rituelle Handlungen bezogen sein soll, ist dennoch fraglich, inwieweit sich das priesterliche Amt von der priesterlichen Person bzw. spezifisch sakramentale von anderen Handlungen eines Priesters trennen lassen. Die Geltungsbedingungen sakramentaler Sprachmacht sind im theologischen Diskurs des Mittelalters entsprechend auch nicht unumstritten: Auch wenn sich als Begründung für die Wirksamkeit sakramentaler Akte das auf Augustinus' Zeichentheorie zurückgehende Konzept *ex opere operato* durchsetzt,[18] bleibt durch „das Mitwirken des kirchlichen Spenders das Problem von dessen Intention"[19] virulent.

Die Vorstellung einer Entkopplung der Wirkung religiösen Sprechhandelns von der Intention des Sprechers, wie sie im scholastischen Diskurs im Hinblick auf die Sakramente besteht, wird in den Kurzerzählungen des Strickers, so lautet eine zentrale These dieses Kapitels, narrativ entfaltet: Die Texte umkreisen immer wieder die Frage nach der Beziehung zwischen Intention und Geltung religiösen Sprechens und beschränken sich dabei keinesfalls auf die Darstellung sakramentaler Sprechakte oder priesterlichen Sprechhandelns. Vielmehr inszenieren sie eine große Bandbreite religiöser Sprechformate und thematisieren dabei zum einen die Möglichkeit einer gelingenden gläubigen Kommunikation, zum anderen

16 Vgl. Nientied, Mariele: Die operative Funktion der Sprache in der Sakramentenlehre des Thomas von Aquin. In: Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter. Hrsg. von Thomas Honegger/Gerlinde Huber-Rebenich/Volker Leppin, Berlin 2014 (Beihefte zu: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 1), S. 274–287, hier S. 279.

17 Vgl. Hempelmann, Reinhard: Sakramente als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramenttheologie im evangelisch-theologischen Dialog, Göttingen 1992 (Kirche und Konfession 32), S. 54–55.

18 Vgl. Kinder, Ernst: [Art.] Sakramente I. In: ³RGG, Bd. 5, Sp. 1321–1326, hier Sp. 1323.

19 Wenz: Sakramente, S. 669.

aber auffällig oft auch die Verwendung religiösen Sprechens im Modus der List, wobei diese als Instrument der Manipulation eingesetzt ist. Die formale, in den genutzten Sprechformaten strukturell verankerte Bezogenheit auf Gott dient dabei der Beglaubigung und kann kalkuliert eingesetzt werden. Sprachliche Bezüge zu Gott, so zeigen die Texte, können genutzt werden, auch wenn sie nicht mit gläubigen Intentionen verbunden sind. Das religiöse Sprechen erscheint in den Texten teilweise nur vorgeblich als Heilsereignis oder Glaubenspraxis und ist eigentlich Instrument der Täuschung. In Bezug auf das religiöse Sprechen wird damit, so soll gezeigt werden, eine Gegenposition zur solidarisch eingesetzten listigen *kündikeit* entworfen, indem deutlich wird, dass kluges Sprechen auch die Form des Betrugs annehmen kann. Auch im Kontext religiösen Sprechens, so wird dabei deutlich, ist die Kommunikation nicht nur göttliches Instrument, sondern bleibt immer durch Menschen instrumentalisierbar. Indem religiöse Sprechformate beim Stricker als Glaubenshandlungen funktionalisiert sein, aber auch inszeniert werden können, um Leichtgläubigkeit kritisch zu beleuchten, wird zwischen religiösem Glaubenshandeln und listigem ‚Glaubenmachen' ein ganzes Spektrum der Instrumentalität des Sprechens eröffnet. In Bezug auf religiöse ‚kommunikative Formate' ermöglichen die Stricker-Texte Einblicke in das Funktionieren der Sprache als Instrument. Die religiöse Verbindung zwischen Sprache und Glauben bzw. die theologische Frage nach der Rolle der Intention beim Sprechen wird dabei gewissermaßen ins Anthropologische gewendet.

5.1.2 Religiöses Sprechen in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen

Die Darstellung von religiöser Kommunikation in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen ist erst in den letzten Jahren in das Blickfeld der Forschung gerückt.[20] Dass die Darstellung von religiösen Themen in diesen Texten allgemein erst wieder in der jüngeren Forschung vermehrt Beachtung gefunden hat, obwohl sie weit verbreitet ist, liegt vor allem daran, dass die Abgrenzung zwischen geistlicher und weltlicher Literatur für die Forschung zur mittelhochdeutschen Kurzerzählung grundlegende Bedeutung hatte und hat.[21] Insbesondere Hanns Fischers Definition des Märe als Erzählung, „deren Gegenstand fiktive, diesseitig-profane und unter weltlichem Aspekt betrachtete, mit ausschließlich (oder vorwiegend) menschlichem Personal vorgestellte Vorgänge sind"[22], zeigt das Bedürfnis nach

20 Vgl. Scheuer: Schwankende Formen; und Friedrich: Topik und Rhetorik.
21 Vgl. Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 8 – 11.
22 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 63.

einer strikten Differenzierung zwischen geistlichen und weltlichen Textformen im Feld der Kurzepik. Dabei zeichnet sich seit etwa der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts eine deutliche Tendenz ab: Märenautoren wie dem Stricker oder Heinrich Kaufringer zugeschriebenen geistlichen Texten wurde weitaus weniger Aufmerksamkeit zuteil als den ihnen zugeschriebenen weltlichen Mären.[23] Doch andererseits scheute schon Fischer selbst nicht davor zurück, seine Kriterien nicht allzu strikt anzuwenden, indem er beispielsweise die durchaus von religiösen Vorgängen erzählenden *Drei Wünsche* des Strickers als Ehestandsmäre verstanden hat.[24] Nicht zuletzt die handschriftliche Überlieferung, die, wie in Kapitel 2.2 erläutert, durch keine konsequente Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Texten gekennzeichnet ist, zeigt, dass eine scharfe Abgrenzung zwischen geistlichen und weltlichen Texten in der mittelhochdeutschen Kleinepik kaum historisch zu begründen ist.[25] Überlegungen, dass eine solch strikte Trennung in Bezug auf Kurzerzählungen nur schwer möglich ist, mündeten in Differenzierungsversuche, die diesseits der Gattungslogik ansetzen. Der Vorschlag, die Kategorie der ‚geistlichen Mären' einzuführen[26] und die Überlegung, „parodistisch auf geistliche Gehalte"[27] bezogene Mären von geistlichen Erzählungen zu unterscheiden, weisen in diese Richtung. Dennoch stellen sie noch nicht die kategoriale Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Literatur infrage. Dies ist verstärkt erst etwa seit den 2000er Jahren erfolgt und hat dazu geführt, dass die religiösen Bezüge in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen öfter zur Kenntnis genommen wurden. Zuletzt hat Nicole Eichenbergers Studie *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters* einen Überblick über die Bestände und die Überlieferung geistlicher Kleinepik geboten, aber darüber hinaus kaum analysiert, welche Akzentuierungen oder Implikationen die in den Texten von ihr festgestellte „geistliche Thematik"[28] jeweils aufweist. Demgegenüber haben sich ältere Forschungspositionen vor dem Einsetzen der Gattungsdebatte in der Mären- und Novellenforschung verschiedentlich sehr differenziert mit dem Verhältnis mittelhochdeutscher Kurzerzählungen zum Re-

23 Die geistlichen Dimensionen der Kleinepik des Strickers sind allerdings in der Forschung traditionell stärker beachtet worden als die der späteren mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. Vgl. Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker; und auch schon Schwab: Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden.

24 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 114 (Anm. 37).

25 Vgl. Mihm: Überlieferung und Verbreitung, S. 41.

26 Vgl. Heinzle, Joachim: Boccaccio und die Tradition der Novelle. Zur Strukturanalyse und Gattungsbestimmung kleinepischer Formen zwischen Mittelalter und Neuzeit. In: Wolfram-Studien 5 (1979), S. 41–62, hier S. 57–61.

27 Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 9.

28 Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 29.

ligiösen befasst. Vor allem die dem Stricker zugeschriebenen Texte zogen dabei Interesse auf sich.[29] So wurde etwa versucht, die religiösen Inhalte der Stricker-Texte in Verbindung mit zeitgenössischen kirchenpolitischen Debatten und theologischen Diskursen zu bringen, weshalb es verschiedene Studien zu den mehr oder weniger deutlichen Verbindungen des Strickers zu den Bettelorden oder zu den Beschlüsse des vierten Laterankonzils gibt.[30]

In jüngerer Zeit sind Untersuchungen weniger diesen grundsätzlichen Verbindungen der Texte zu theologischen und religionspolitischen Ereignissen oder Entwicklungen nachgegangen, sondern haben sich vor allem dem transzendenten Personal wie Engeln und Teufeln[31] oder den Priesterfiguren[32] in verschiedenen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen gewidmet. Untersucht wurde auch, wie die Texte über zentrale christliche Vorstellungen, etwa das Gottesbild,[33] an religiöse Diskurse anschließen und religiöse Themen verhandeln. Auch hat die Forschung nach dem Umgang der Texte mit religiösen Sinngehalten und nach den damit verbundenen Funktionen gefragt.[34] Dabei macht sich zunehmend ein Bemühen um eine differenzierte Wahrnehmung bezüglich des Umgangs mit religiösen Inhalten bemerkbar. Anders als in vielen älteren Forschungsarbeiten, die davon ausgehen, dass theologische Konzepte zumeist in Form schwankhafter Komisierung aufgegriffen würden,[35] ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, dass den kurzen Reimpaardichtungen keine pauschale Position im Spannungsfeld von religiöser Sinnstiftung einerseits und Parodie oder Kontrafaktur religiöser Vorstellungen andererseits zugewiesen werden kann. Vielmehr ist herausgearbeitet worden, dass christliche Vorstellungen in den Texten sehr un-

29 Noch immer grundlegend ist dafür die Analyse von Schwab: Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden; und Schwab, Ute: Beobachtungen bei der Ausgabe der bisher unveröffentlichten Gedichte des Strickers. In: PBB 81 (1959), S. 61–98.

30 Vgl. Geith/Ukena-Best/Ziegeler: Der Stricker, Sp. 434.

31 Vgl. Slenczka, Alwine: Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen aus Himmel und Hölle, Münster 2004 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 5).

32 Vgl. Beine, Brigit: Der Wolf in der Kutte. Geistliche in den Mären des deutschen Mittelalters, Bielefeld 1999 (Braunschweiger Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur 2); und Tanner, Ralph: Sex, Sünde, Seelenheil. Die Figur des Pfaffen in der Märenliteratur und ihr historischer Hintergrund (1200–1600), Würzburg 2005.

33 Vgl. Wagner, Silvan: Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens, Frankfurt a. M. u. a. 2009 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 31). Wagner befasst sich in seiner Arbeit mit Texten aus dem dreizehnten Jahrhundert mit höfischem *setting* und analysiert deshalb vom Stricker nur die *Eingemauerte Frau*, die in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wird.

34 Vgl. Millet: Märe mit Moral.

35 Vgl. Röcke, Werner: Die Freude am Bösen. Studien zur Poetik des Schwankromans im Spätmittelalter, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).

terschiedlich perspektiviert werden. Insbesondere mit Blick auf die Texte des Strickers ist in der jüngsten Zeit darauf hingewiesen worden, dass

> Weltliches und Geistliches [...] auf vielfältige Weise miteinander verbunden [werden], wobei als bestimmende Kennzeichen einerseits die Betonung der List [...], andererseits die rationale Hinterfragung von Wunder- und Aberglauben konstatiert worden ist.[36]

Der Höhepunkt dieser Tendenz zur Rationalisierung von Glaubenslogiken in den Texten des Strickers ist sicherlich im *Pfaffen Amis* zu finden, da der Protagonist dieses Schwankzyklus in verschiedenen Episoden mit der Absicht des Betrugs Wunder inszeniert.[37] Für diesen Text, der am Ende der folgenden Textanalysen berücksichtigt wird, hat Peter Strohschneider eine wichtige Beobachtung in Bezug auf den Umgang mit religiösen Dimensionen gemacht, indem er auf das „Kalkül des Schwankhelden mit der Frömmigkeit anderer, sein raffiniertes Operieren mit deren Erwartungserwartung"[38] hingewiesen hat. An diese Überlegung hat Udo Friedrich mit Blick auf die Kurzerzählungen des Strickers angeknüpft und dabei bemerkt, dass man zumindest diesen trotz ihrer Rationalisierungstendenzen wenig gerecht werde, wenn man ihnen eine pauschale „Absage an den religiösen Werthorizont"[39] unterstellte. Vielmehr sind die Kurzerzählungen des Strickers durch eine distanzierte Perspektivierung religiöser Praktiken geprägt, die aber nicht als grundsätzliche Infragestellung der christlichen Gehalte zu verstehen ist. Ähnlich wie Friedrich mit den Hinweisen auf die Tendenz der Texte zur Rationalisierung religiöser Gehalte bemerkt auch Hans Jürgen Scheuer eine Tendenz zur Profanierung von religiösen Logiken in vielen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. Dabei sieht auch er in den Texten keine grundsätzliche „Verkehrung religiöser Formen und Gehalte, die im Lachen dem alltäglichen mundanen Gebrauch zurückgegeben werden"[40], sondern er geht davon aus, dass

> das Radikalisieren des weltimmanenten Standpunktes und das Profanieren heiliger Gegenstände Funktionen eines Bemühens sein könnten, das Transzendente überhaupt zur Sprache zu bringen und die Bedingungen seiner Denkbarkeit vor Augen zu stellen.[41]

---

36 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 93.
37 Vgl. Strohschneider: Kippfiguren.
38 Strohschneider: Kippfiguren, S. 178.
39 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 93.
40 Scheuer: Schwankende Formen, S. 738. Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Scheuer, Hans Jürgen: Tiefe Märchen des Vorscheins. Blochs ‚Spuren' als Exempel einer Philosophie der „Einfachen Formen". In: Ernst Bloch, ‚Spuren'. Lektüren. Hrsg. von Elmar Locher, Innsbruck 2008 (Essays & Poesie 24), S. 131–144.
41 Scheuer: Schwankende Formen, S. 738.

Die Überlegung, dass Rationalisierungs- oder Profanierungstendenzen in den Texten durchaus nicht unmittelbar als Säkularisierungsbestrebungen verstanden werden müssen, soll hier aufgegriffen werden. Die religiösen Sprechweisen dienen dem Stricker dazu, so lautet im Anschluss daran eine wichtige These dieses Kapitels, auf die manipulative Dimension des Sprechens bzw. die diesem zugrundeliegende Instrumentalität des Sprechens aufmerksam zu machen. Die Erzählungen zeigen religiöse ‚Kommunikationsformate' nicht nur als religiöse Glaubenshandlungen, sondern auch als Handlungen, die Glauben im sozialen Sinne von Glaubwürdigkeit konstituieren und dabei zum Zweck der Täuschung eingesetzt werden. Dabei wird das Spektrum der Instrumentalität des Sprechens zwischen Manipulierbarkeit und Wirksamkeit vor Augen gestellt. Dies soll anhand einer Textreihe verdeutlicht werden, die anders als die Textreihen in den vorigen beiden Kapiteln 3 und 4 nicht auf ein bestimmtes Sprechformat bezogen ist. Vielmehr werden in den Texten, die in diesem Kapitel untersucht werden, verschiedene religiöse Sprechformate thematisch.

Am Beginn der folgenden Textanalysen stehen zunächst Erzählungen mit überweltlichem Personal, in denen die Intention, mit der religiöses Sprechen einhergeht, für dessen Wirksamkeit ausschlaggebend ist. Dabei kann sich etwa ein Gebet als Ausdruck demütigen Glaubens erfüllen, aber, wenn es aus der Intention der Habgier heraus geäußert wird, auch ebenso misslingen. Dennoch scheint auch hier schon, so wird zu zeigen sein, die Möglichkeit auf, durch sprachliche Bezüge zu Gott soziale Dynamiken zu beeinflussen.

Danach rücken Texte in den Fokus, welche – vermittelt über den Modus der List – die Instrumentalität religiöser Sprechformate stärker im Sinne der Manipulierbarkeit herausstellen. In diesen Texten wird religiöses Sprechen jenseits rechtgläubiger Intentionen verwendet, denn es ist mit betrügerischen Absichten verbunden. Geistliche Implikationen werden dabei nicht zurückgedrängt, sondern zum Zweck der Manipulation genutzt. Damit wird ihre Einbindung in soziale Logiken verdeutlicht. Hier wird deutlich, dass religiös-rituelle Sprechhandlungen beim Stricker vor allem als Handlungen dargestellt werden, die Glaubwürdigkeit und damit auch Geltung im rituellen Vollzug erzeugen können.[42] Dies geschieht beispielsweise in solchen Texten, die man als Scheinheiligkeits-Erzählungen charakterisieren könnte, weil religiöses Sprechen in ihnen als Handlungsinstrument dargestellt ist, mit dem der Eindruck von Heiligkeit erzeugt werden kann.[43] Den Protagonisten dieser Texte gelingt es – mehr oder weniger erfolgreich –

42 Vgl. Rappaport: Ritual und performative Sprache, S. 199 – 200.

43 Das für viele mittelalterliche Kurzerzählungen wichtige Verhältnis von Schein und Sein hat Grubmüller untersucht, dabei aber die zumindest beim Stricker auffällig häufige Verbindung mit geistlichem Personal nicht berücksichtigt. Vgl. Grubmüller: Schein und Sein.

mittels religiöser Sprechformate ihre eigene Heiligkeit vorzutäuschen und sich als heilige Personen zu inszenieren. Religiöses Sprechen wird so zum Instrument listigen Handelns und dieses ist, anders als beispielsweise in Bezug auf das Beraten in Kapitel 3 deutlich geworden ist, hier nur bedingt solidarisch ausgerichtet. Durch die Darstellungen der religiösen Kommunikation im Modus der List und durch die dabei fehlende ‚überweltliche Rückendeckung' akzentuieren die Texte, dass Sprechen als menschliches Handlungselement nicht von weltlichen Interessen und sozialen Implikationen zu trennen ist – selbst und sogar gerade dann nicht, wenn es ganz in einer transzendenten Bezogenheit aufzugehen scheint.

Als besonders listige Figuren erweisen sich Priester, die innerhalb der christlichen Glaubenspraxis maßgeblich für rituelle Sprechhandlungen verantwortlich sind und diese Zuordnung beim Stricker gewissermaßen personifizieren. Sie verkörpern das religiöse Sprechen wie keine andere Figur und nehmen, so soll im Folgenden deutlich werden, gerade deshalb eine Sonderstellung in den schwankhaften Erzählungen des Strickers ein. Die in der Formel des *ex opere operato* in Bezug auf die Sakramente zugespitzte theologische Vorstellung, dass die Intention, mit der eine religiöse Sprechhandlung vollzogen wird, keinen Einfluss auf das Gelingen der Sprechhandlung hat, ist die ideale Voraussetzung, um den Priester als Figuration des listig-betrügerischen Sprechhandelns zu entwerfen, das die besondere Autorität und Wirksamkeit einer göttlichen Absicherung ins Anthropologische wendet: Priesterliches Sprechen kann, gerade weil der Priester als Sprachrohr Gottes figuriert und dadurch eine besondere kommunikative Autorität und spezifische kommunikative Fähigkeiten besitzt, auch wenn seinem Handeln ganz andere Intentionen zugrunde liegen, in besonderem Maße wirksam werden. Der Priester und sein Sprechhandeln eignen sich damit im Speziellen dafür, die Instrumentalität des Sprechens in den Blick zu rücken. Festmachen lässt sich diese Tendenz an Erzählungen, in denen Priesterfiguren auftreten, die beim Stricker nicht nur – wie in späteren mittelhochdeutschen Kurzerzählungen zumeist – als Liebhaber verheirateter Frauen gezeichnet,[44] sondern auch bzw. vor allem als *kündige* Betrüger inszeniert werden, die ihre priesterliche Sprachmacht ausnutzen. Gerade der priesterliche „Wortbetrug"[45], der im *Pfaffen Amis* besonders nachdrücklich ausgestaltet wird, macht deutlich, dass die „Transzendenz [...] in der Immanenz taktisch verfügbar"[46] ist. Dabei geht

44 Vgl. etwa die Pfaffen im *Klugen Knecht* oder auch im *Begrabenen Ehemann*.

45 Fischer, Hanns: Zur Gattungsform des ‚Pfaffen Amis'. In: ZfdA 78 (1958), S. 291–299, hier S. 293.

46 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 98.

es nicht nur darum, wie Mark CHINCA annimmt, den leichtgläubig-volksfrömmigen Umgang mit theologischen Konzepten aufzudecken:

> The stories recount the triumph of mischievous versions of those beliefs and processes over what is normally admitted or expected; for instance, the frivolous interpretation of *ex opere operato* [...].[47]

Vielmehr wird die theologische Vorstellung der menschlichen Sprache als Instrument Gottes in den Kurzerzählungen des Strickers grundsätzlich verschoben: Dass sich im religiösen Sprechen bzw. durch religiöses Sprechen göttliches Heil ereignen kann, stellen zwar einige Erzählungen dar, aber die meisten Texte verdeutlichen, dass Sprechen eben vor allem ein menschliches Handlungsinstrument ist. Es geht dabei stärker als beim Streiten, dessen Darstellung beim Stricker eher die interaktionale Dimension von Kommunikation hervortreibt, um den operationalen Charakter des Sprechens. Die besondere Wirksamkeit und Autorität des religiösen Sprechens führt dazu, dass der Stricker gerade in Bezug darauf die Schattenseite der *kündikeit*, die betrügerische Manipulation eines sozialen Gegenübers, herausarbeiten kann.

Die Akzentuierung der Möglichkeit, mittels religiöser Sprechformate Menschen listig zu manipulieren, die für die Poetik religiöser Kommunikation in den Kurzerzählungen des Strickers von zentraler Bedeutung ist, lässt sich so auch als Kritik an einem Sprachverständnis verstehen, das Sprechen losgelöst von Kalkülen oder Intentionen begreift. Der Stricker greift die Vorstellung auf, dass Wirksamkeit und Intention von Sprechhandlungen auseinandertreten können, und zeigt, was das für ein soziales Miteinander bedeutet: Entsprechend warnen die Texte vor „einer defizienten Erkenntnisfähigkeit“[48]. Mit der Instrumentalität des Sprechens zu rechnen bzw. Kalküle und Intentionen erkennen zu können, die mit dem Sprechen verbunden sind, so wird in Bezug auf religiöse Sprechmuster verdeutlicht, schützt vor Leichtgläubigkeit.[49] Die für viele Texte des Strickers wichtige Verstandesthematik[50] spielt dabei nicht nur in Bezug auf das sprachliche Wirken in Form der *kündikeit* eine Rolle, sondern auch in Bezug auf die Beurteilung eines solchen Wirkens. Die Texte inszenieren so nicht nur den Nutzen des geschickten Gebrauchs von Sprache, sondern auch den der klugen Rezeption des

47 CHINCA, Mark: The Body in Some Middle High German Mären. Taming and maiming. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah KAY/Miri RUBIN, Manchester, New York 1994, S. 187–210, hier S. 198–199.

48 WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 300.

49 Vgl. HEISER: Wunder und wie man sie erklärt, S. 173.

50 Vgl. RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 2–9.

gesprochenen Wortes. Die ‚kommunikative Poetik' der Kurzerzählungen berücksichtigt, so soll deutlich werden, neben den Bedingungen und Logiken, die das Sprechen formen, auch die Beurteilung der damit verbundenen Absichten: Man muss die Instrumentalität der Sprache verstehen, um ihr zu entgehen.

5.2 Textanalysen

5.2.1 *Der Richter und der Teufel* – Fluchen und Verwünschen, Gebieten und Beten: Die rechte Art, Gott anzusprechen

Das Format des Gebets, mit dem Menschen zu Gott sprechen, bei dem aber „in aller Regel kein antwortender Adressat angesprochen wird bzw. bei [dem] nicht, wie in Alltagsdialogen, eine unmittelbare verbale Antwort erwartet wird"[51], wird in der Kurzerzählung *Der Richter und der Teufel*[52] thematisiert. Dabei werden die Bedingungen für ein wirksames Beten an eine theologische Perspektive gebunden, die andere Kurzerzählungen des Strickers nicht in der gleichen Weise kennzeichnet.[53]

Einige Forschungsarbeiten zu *Der Richter und der Teufel* haben bereits auf die besondere Bedeutung des Sprechens in diesem Text aufmerksam gemacht, in dem der Stricker das Sprichwort ‚etwas oder jemanden solle der Teufel holen' „zu einer Erzählung ausfaltet"[54]. Mit Bezug auf andere mittelalterliche Versionen dieser Erzählung – die Forschung hat den Stricker-Text immer wieder mit den Bearbeitungen des Motivs ‚Advokat und Teufel'[55] durch Caesarius von Heisterbach und Geoffrey Chaucer verglichen[56] – ist gezeigt worden, dass die Logik des Ver-

51 Miedema/Schrott/Unzeitig: Einleitung, S. 6.

52 Der Stricker: Der Richter und der Teufel. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. II. Mit einem Anhang: Der Weinschwelg. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen 1967 (Altdeutsche Textbibliothek 68), S. 31–41.

53 Auf den eindeutig geistlichen Charakter dieser Erzählung verweist Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 196.

54 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 94.

55 Vgl. Holznagel, Franz-Josef: Von diabolischen Rechtsbrechern und gesetzestreuen Teufeln. Drei Ausgestaltungen eines Erzählstoffes und ihre Kontextualisierungen bei Cäsarius von Heisterbach, Chaucer und dem Stricker. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hrsg. von Nikolaus Henkel/Martin H. Jones/Nigel Palmer, Tübingen 2003, S. 159–173, hier S. 159.

56 Vgl. etwa Slenczka: Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen, S. 112–137; und Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau.

fluchens eine wesentliche Rolle bei verschiedenen Fassungen des Stoffs spielt.[57] Dieses ist, so soll im Folgenden deutlich werden, auch in der Version des Strickers der Fall, die auf der Grundlage der Implikationen des Verfluchens eine differenzierte Vorstellung der Wirksamkeit von Anrufungen an Gott entfaltet.[58]

Vor allem Hartmut Bleumer hat betont, dass die Stricker-Erzählung an „dem Problem [arbeitet], welche Macht Sprache gegenüber dem Teufel, aber auch im Recht selbst eigentlich hat"[59]. Daran anschließend soll hier gezeigt werden, dass der Zusammenhang von Sprache und Recht in *Der Richter und der Teufel* auf Logiken des religiösen Sprechens fußt. Mit dem Hinweis darauf, dass der Teufel in dieser Erzählung als „Vollzieher himmlischer Gerechtigkeit"[60] agiere, hat bereits Hanns Fischer auf die besondere Verbindung von religiöser und rechtlicher Thematik hingewiesen, welche die Erzählung auszeichnet.[61] Diese Perspektive haben jüngst Silvan Wagner und Udo Friedrich aktualisiert, die formulieren, dass in diesem Text die „gesamte Rechtskommunikation [...] über Gott"[62] organisiert sei bzw. „Theologisches und Juristisches [...] in enger Wechselbeziehung"[63] stünden. Mit Blick auf die Darstellungen des Sprechens bestätigt sich dies: *Der Richter und der Teufel* lässt sich als Erzählung verstehen, die sich auf der Basis der kontrastierenden Sprechhandlungen Gebieten und Beten sowie Fluchen und Verfluchen um ein differenziertes Verständnis der Wirksamkeit religiösen Sprechens bemüht. Dabei arbeitet der Text zum einen an der Spannung zwischen der Vorstellung, mit Sprache über Gott verfügen zu können und der Vorstellung einer göttlichen Allmacht, die sich einem menschlichen Zugriff entzieht. Weil der Text auf der Grundlage des verdiktiven bzw. verurteilenden Charakters des Verfluchens eine Verbindung zwischen religiöser und rechtswirksamer Performativität her-

57 Vgl. Slenczka: Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen, S. 126–127.

58 Auf einen Vergleich mit anderen Versionen der Erzählung wird dabei verzichtet, da die Forschung diesen Aspekt bereits umfangreich aufgearbeitet hat. Vgl. Röhrich, Lutz: Eine Teufelserzählung des 13. Jahrhunderts und ihr Weiterleben bis zur Gegenwart. Exempel und Sage. In: DU 14 (1962), S. 49–68.

59 Bleumer, Hartmut: Vom guten Recht des Teufels. Kasus, Tropus und die Macht der Sprache beim Stricker und im Erzählmotiv ‚The Devil and the Lawyer' (AT 1186; Mot M 215). In: Recht und Literatur. Hrsg. von H. B. (unter Mitarbeit von Susanne Kaplan), Stuttgart, Weimar 2012 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 163 [2011]), S. 149–173, hier S. 157.

60 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 52.

61 Zum Rechtsaspekt vgl. auch Heinzle, Joachim: Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von J. H., Leipzig, Frankfurt a. M. 1994, S. 266–294.

62 Wagner, Silvan: Macht, Recht und Ökonomie in des Strickers ‚Der Richter und der Teufel'. In: PBB 135 (2013), S. 582–598, hier S. 593.

63 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 94.

stellt, lässt sich darin zum anderen auch ein programmatischer Entwurf für eine ethische Fundierung weltlicher Rechtsprechung sehen. Dabei werden Demut und Barmherzigkeit als besonders wichtige Voraussetzungen für das Gelingen einer Anrufung Gottes ausgestellt und auf dieser Grundlage als ethische Qualitäten für weltliche Zusammenhänge profiliert.

Der Handlungsverlauf der Erzählung ist durch ein Gespräch bestimmt, in dem die beiden Figuren von Beginn an als Kontrahenten entworfen werden: Der Richter, der im Promythion als sündhafter und reicher Mensch vorgestellt wird, will vom Teufel, den er trifft, jedoch nicht erkennt, eine sprachliche Äußerung erzwingen. Er fordert den Unbekannten zum Sprechen auf. Noch ehe der Richter aber eine konkrete Frage stellen oder thematisieren kann, welche Informationen die geforderte Mitteilung enthalten solle, stellt der Teufel in Aussicht, dass er ebenso gut schweigen könne (vgl. V. 28). Diese Geste der Verweigerung macht deutlich, dass die Begegnung der Figuren durch den Modus des sprachlichen Kräftemessens gekennzeichnet ist.

Der Richter versucht, dem Schweigen des Teufels durch einen Akt des Drohens entgegenzuwirken:

„ez muoz mir werden bekant“,
sprach der rihtære mit zorne,
„oder ir sît der verlorne.
ich hân gewaltes hie sô vil,
swaz ich iu leides tuon wil,
daz mac mir nieman erwern.“
er begunde zornlîche swern:
sagete er im niht daz mære,
von wanne und wer er wære,
er næme im lîp unde guot. (V. 30 – 39)

„Ich muss es wissen“, sagte der Richter voller Zorn, „andernfalls seid Ihr verloren. Ich bin in dieser Gegend so mächtig, dass ich Euch nach meinem Willen Leid zufügen kann – niemand kann mir das verwehren.“ Er begann zornig zu schwören, dass er ihm das Leben und den Besitz nehmen werde, wenn er ihm nicht sage, wer er sei und woher er käme.

Die Drohung wird durch den Verweis auf die eigene Machtposition und das zornige Sprechen, das die Erzählinstanz dem Richter attestiert, untermauert. Der Teufel zeigt sich beeindruckt und gibt nun, da auch endlich klar ist, um welche Informationen es dem Richter geht, Auskunft über seine Identität: *„ich bin der tîvel genant“* (V. 44). Auch beantwortet der Teufel die unmittelbar sich anschließende Frage nach seinem Vorhaben:

„daz wil ich dich wizzen lân:
ich sol in die stat gân.

ez ist hiute diu zît,
swaz man mir ernstlîche gît,
daz ich daz allez nemen sol.“ (V. 47–51)

„Das will ich dir sagen: Ich soll in die Stadt gehen. Heute ist nämlich der Zeitpunkt, dass ich alles nehmen kann, was man mir vollen Ernstes gibt.“

Die Drohung scheint folglich zu wirken und der Teufel der richterlichen Autorität hörig zu sein, doch zeigt er sich im Folgenden durchweg widerstrebend:[64] Die Aufforderung des Richters, den Teufel auf den Markt begleiten und dort beobachten zu dürfen, wie er sich die ihm zugesprochenen Objekte nehme, lehnt der Teufel – vom vorherigen Geschehen offenbar völlig unbeeindruckt – kurzerhand ab. Der Richter reagiert auf diese neuerliche Verweigerung und Infragestellung seiner Autorität nachdrücklich mit einem direktiven Sprechakt des Gebietens:

der rihtære sprach: „sô gebiute ich dir,
daz du niht enkomest von mir
und mich hiute sehen lâst
allez, daz du hie begâst.
daz gebiute ich dir bî gote
und bî dem selben gebote,
dâ mit ir alle wurdet gevalt,
ich gebiute dirz bî gotes gewalt
und bî gotes zorn dâ bî,
und swie vil der gebote sî,
diu iemer müezen vür sich gân,
den ir niht muget widerstân,
weder du noch die genôze dîn.
dâ bî müeze ez dir geboten sîn.
ich gebiute dirz bî gotes gerihte,
daz du nemest ze mîner gesihte,
swaz man dir hiute gebe.“ (V. 57–73)

Der Richter sagte: „Also gebiete ich, dass du nicht davonkommst, sondern mich heute all das sehen lässt, das du hier tust. Das befehle ich dir bei Gott und bei eben dem Gebot, mit dem ihr alle gestürzt wurdet. Und ich befehle es dir bei der Macht Gottes und auch beim Zorn Gottes und bei allen Geboten – wie viele es auch seien –, die für immer bestehen müssen und denen ihr, weder du noch deine Genossen, euch nicht widersetzen könnt. Bei diesen Dingen soll es dir befohlen sein. Ich gebiete es dir beim jüngsten Gericht, dass du vor meinen Augen nimmst, was man dir heute gibt.“

64 Zum Gespräch zwischen Richter und Teufel vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 56–57.

Diesmal wird die Wirksamkeit des Sprechakts nicht durch zorniges Verhalten des Richters unterstützt. Er verweist allerdings auf Gott, um seine direktiven Forderungen zu autorisieren. Der Richter versucht, den Teufel dazu zu bewegen, ihn als Begleiter zu akzeptieren, indem er ihm *bî gote* (V. 61) bzw. *bî gotes gewalt* (V. 64), *gotes zorn* (V. 65) und *gotes gerihte* (V. 71) befiehlt, ihn mitzunehmen. Außerdem wird der Akt des Gebietens potenziert, indem auf den Engelssturz verwiesen wird (vgl. V. 61–63). Der Richter bezieht sich auf das Gebot, mit dem Gott die abtrünnigen Engel verstoßen hat. So versucht er, den Ausschluss aus der göttlichen Gemeinschaft bzw. die Verdammnis des Teufels zu funktionalisieren und eine hierarchische Relation zu seinen Gunsten daraus abzuleiten. Damit ist der Richter erneut erfolgreich. Die Reaktion des Teufels auf den performativen Akt des Gebietens erfolgt im Modus der Klage:

> „du hâst mich in sô starkiu bant
> beidiu gevangen und gebunden,
> daz ich ze manigen stunden
> sô grôze nôt nie gewan.“ (V. 76–79)
>
> „Du hast mich mit so starken Fesseln sowohl gefangen, als auch angekettet, dass ich noch niemals zuvor solch großes Leid erfahren habe.“

Hier wird über die Metapher des gefesselten Körpers die Wirkmacht des richterlichen Sprechakts inszeniert: Der Teufel konstatiert, durch die Rede des Richters *gevangen und gebunden* (V. 77) zu sein. Die bindende Rede des Richters hat die Forschung viel diskutiert.[65] Die Frage, ob der Teufel tatsächlich vom Richter sprachlich beherrscht werde, war dabei von besonderem Interesse:

> Das Verhalten des Richters gegenüber dem Teufel erscheint etwa Hedda Ragotzky als Niederschlag der *superbia* [...] und Alwine Slenczka spricht darauf aufbauend von einer durchgehenden Machtlosigkeit des Richters, der der Teufel ironisch begegne, eine Lesart, die die gesamte Forschung durchzieht. Eine grundsätzlich ironische Interpretation der Figur des Teufels ist meines Erachtens jedoch einerseits zu stark psychologisiert, andererseits aber ahistorisch in Bezug auf ein Rechts- und Religionsverständnis des 13. Jahrhunderts: Der Text liefert für den Teufel keine Ironiesignale (wieso sollte dieser ironisch seine Unterwerfung unter das Gebot Gottes, das der Richter anführt, erklären, wenn er in der Folge exakt nach seiner Aussage handelt?), im Gegenteil: Der Teufel spricht mit dem Richter ganz offen und

65 Vgl. etwa Nix, Matthias: Der neugierige Richter. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Hrsg. von Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 619–625; und Lewis, Robert E.: The Devil as Judge. The Stricker's short narrative *Der Richter und der Teufel*. In: The Dark Figure in Medieval German and Germanic Literature. Hrsg. von Edward R. Haymes/Stephanie Cain Van D'Elden, Göppingen 1986 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 448), S. 114–127.

> warnt ihn mehrfach vor dem Umgang mit ihm (vgl. V. 80 – 84, 92 f., 112 f.). Der Richter wiederum bricht während der erzählten Handlung selbst keineswegs das Recht oder überschreitet seine Kompetenzen; er vertritt als Richter das Recht Gottes, auf den er sich zu Recht bezieht [...]. Er kommuniziert seine Macht dezidiert über Gott und wird in seinem *zorn* tatsächlich auch Gott ähnlich, dessen *zorn* er anspricht. Und natürlich hat das Gebot Gottes den Teufel zu Fall gebracht, also muss dieser sich bei der Berufung auf dasselbe Gebot dem Stellvertreter von Gottes Gerechtigkeit unterwerfen. [...] Der Teufel unterwirft sich seiner Macht, die hier die Macht Gottes ist [...].[66]

Mit Blick auf die Wirkung des Sprechens und auf den Handlungsverlauf ist nachvollziehbar, dass die Wirkmacht der Worte des Richters den Teufel gefügig machen. Der Teufel weigert sich nicht länger und geht mit dem Richter zusammen über den Markt. Dort wünschen drei Frauen nacheinander je unterschiedliche Wesen zum Teufel: Die erste Frau ein Schwein, die nächste ein Rind und die dritte Frau schließlich ein Kind. Jedes Mal wird der Teufel vom Richter aufgefordert, „das ihm Zugesprochene zu nehmen, und alle drei Male weigert sich der Teufel bedauernd mit dem Verweis darauf, dass es den Sprecherinnen nicht *ernest* sei“[67]. Während der Richter – qua Amt – auf den verdiktiven und exerzitiven Charakter der Flüche[68] hinauswill, indem er sie als Urteilssprüche versteht, die der Teufel vollstrecken soll, setzt der Teufel ein differenziertes Verständnis an: Er unterscheidet zwischen Fluchen einerseits und Verwünschen bzw. Verfluchen[69] andererseits und kommt so – auf Basis der Intentionalität – zu dem Ergebnis, dass es sich beim ‚Zum-Teufel-Wünschen‘ der Tiere und des Kindes eben nicht um Verwünschungen aus Überzeugung, sondern um Flüche, also um expressive Sprechhandlungen ohne deklarativen Charakter handelt. Im Gegensatz zum Teufel, der sich als der *vervluochte* (V. 43 u. V. 111) mit diesem Sprechformat in besonderer Weise auskennt, kann oder will der Richter diese Differenz nicht verstehen. Der Teufel erweist sich beim Gang über den Marktplatz nicht nur als der Sachkundige, sondern auch als Rechtskundiger in dieser Angelegenheit:

> dô sprach ein wîp ze ir kinde:
> „dune wil niht tuon durch mich,
> der übel tîvel neme dich!“
> „nu nim daz kint!“ sprach der man.
> „ichn hân dâ rehtes niht an“,

66 Wagner: Macht, Recht und Ökonomie, S. 587 – 588 (Herv. im Orig.).
67 Wagner: Macht, Recht und Ökonomie, S. 591.
68 Zum Fluchen und Verfluchen aus historisch-sprachwissenschaftlicher Perspektive vgl. Lobenstein-Reichmann, Anja: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Berlin, Boston 2013 (Studia Linguistica Germanica 117), S. 128.
69 Vgl. Bleumer: Vom guten Recht des Teufels, S. 158.

sô sprach der tîvel sâ zestunt,
„si næme niht zwei tûsent pfunt,
daz si mirs alsô gunde,
daz ich michs underwunde.
ich næme ez gerne, möhte ich.“ (V. 158 – 167)

Da sagte eine Frau zu ihrem Kind: „Wenn du nicht tust, was ich will, soll dich der üble Teufel holen!“ „Nun nimm' dir das Kind“, sagte daraufhin der Richter. „Dazu habe ich kein Recht“, entgegnete der Teufel da, „nicht für zweitausend Pfund würde sie mir gewähren, mich seiner zu bemächtigen. Ich würde es gerne nehmen, wenn ich nur könnte.“

Hier weist der Teufel den juristischen Experten explizit darauf hin, dass es an einer Rechtsgrundlage mangelt. Auf welches Recht der Teufel dabei verweist, wird nicht explizit gemacht, doch wird deutlich, dass der Teufel im Gegensatz zum Richter eine differenzierte Rechtsvorstellung besitzt. Damit wird vorbereitet, dass nicht der Richter, sondern der Teufel als souveräner „Stellvertreter von Gottes Gerechtigkeit“[70] agiert.[71] Dies wird zur Gewissheit, als Richter und Teufel einer alten Frau begegnen, die sich mit einer bitterlichen Klage an den Richter wendet:

si begunde weinen unde sprach:
„wie was dir sô, rihtære,
daz du sô rîche wære
und ich sô arm bin gewesen,
und du niht trûwetest genesen,
dune habest mir, âne schulde
und âne gotes hulde,
mîn einiges küelîn genomen,
dâ ez allez von solde komen,
des ich armiu solde leben?
[...]
nu bite ich got durch sînen tôt
und durch die grimmiclîchen nôt,
die er an sîner menscheit
durch uns arme alle erleit,
daz er gewer mich armez wîp,
daz dîn sêle und dînen lîp
der tîvel müeze vüeren hin!“ (V. 180 – 201)

Sie begann zu weinen und sagte: „Was hat dich nur dazu getrieben, Richter, der du so reich bist und ich so arm, dass du glaubtest, nicht in Frieden leben zu können, wenn du mir nicht

70 Wagner: Macht, Recht und Ökonomie, S. 588.
71 Auf dieser Basis ließe sich durchaus Strassers Einschätzung, dass diese Erzählung ohne Gegenspieler auskomme und deshalb nicht nach dem Schwankmuster realisiert sei (vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 64), überdenken.

> nach dem Leben trachtetest, indem du mir, grundlos und ohne Gottes Wohlwollen, mein einziges Kühlein genommen hast, von dem ich Arme mein ganzes Leben bestreiten musste? [...] Nun bitte ich Gott bei seinem Tod und bei dem fürchterlichen Leid, das er als Mensch für uns Sünder auf sich genommen hat, dass er mir armer Frau die Bitte erfülle, dass der Teufel dich und deine Seele mit sich nehme."

Der Sprechakt der Witwe[72] unterscheidet sich deutlich von den vorigen Flüchen: Er ist nicht expressiv ausgerichtet, sondern wird als Bitte an Gott geäußert und lässt sich somit als Gebet verstehen.[73] Weil Gott in beiden Fällen als Instanz eingebunden bzw. angerufen wird, die das Wirkpotential des Gesagten garantieren soll, zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Gebet der Witwe und der Gebotsrede des Richters. Doch zugleich verwenden die Witwe und der Richter dabei grundverschiedene Strategien: Der Richter gebietet *bî* (V. 61) Gott, seinem Zorn, seinem Gericht etc. und beschwört damit einen strafenden und richtenden Gott. Die alte Frau aber bittet Gott *durch* (V. 196) seinen Tod und die Passion. Dabei wird Gott nicht als strafende, sondern als leidende Instanz entworfen. Der Kreuzestod markiert das Moment der größten Erniedrigung und Ohnmacht Jesu und bildet innerhalb der Logik des Heilsgeschehens zugleich die Voraussetzung für die Auferstehung (vgl. V. 198), also den größten Triumph. Diese paradoxe Verschränkung von Ohnmacht und Ermächtigung bildet die Folie für eine erhöhte Wirksamkeit des Sprechakts der Witwe:

> dô sprach der tîvel wider in:
> „der rede ist ernst, nu nim war!"
> er gevienc in vaste bî dem hâr
> und begunde ze berge gâhen,
> daz ez alle die anesâhen,
> die an dem market wâren. (V. 202–207)

---

72 Kritik daran, diese Rede als Mittelpunkt der Erzählung zu begreifen, übt Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 132 (Anm. 64).

73 Vgl. Krass, Andreas: [Art.] Gebet. In: RLW, Bd. 1, S. 662–664. Den Zusammenhang von Gebet und Bitte erläutern ausführlich: Miedema, Nine: Abraham verhandelt mit Gott? Fürbitten in mittelhochdeutscher Bibeldichtung und Legende. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von N. M./Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 43–66; und Hagby, Maryvonne/Dagmar Hüpper: Gebete als dialogische Reden. Die *Königstochter von Frankreich* (1400) und die *Belle Hélène de Constantinople* (14. Jahrhundert). In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 191–214, hier S. 204–213. Zur Differenz von Manipulation und Flehen vgl. auch Versnel, Hendrik Simon: Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin, New York 2009.

> Da sagte der Teufel zu ihm: „Diese Rede ist ernst gemeint, nun pass' auf!" Er packte ihn sogleich am Schopf und stieg hinauf in die Luft. Die Leute auf dem Markt blickten ihm nach.

Hier erfüllt sich nicht nur das Gebet der Witwe, sondern auch der Wille des Richters, denn er wird nun Zeuge, wie sich der Teufel etwas holt, was ernsthaft verwünscht wird. Allerdings ist der Richter dabei nicht unbeteiligter Beobachter, sondern wird selbst zum Teufel geschickt bzw. von diesem geholt. Der Richter wird selbst zum Objekt der Beobachtung. Sein Handeln fällt auf ihn zurück, indem nun die Metapher des ‚Zum-Teufel-Schickens' eine Konkretisierung erfährt. Der Richter wird dadurch, so heißt es im Epimythion, *mit sige [...] sigelôs* (V. 217). Die Begründung dafür liegt, so ließe sich zugespitzt sagen, im Höllensturz: Um seine Macht gegenüber dem Teufel zu markieren, verweist der Richter auf den Höllensturz und macht sich dabei der *superbia* schuldig, die genau diesen verursacht hat.[74] Sein hochmütig-direktives Sprechen zu Gott steht im Kontrast zum demütigen Bitten bzw. Beten der Witwe, und er wird dadurch nicht Gott, sondern dem Teufel ähnlich. Dieser wiederum agiert hier aber ganz im Sinne der göttlichen Gerechtigkeit. Bereits vor der Anklage der Witwe wird angedeutet, dass der Richter nicht im Sinne einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern im Sinne der Habgier handelt. Mit der Rede der alten Frau wird dieses ganz deutlich und es wird sofort bestraft:

> Was der Richter einst als Verspottung aussprach, realisiert sich nun, indem *durh got* die Strafe gewissermaßen als göttliche Gegengabe zu ihrer Rede erfolgt. Die Worte der alten Frau weisen damit auf genau jene sprachlich-performative Qualität, die sich die gesprochenen Wortformeln des Richters bisher kraft seiner Rechtsfunktion angemaßt hatten. Nur zeigen sie auch, worauf die Sprachmacht des richterlichen Wortes eigentlich zu gründen ist: auf einem gerechten Urteil, das sich erst im Sinne der Barmherzigkeit Gottes, der die Menschheit durch seinen Tod erlöst hat, finden lässt [...].[75]

Hochmut, Willkür und Habgier werden in *Der Richter und der Teufel* auf diese Weise als beschränkende Faktoren für die Rechtsprechung buchstäblich verteufelt. Dabei zeigt der Text in Bezug auf die Wirksamkeit religiösen Sprechens zwei Tendenzen: Zum einen wird deutlich, dass das Anrufen Gottes ein Wirksamkeitsgarant ist. Der Befehl des Richters im Namen Gottes wie auch die von Gott erbetene Verwünschung der Witwe zeigen unabhängig von der Figur, die sie äußert, sowie deren Intentionen, Wirkung. Zum anderen illustriert der Text, dass mit Gott als richtender Instanz aber dennoch zu rechnen ist. Die göttliche Gerech-

74 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 129; und Jes 14,10.
75 Bleumer: Vom guten Recht des Teufels, S. 160.

tigkeit sorgt dafür, dass die demütige Bitte an Gott nachhaltiger wirkt als der hochmütige Versuch, göttliche Macht für die eigenen Interessen in Anspruch zu nehmen. Die Intention der menschlichen Sprecher ist dabei von entscheidender Bedeutung: Das demütige Gebet erweist sich letztlich als wirksameres Instrument als der auf Habgier basierende Befehl des Richters. Während der Teufel vom Beginn an nur zögerlich auf das reagiert, was der Richter im direktiven Modus verlangt, erfüllt sich die Bitte bzw. das Gebet der Witwe sofort. In der Figur der Witwe eröffnet sich so eine theologische Perspektive auf das Beten:

> Das Gebet betrifft das Verhältnis zwischen Gott und dem Bittenden. Der Bittende informiert Gott nicht über etwas, was dieser nicht weiß. Noch erinnert er sich selbst an etwas, was er zu vergessen neigt. Vielmehr erkennt er seine persönliche Abhängigkeit von Gott auf eine Weise an, die es Gott ermöglicht, ihm zu geben, was er ihm ohne diese Anerkenntnis nicht hätte geben können.[76]

Die Wirksamkeit des Gebets ist in *Der Richter und der Teufel* an die richtige Intention gebunden. Damit wird die Absicht, mit der religiöse Formate gesprochen werden, in den Fokus gerückt und gewissermaßen eine ethische Perspektive entwickelt.

5.2.2 *Die drei Wünsche* – Verwünschte Wirksamkeit magischen Sprechens: Wenn Gott gibt und die Dummheit nimmt

Die drei Wünsche[77] weisen einige Parallelen mit *Der Richter und der Teufel* auf, denn auch hier wird in Verbindung mit jenseitigem Personal die Wirklogik der religiösen Sprechformate Beten und Verwünschen thematisiert. Allerdings tritt statt des höllischen ein himmlischer Besucher auf, und die Wirksamkeit der religiösen Sprechhandlungen ist nicht allein an den theologischen Aspekt der göttlichen Gerechtigkeit gebunden, sondern wird in einer für den Stricker, wie in den folgenden Textanalysen zu sehen sein wird, typischen Weise in Zusammenhang mit dem Vermögen des Verstands bzw. mit „rationalem Kalkül“[78] gebracht. Das religiöse Sprechen erscheint in den *Drei Wünschen* in Form des magischen Wunschs, der unmittelbar wirksam ist, doch wird das magische Sprachverständnis zugleich rationalisiert, da die Wunschäußerungen zwar ge-

76 Brümmer: Was tun wir, wenn wir beten, S. 45.
77 Der Stricker: Die drei Wünsche. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ²1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 1–11.
78 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 104.

lingen, aber Dummheit dazu führt, dass den Wünschenden keinerlei Vorteile entstehen.

Die Forschung zu den *Drei Wünschen* hat bisher vor allem die Zuordnung des Textes zum Märenkorpus kritisch betrachtet. Der geistliche Charakter der Erzählung und ihr umfangreicher Auslegungsteil standen dabei im Zentrum von Überlegungen, die kein einheitliches Ergebnis erbracht haben: Die Forschung hat verschiedentlich die Nähe des Textes zur geistlichen Lehrdichtung und zur Predigt betont.[79] Hanns Fischer ordnet die *Drei Wünsche* aber den Mären zu, obwohl er zu bedenken gibt, dass der Text im „strengen Sinne ein Mirakel"[80] sei. Ausschlaggebend für die von ihm getroffene Zuordnung der Erzählung zu den Mären ist ihre Ehethematik.[81] Sie erklärt wohl auch, warum Hedda Ragotzky zwar den *Wunderbaren Stein* als Bispel bezeichnet,[82] aber an der Märenhaftigkeit der *Drei Wünsche* festhält.[83] Auch Hans-Joachim Ziegeler bestimmt *Die drei Wünsche* als Märe.[84] Ingrid Strasser schließlich verortet den Text als Grenzfall am Rand des Märenkorpus.[85]

Desweiteren hat die Forschung über mögliche Vorlagen dieses Textes nachgedacht,[86] der ein Motiv aufgreift, das in der Vormoderne „weit und in vielen Varianten verbreitet"[87] ist:

> Es geht darum, dass jemandem von einer wunderbaren Person drei Wünsche gewährt werden, die der Beschenkte dann im Zusammenspiel mit seiner Frau durch Unbesonnenheit vertut. Dummheit bestraft sich selbst.[88]

---

79 Für Hinweise vgl. Göttert: Theologie und Rhetorik, S. 289; Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 7; und Günthart: Mären als Exempla, S. 120 – 121.

80 Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 70 (Anm. 153).

81 Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 114 (Anm. 37).

82 Vgl. Kapitel 3.2.3.

83 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 91.

84 Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 178.

85 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 69 u. S. 73. Ähnlich auch Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 196.

86 Zur Stofftradition vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, S. 177–179. Hier geht Grubmüller vor allem kritisch auf die Vermutung ein, die Bearbeitung des Stoffes durch Marie de France könne als Vorlage des Strickers gedient haben. Dazu vgl. Margetts, John: Die erzählende Kleindichtung des Strickers und ihre nichtfeudal orientierte Grundhaltung. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 316 – 343, hier S. 329 (Anm. 51); und Hagby: *Man hat uns fur die warheit ... geseit*, S. 49 (Anm. 4).

87 Haug: Schlechte Geschichten, S. 12.

88 Haug: Schlechte Geschichten, S. 12.

Der Auslegungsteil der Erzählung des Strickers ist deutlich auf das Thema der Dummheit zugeschnitten: Der Text „mündet in eine allgemeine Betrachtung über Typen von Torheit“[89], die von der Forschung verschiedentlich in den Blick genommen wurde.[90] Die Torentypologie lässt zwar keinen unmittelbaren „Bezug zur Handlung der Erzählung“[91] erkennen, doch auch der Erzählteil verhandelt die Thematik der Dummheit. So ergibt sich eine thematische Klammer zwischen der Torentypologie im Epimythion und der vorangehend entfalteten Handlung. Im narrativen Teil des Textes wird Dummheit durch den ungeschickten Umgang der menschlichen Figuren mit sprachlichen Handlungen – vor allem mit den gewährten Wünschen – vor Augen geführt:

> Der Leser oder Hörer der Geschichte, der durch die Gewährung der Wunschgewalt neugierig auf die Art und Weise der Wunscherfüllung, d. h. auf die optimal vernünftige Entscheidung der so Ausgezeichneten wartet, muß erleben, daß diese eine recht beschränkte und unüberlegte Wahl treffen, die die völlige Wirkungslosigkeit der Wünsche zur Folge hat.[92]

Die Wünsche bleiben zwar nicht wirkungslos, aber sie erzielen eben nicht die erhoffte bzw. intendierte Wirkung. Dieser Effekt steht in der Version des Strickers in einem besonderen Kontext, weil die Wünsche nicht von irgendeiner „wunderbaren Person“[93] gewährt werden, sondern die Wunschgewalt von einem Engel erteilt wird. Ziegeler versteht den Engel – gemäß seines Versuchs, mittels verschiedener Typen des Ratschlagschemas herauszuarbeiten, wo Differenzen zwischen bispelartigen und märenartigen Erzählungen liegen[94] – als Ratgeber-Figur. Allerdings gibt er selbst Hinweise darauf, dass die jenseitigen Kompetenzen dieser Figur ganz besondere Implikationen mit sich bringen.[95] Diese heben den Engel deutlich von Ratgebern in anderen Erzählungen ab. Er erscheint vielmehr als göttlicher Bote, über den die Erzählung das Thema der Dummheit, das sie über die Wirklogiken des Sprechens entfaltet, an einen Diskurs über die Verfügbarkeit

89 Haug: Schlechte Geschichten, S. 26.
90 Interesse hat diese Textstelle vor allem durch ihren Spruchcharakter geweckt, der stark von Freidank geprägt ist. Vgl. Sowinski, Bernhard: *Die drei Wünsche* des Stricker. Beobachtungen zur Erzählweise und gedanklichen Struktur. In: Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. FS Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer/Bernhard Sowinski, Köln u. a. 1972, S. 134–150, hier S. 144–150; Agricola: Die Prudentia als Anliegen, S. 311; und Margetts: Die erzählende Kleindichtung, S. 321.
91 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 148.
92 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 137.
93 Haug: Schlechte Geschichten, S. 12.
94 Vgl. Kapitel 3.1.2.
95 Vgl. Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 176

göttlicher Gnade bindet. Ein Engel eignet sich dazu in besonderer Weise, weil er als Mittlerfigur strukturell einen Platz zwischen Gott und den Menschen einnimmt. Als solche bringt er „zugleich die Ferne des monotheistischen Gottes nah, macht dessen Abwesenheit präsent und seine Unsichtbarkeit sichtbar“[96]. In den *Drei Wünschen* wird mit der vom Engel erteilten Macht des Wünschens die Möglichkeit, göttliche Gnade zu erlangen, deutlich, aber zugleich wird auch gezeigt, dass diese an besondere Bedingungen geknüpft ist: Die sich sprachlich realisierende menschliche Dummheit wird dabei als Kontrafaktur zu *sapientia* bzw. *prudentia* Ausschließungskriterium für die Gnade Gottes.

Die Erzählung beginnt damit, dass der Mann vor seiner Ehefrau die Armut beklagt, die Gott ihnen beschert habe und diese als Zeichen göttlicher Ungnade ausweist. Er verdeutlicht, dass er nicht willens sei, eine solch gravierende Mittellosigkeit sein Lebtag zu ertragen, sondern sich lieber umbringen wolle. Schließlich habe er sich nichts zuschulden kommen lassen. Nun möchte er von seiner Frau wissen, ob sie jemals gegen *gotes gebot* (V. 14) verstoßen habe. Wenn dem so sei, wolle er mit ihr zusammen büßen. Die Ehefrau antwortet, sich keiner Vergehen schuldig gemacht zu haben, und so beschließt der Ehemann, etwas zu unternehmen:

> er sprach: „sôn ist mir niht bekant,
> war umbe uns got habe gepfant
> êren und grôzes guotes.
> got ist sô rehtes muotes,
> gerten wirs, als wirs solden,
> er werte uns swes wir wolden.
> wir suln wachen über maht
> und biten in tac und naht,
> daz er uns gebe michel guot.
> ersiht er unsern stæten muot
> und die grôzen arbeit dar zuo
> (daz wir spâte unde vruo
> mit der bete lîden müezen),
> er beginnet uns lîhte büezen.“ (V. 21–34)

> Er sagte: „Mir ist ganz unbekannt, warum Gott uns Ansehen und großen Besitz vorenthält. Gott hat eine solch gerechte Einstellung, dass er uns geben würde, was wir wollen, wenn wir es nur auf die richtige Art verlangen. Wir müssen mit aller Kraft wachen und ihn tags wie nachts bitten, uns viel Besitz zu geben. Wenn er unsere Beharrlichkeit und zudem die großen Mühen sieht, die wir von früh bis spät im Gebet erleiden, wird er uns ganz einfach zur Hilfe kommen.“

96 Krämer: Medium, S. 138.

Die Rede des Mannes transportiert die Vorstellung, dass Gott den Eheleuten rechtmäßig zustehende Reichtümer weggenommen habe und somit ein Unrecht geschehen sei, das diesem einsichtig gemacht werden könne. Die Frau lässt sich von dieser Perspektive überzeugen. Wie schon ihr Mann beteuert nun auch sie, lieber sterben zu wollen, als noch lange ein Leben in Armut zu führen. Folglich schreitet das Ehepaar gemeinsam zur Tat:

> Sine sûmten sich niht mêre;
> si bâten got vil sêre
> umbe werltliche rîcheit
> und liten michel arbeit.
> mit wachen und mit vasten
> liezen si ir lîp niht rasten
> mit venje und mit gebete.
> swaz ieman mit gebete tete,
> des liezen si niht under wegen. (V. 41–49)

> Sie zögerten nicht länger. Sie beteten innig zu Gott für weltlichen Besitz und bemühten sich sehr dabei. Sie ersparten sich weder Wachen noch Fasten, weder Kniefall, noch Gebet. Sie ließen nichts unversucht, was man an Gebeten leisten kann.

Diese Handlungen führt das Ehepaar so lange aus, bis sie tatsächlich eine Reaktion erhalten. Die Eheleute beten so lange und intensiv, *unz got ir tumpheit schande / und in sînen engel sande* (V. 51–52; „bis Gott ihnen, um ihre Dummheit zu bestrafen, seinen Engel sandte"). Das Erscheinen des göttlichen Boten ist für die Figuren auf der Handlungsebene Ausweis des Erfolgs ihrer Gebete. Dieses verweist darauf, dass die vom Ehepaar an Gott gerichteten Worte gehört worden sind, was aus der Figurenperspektive auf einen Erfolg der ergriffenen Maßnahmen hindeutet. Doch neben der Erzählrede, in der bereits kenntlich gemacht wird, dass das Ehepaar eine Strafe ereilen wird, weist auch die Rede des Engels in eine andere Richtung. Der Engel wendet sich nämlich mit der Botschaft an den Mann, dass dessen Handeln aussichtslos bleiben müsse, und er rät davon ab, es fortzusetzen:

> „du solt niht biten umbe guot.
> got hât sô genædigen muot,
> soldestu guot gehabet hân,
> got hæte dir daz reht getân,
> als er den andern allen tuot,
> die er lât haben michel guot." (V. 55–60)

> „Du solltest nicht um Besitz bitten. Um Gottes gnädige Gesinnung steht es so, dass er dir, hättest du Besitz haben sollen, dieses Recht gewährt hätte – wie allen anderen, die er große Besitztümer haben lässt."

Die vom Ehemann vertretene heilsökonomische Vorstellung, dass viel Beten zu viel göttlicher Gnade führen müsse, die sich in Besitz niederschlage, wird vom Engel nachdrücklich abgewiesen.[97] Anders als vom Engel nahegelegt, hält der Mann allerdings an der Vorstellung fest, Gott habe ihm durch die Armut *gewalt getân* (V. 66) und göttliche Gnade könne sprachlich verfügbar gemacht werden. Folglich setzt er das Beten fort. Er wolle, so bekräftigt er gegenüber dem Engel, damit nicht aufhören, bis Gott seinem Willen nachkomme.

Wie in *Der Richter und der Teufel* beten auch in den *Drei Wünschen* Figuren. Allerdings unterscheidet sich der hier dargestellte Prozess deutlich vom demütigen Gebet der Witwe in *Der Richter und der Teufel*. Das Gebet der Eheleute in den *Drei Wünschen* ist nämlich ein Akt, der nicht auf Demut gründet, sondern einer ökonomischen Logik folgt. Das Ehepaar ähnelt aufgrund seiner Intentionen eher dem Richter als der Witwe. Wie der Richter zeigen auch die Eheleute in den *Drei Wünschen* eine besondere ökonomische Gier. Entsprechend hat Bernhard Sowinski treffend die „fehlgeleitete Frömmigkeit" der Protagonisten in den *Drei Wünschen* akzentuiert, „durch die *werltlîche rîchheit* (43) von Gott ertrotzt werden"[98] solle. Das Ehepaar, so führt Sowinski aus,

> besitzt weder die Tugend der christlichen Demut, die vor allem das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit einschließt, noch die Bereitschaft zum Ertragen des Leides, noch das Wissen um die rechte Buße und das rechte Beten.[99]

Dies zeigt sich vor allem in der Form, in der das ‚kommunikative Format' des Gebets eingesetzt wird: Das Beten ist hier durch einen direktiven Charakter gekennzeichnet;[100] das Gebet hat den Charakter einer Erpressung. Sowinski macht deutlich, dass die nach der Mahnung des Engels

> noch entscheidender formulierte Forderung nach *guot* und die Drohung, solange im Gebet zu verharren, *unz daz er mînen willen tuot* (72) [...] nur noch als Vermessenheit betrachtet werden [kann], die die biblische Forderung nach Beharrlichkeit im Gebet (Luk. 18,1 ff. u. ö.) im Sinne des egoistischen Besitzstrebens korrumpiert.[101]

97 Die ökonomische Thematik der Erzählung betont auch Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 77 (Anm. 5).
98 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 139.
99 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker S. 139.
100 Grundlegende Ausführungen zum Verhältnis von Bitten und Beten finden sich bei Miedema: Abraham verhandelt mit Gott.
101 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 140 – 141.

Der Text überführt die Spannung zwischen der demütig-bittenden Hinwendung zu Gott, die etwa exemplarisch von der Witwe in *Der Richter und der Teufel* ausgeführt wird, aber auch ganz grundlegend die Praxis des Betens kennzeichnet und den erpresserischen Forderungen des Ehepaars in eine syntagmatische Logik: Auf der Handlungsebene erweist sich die Strategie der Figuren zunächst als wirksam. Der Engel gewährt dem Ehepaar nämlich drei Wünsche:

> dô sprach der himelische bote:
> „sît du dem oberesten gote
> niht gelouben wil noch mir,
> sô wil ich guotes geben dir
> noch mêre denne ein michel teil,
> daz du versuochest dîn heil.
> wirstu danne ein arm man,
> dâ bistu selbe schuldic an.
> habe drîer wünsche gewalt:
> swie dîne wünsche sint gestalt,
> die ersten drî die werdent wâr.
> soldestu leben tûsent jâr,
> du hâst mêre denne vil,
> ob daz guot mit dir wesen wil.“ (V. 73–86)

> Da sagte der himmlische Bote: „Weil du weder dem höchsten Gott, noch mir glauben willst, will ich dir sogar noch mehr als viel Besitz geben, damit du dein Heil versuchen kannst. Wenn du dann ein armer Mann wirst, hast du es selbst verschuldet. Du sollst über drei Wünsche bestimmen können. Wie auch immer sie lauten – die ersten drei Wünsche werden wahr. Selbst wenn du tausend Jahre leben solltest, wirst du mehr als genug besitzen, wenn der Besitz dir erhalten bleibt.“

Indem der Engel die Möglichkeit des Scheiterns betont, wird die zugrundeliegende Spannung nochmals eingespielt, doch nicht die Warnung, sondern die ‚herbeigebeteten‘ Wünsche sind für die Figuren und ihr ökonomisch ausgerichtetes Handeln von Bedeutung. Nachdem der Engel die Wünsche gewährt hat, bekundet der Ehemann gegenüber seiner Frau deshalb auch, das Ziel erreicht zu haben, sodass sie Gott nun *mit vride lân* (V. 94) könnten. Der Mann fordert seine Frau auf, gemeinsam mit ihm zu überlegen, wie man die Wünsche sinnvoll einsetzen könnte. Zunächst formuliert er zwei Vorschläge, wie die Wünsche zu Reichtum verhelfen könnten. Entweder wolle er sich einen Berg Goldes wünschen, der von einer hohen Mauer vor Zugriff von außen geschützt sei, oder er wolle sich eine Truhe wünschen, die sich stets aufs Neue mit Gold fülle, wenn er etwas entnehme. Diese durchaus rationalen und auf nachhaltigen Reichtum ausgerichteten Überlegungen scheinen den Erfolg zu untermauern. Sie stehen

allerdings im Kontrast zum tatsächlichen Einsatz der Wünsche im folgenden Handlungsverlauf:

Da auch ihr Beten dazu beigetragen habe, dass ihm die Wünsche gewährt worden seien, verlangt die Ehefrau von ihrem Mann, ihr einen Wunsch zu überlassen. Nachdem ihr dieses zugestanden wird, formuliert sie sogleich, was sie sich wünscht, und der Wunsch realisiert sich unmittelbar:

„nu wolde got", sprach si zehant,
„hæte ich daz beste gewant
iezuo an mînem lîbe,
daz an deheinem wîbe
in der werlt ie wart gesehen!"
als der wunsch was geschehen,
dô hâte si daz gewant an. (V. 127–133)

„Nun, so Gott will", sagte sie sofort, „werde ich das schönste Gewand an meinem Körper tragen, das jemals an irgendeiner Frau in der Welt gesehen wurde!" Sobald der Wunsch ausgesprochen war, hatte sie das Gewand an.

Die Wirkmacht des Wunsches ist sogar noch direkter als die der Verwünschung in *Der Richter und der Teufel*, die durch den Teufel zwar schnell, aber doch erst vollzogen wird, nachdem er verkündet hat, dass die Verwünschung diesmal wirklich von Herzen komme. Der Wunsch der Ehefrau ist dagegen wie ein Zauberspruch im höchsten Maße performativ, denn das Geäußerte wird im Moment des Aussprechens magisch, d. h. quasi automatisch Realität.[102] Gerade die magisch-performative Kraft des Sprechens, welche die Eheleute in Bezug auf das Gebet ausgenutzt haben, wird nun zum Problem: Der Mann reagiert erzürnt darauf, dass seine Frau ihren Wunsch in selbstsüchtiger und wenig nachhaltiger Weise vertut. Dies bewirkt einen komischen Effekt, da die Figur, die zuvor eine besonders selbstbezogenes Interesse am Reichtum zum Ausdruck gebracht hatte, nun zu christlicher Nächstenliebe mahnt.[103] Wichtiger aber noch ist, dass er sie in seinem Zorn für ihren dummen Wunsch verwünscht:

„dîn sêle ist iemer ungenesen,
daz du niemans vriunt gewesen bist.
daz wolde der heilige Krist,
sît du triuwen bist lære,
daz ez dir in dem bûche wære,
daz du gewandes würdest sat!"

102 Vgl. Haubrichs, Wolfgang: [Art.] Zauberspruch. In: RLW, Bd. 3, S. 874–877.
103 Vgl. eine andere Lesart bei Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 141–143.

daz wart wâr an der stat:
daz gewant was in dem wîbe.
daz hæte si in dem lîbe
vil nâch gezerret enzwei. (V. 140 – 149)

„Deine Seele ist für immer verdammt, weil du nicht aus Freundschaft gehandelt hast. Weil du voller Untreue bist, soll der heilige Christus veranlassen, dass das Gewand in deinem Bauch steckt, damit du es satthast!“ Dies wurde unverzüglich wahr: Das Gewand steckte in der Frau. Das hätte ihr beinah den Körper entzweigerissen.

Dieser zweite, in Form der Verwünschung geäußerte, Wunsch wirkt erneut sofort und erweist sich als noch größere Dummheit als der Wunsch der Frau, denn die Frau erfährt durch das Kleidungsstück im Leib große Schmerzen. Die Unersättlichkeit wird nicht nur in einem „grausame[n] Wortwitz“[104] aufgegriffen, sondern zu einem konkreten Problem, mit dem beide Eheleute bestraft werden: Die Frau erleidet körperliche Qualen. Der Mann wird in ökonomischer Hinsicht bestraft, denn er muss den verbliebenen Wunsch einsetzen, um seine Frau zu erlösen. Die Rettung erfolgt dabei nicht aus Mitgefühl, sondern wird durch äußere Zwänge motiviert: Ihre qualvollen Schreie bleiben nicht unbemerkt, und der Mann wird von den heraneilenden *vriunden* (V. 158) seiner Frau körperlich bedroht, damit er sie rettet.

Mit den Wünschen ist handlungslogisch und auch auf der Ebene der kommunikativen Logik eine geschickte Replik auf die ökonomische Unersättlichkeit verbunden. Das Beten bzw. Bitten wird von den Eheleuten als direktive Sprechhandlung ausgeführt, durch die Gott gewissermaßen gezwungen werden soll, ihnen *guot* zu gewähren. Anders als beim illokutionären Akt des Betens hat das Aussprechen des Wunsches einen direkten perlokutionären Effekt: Ähnlich wie beim Spenden der Sakramente durch einen Priester wird auch hier das Gesprochene unmittelbar Realität, weil es durch Gott legitimiert ist. Mit den Wünschen scheint die Überwindung der Armut für die Eheleute somit unmittelbar verfügbar zu sein. Die unmittelbare Wirksamkeit des Wünschens wird im Text u. a. dadurch akzentuiert, dass sogar die im Irrealis stehende Verwünschung der Frau durch den Mann (vgl. V. 144) Realität wird. Dass es in der Erzählung auf diese besondere Wirkmacht ankommt, legen die Überschriften in den Handschriften H und K durch das Kompositum *wünschgewalt* nahe: *ditz ist ein mære ze halten / von drîn wünschgewalten* (H) bzw. *ditz ist ein mære von drîn wünsch- / gewalten zuo einer lêre* (K).[105]

104 Coxon: *der werlde spot*, S. 102.
105 Ehrismann: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden, S. 266. Vgl. auch Günthart: Mären als Exempla, S. 116.

Allerdings macht die realitätserzeugende *wünschgewalt* bzw. die performative Kraft oder Macht der Wünsche, die sie automatisch wahr werden lässt, auch einen verantwortungsvollen und intelligenten Umgang mit ihnen notwendig, und daran mangelt es dem Ehepaar. Während die Dummheit im Text über die auf die Sprache übertragene ökonomische Logik der Verschwendung zur Darstellung gebracht wird, ist die Klugheit als implizite Opposition dem Motiv der drei Wünsche inhärent. Bereits FISCHER bemerkt, dass „die Gegenposition (Klugheit) [...] in diesem Fall gewissermaßen allein vom Publikum eingenommen“[106] werde. Daraus, dass die Rezipienten stets wissen, wie man die Wünsche besser einsetzen könnte als die Figuren auf der Handlungsebene, bezieht das Motiv der drei Wünsche, das im Typus des Witzes bis heute existiert, vielleicht sogar seine historische Beständigkeit.

In der Verwünschung zeigt sich die Schattenseite des verheißungsvollen Wunsches. Die daraus resultierenden Folgen werden vom Text zugespitzt. Am Ende ist das Ehepaar nicht einfach so arm wie zuvor, sondern der Mann zieht für die Ereignisse solchen Spott auf sich,[107] dass er aufgrund der Schande schließlich stirbt:

Si hâten beidiu missetân;
doch wart dem manne der schulde verjehen,
dem was ouch vaster misseschehen.
daz wart im wol vergolten:
er wart sô vil gescholten
und wart sô gar der werlde spot,
daz er unsern herren got
niht anders bat wan umbe den tôt.
sîn schande was ein grôziu nôt;
dô wart sîn unwerdekeit
vil volliclîche ein herzeleit:
sîn laster und sîn schande
vulden allen in dem lande
beide naht und tac ir ôren.
er wart vor allen tôren
mit den worten ungeschœnet
und wart sô gar gehœnet,
daz er vor leide verdarp
und durch daz leit vor leide starp. (V. 178–196)

Sie hatten beide falsch gehandelt, aber dem Mann wurde die Schuld gegeben. Dem erging es auch deutlich übler. Das wurde ihm gut vergolten: Er wurde so stark beschimpft und von

106 FISCHER: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 102 (Anm. 17).
107 Zum Aspekt des Spotts vgl. COXON: *der werlde spot*, S. 102–103 u. S. 105–106.

> aller Welt verspottet, dass er unseren Herrgott um nichts anderes bat als um den Tod. Seine Schande wurde zu einer großen Not. Da wurde aus seinem Ansehensverlust die allertiefste Betrübnis. Seine Schmach und Schande füllten überall im Land tags wie nachts die Ohren. Mehr als alle anderen Toren wurde er auf so ungeschönte Weise verhöhnt, sodass er elendig zugrunde ging und leidvoll ums Leben kam.

Die Pointe, dass dem Mann sein Schicksal vergolten wird, indem er Gott aus Verzweiflung um den Tod bittet und dieser tatsächlich eintritt,[108] erscheint drastisch. Doch damit verbindet sich kein Ausweis eines heillosen Weltverständnisses.[109] Die Erzählung führt vielmehr vor, so bringt es John Margetts treffend auf den Punkt, wie „*tumpheit* [...] die Seligkeit gefährdet“[110]. Dass Gott über Gebete instrumentalisierbar ist, ist für die Dummen, so stellt es diese Erzählung dar, nutzlos, denn eine Instrumentalisierung Gottes über das Sprechen ist möglich, erfordert aber Klugheit. Anders als in *Der Richter und der Teufel* wird hier weniger auf ethische Gehalte gezielt, sondern vielmehr auf den Bereich der Intelligenz. Zwar mangelt es wie dem Richter auch den Eheleuten an Demut, doch – so lässt sich auch der *werlde spot* (V. 183) verstehen, an dem der Mann letztlich stirbt – geht es im Text nicht nur um die Logik religiösen Sprechens: Über das ‚kommunikative Format‘ des Wunsches wird hier vielmehr die Rolle des Verstandes beim Handeln mit Sprache demonstriert. Weil das magische Sprechformat des Wunsches eine extreme Form von Wirksamkeit ermöglicht, sind seiner Perlokution keine Grenzen gesetzt. Entsprechend deutlich können die Folgen der Dummheit ausgemalt werden. Die Notwendigkeit, Worte in allen Belangen mit Verstand zu wählen bzw. die besondere Gefahr, die „intellektuelles Versagen“[111] in kommunikativen Zusammenhängen mit sich bringt, könnte kaum besser auf den Punkt gebracht werden als über dieses hier als auf magische Weise wirksam entworfene ‚Kommunikationsformat‘.

108 Zur Struktur der Erzählung vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 62–63.
109 Vgl. Haug: Schlechte Geschichten, S. 23.
110 Margetts: Die erzählende Kleindichtung, S. 328.
111 Sowinski: *Die drei Wünsche* des Stricker, S. 141.

5.2.3 *Der durstige Einsiedel* – Scheinheiligkeit I: Heilige Auratisierung durch religiöses Sprechen

Anders als die vorigen beiden Erzählungen kann *Der durstige Einsiedel*[112] nicht mit jenseitigem Personal aufwarten.[113] Durch deutliche Anlehnung an den Texttyp der Bekenner-Legende[114] erhält aber auch dieser Text ein religiöses Profil. Beim Blick auf das Handlungsgerüst zeigt sich allerdings deutlich, dass der *Durstige Einsiedel* das legendarische Schema der *conversio*, das er besonders nachdrücklich aufgreift, auf sehr spezifische Art umsetzt:

> In der Erzählung *Der durstige Einsiedel* wird die Verbindung von Transzendenz und List syntagmatisch entfaltet, indem der Trunkenbold nach seiner Konversion zum Eremiten die neu erworbene heilige Aura dazu nutzt, um weiter an Alkohol zu gelangen.[115]

Entsprechend handelt es sich hier nicht um eine Legende, sondern vielmehr um eine Legenden-Parodie.[116] Der Text greift dabei nicht nur auf wesentliche Elemente legendarischen Erzählens wie das topische Handlungsmuster des Rückzugs aus der Welt in die Einöde zurück, sondern auch auf legendarische Sprechformate bzw. auf Sprechformate, welche die Bekehrung begleiten und für den Identitätsentwurf eines Asketen kennzeichnend sind. So betont Karl-Heinz Schirmer, dass der Protagonist dieses Textes „bestimmte äußere Verhaltensweisen, Reden oder Gebaren echter Legendenheiliger annimmt, ohne deren inneren Sinneswandel mitzuvollziehen“[117]. Der Protagonist ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Scheinheiliger.[118] Dies zeigt sich in besonderem Maße auch an

---

112 Der Stricker: Der durstige Einsiedel. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ²1967 (Altdeutsche Textbibliothek), S. 143–155.

113 Zur strittigen Gattungseinordnung des Textes vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 90–91 (Anm. 14).

114 Zum Typus des heiligen Bekenners vgl. Dürig, Walter: [Art.] Bekenner (confessor). In: ³LThK, Bd. 2, S. 142. Vergleiche mit höfischen Legenden wie Schirmer sie vornimmt, erscheinen wenig sinnvoll. Vgl. Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 278–280.

115 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 97–98.

116 Vgl. Haubrichs, Wolfgang: Bekennen und Bekehren (confessio und conversio). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltenssemantik im zwölften Jahrhundert. In: Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von W. H./Eckart C. Lutz/Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2000 (Wolfram-Studien XVI), S. 121–156, hier S. 154–155 (Anm. 76). Vgl. den Hinweis auf die Parallelen zwischen diesem Text und einem Passional-Mirakel bei Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 177–178.

117 Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 278.

118 Auf die Scheinheiligkeit bzw. scheinbare Heiligkeit im *Durstigen Einsiedel* und in der *Martinsnacht* verweist Rappl, Stephanie: (Schein-)Heiligkeit in Mären des Strickers. *Die Martinsnacht*

seinen Worten, die über weite Teile der Erzählung für die Rezipienten als Lügen gekennzeichnet sind, aber innerhalb der Handlung dazu dienen, eine „heilige Aura“[119] zu erzeugen.

Der Text setzt damit ein, die Weltverhaftetheit seines Protagonisten darzustellen: Dieser trinkt und isst übermäßig viel und hat eine ganz und gar unstete Lebensführung. Er wird gleich zu Beginn als *luoderære* (V. 1), also als Lebemann, charakterisiert. Als er durch seinen maßlosen Lebenswandel sein gesamtes Vermögen aufgebraucht hat und sich die gewohnte Lebensführung nicht mehr leisten kann, zeigt er Reue. In volltrunkenem Zustand leistet er nachts vor seinen Freunden einen Eid. Er schwört, sein Leben radikal ändern und den Teufel zukünftig fliehen zu wollen, indem er sich am kommenden Morgen – nach einem offiziellen Abschied – für immer in den Wald zurückziehen werde. Der Trinker will Einsiedler werden. Seine Freunde mahnen an, dass ein solch weitreichender Entschluss, unter Alkoholeinfluss getroffen, besser nochmals überdacht und das Vorhaben in ausgeschlafenem und nüchternem Zustand am kommenden Morgen überprüft werden sollte, doch der Lebemann erzürnt sich darüber und bekundet, er wolle sich nicht länger vom Teufel davon abhalten lassen, sich zu Gott zu bekehren. Er betet während der ganzen Nacht und tut kein Auge zu und so, das betont die Erzählinstanz, bleibt *sîn trügenlichiu riuwe* (V. 53) auch am kommenden Morgen noch bewahrt:

> Dô quâmen sîne vriunde dar;
> die wolden werden gewar,
> waz nu sîn wille wære.
> „ich wil werden ein riusære
> vil gerne“, sprach er, „und iemer sîn.“
> dô sprâchen die vriunde sîn:
> „hie wil got wunder schaffen.“
> dô bâten si den pfaffen,
> daz er im ze volleiste
> von dem heiligen geiste
> ein messe sünge umbe daz,
> daz im gelünge deste baz.
> der pfaffe sanc; dô daz geschach,
> einen grôzen segen er dô sprach
> über den bekêrten man. (V. 57–71)

> Dann kamen seine Freunde dorthin. Die wollten herausfinden, was er nun wollte. „Ich will unbedingt ein Büßer werden“, sagte er, „und dies für immer bleiben.“ Darauf sagten seine

und *Der durstige Einsiedel*. In: *vindærinne wunderbærer mære*. Gedenkschrift für Ute Schwab. Hrsg. von Monika Schulz, Wien 2013 (Studia Medievalia Septentrionalia 24), S. 393–410.

119 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 98.

> Freunde: „Hier will Gott Wunder wirken.“ Sie baten also den Pfaffen, dass dieser für die Unterstützung durch den Heiligen Geist eine Messe singe, damit es ihm umso besser gelinge. Der Pfaffe sang die Messe. Als das geschehen war, da segnete er den bekehrten Mann ausgiebig.

Der Bekehrte nähert sich im Folgenden einem asketischen Lebensmodell an.[120] In der räumlichen Separation von der Gemeinschaft wird eine zentrale Bedingung für ein eremitisches Leben erfüllt. Der Bekehrte zieht in den Wald, und die äußeren Bedingungen einer neuen und religiösen Lebensform sind damit gegeben. Es scheint, als sei aus dem *luoderære*, indem er im Wald ankommt, ein *riusære* geworden, aus dem Trinker ein Asket. Die an Gott gerichteten Worte des Bekehrten bestätigen dies:

> „du hâst mich wol gewunnen“,
> sprach er, „lieber herre got.
> ich leiste gerne dîn gebot.“ (V. 100 – 102)

> „Du hast mich ganz für dich gewonnen“, sagte er, „lieber Herrgott, ich werde deine Gebote gerne befolgen.“

Im Gegensatz zu den geringen formalen Anforderungen, die – glaubt man dem Text – an eine *conversio* gestellt sind, sind die Herausforderungen eines Lebens als Asket ungleich größer.[121] Das wird explizit gemacht, indem erzählt wird, dass der Bekehrte zunächst eifrig betet und Gott lobt, aber nach zwanzig Wochen, als er vollkommen abgemagert ist, schließlich wankelmütig wird:

> Swie ez im diu trunkenheit geriet,
> daz er sich von den liuten schiet
> und die werlt hâte versprochen:
> ez was wol zweinzic wochen,
> daz er sîn niht wandel gerte.
> die wîle daz vleisch werte,
> daz er dâ an im truoc,
> dô was er kreftic genuoc;
> sîn muot was guot und ungeschart.
> dô aber des vleisches ende wart,

120 Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei Margetts, John: *Der durstige Einsiedler* des Strickers. Ein Deutungsversuch. In: Neuphilologische Mitteilungen 82 (1981), S. 122 – 136, hier S. 128 – 134.
121 Vgl. die grundlegenden Überlegungen zur Asketenheiligkeit bei Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘, Berlin, Boston 2017 (Hermaea 143), S. 7 – 15. Wailes betont die Relevanz der „Diskrepanz zwischen hohem Ideal und lächerlichem Fall“ (Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 85) in diesem Text.

dô gewan er solche unkraft,
daz er mit zwîvel wart behaft.
er begunde nâch wîn denken.
dô gie ez an ein wenken. (V. 103–116)

Sich von den Leuten entfernt und der Welt den Rücken gekehrt zu haben, wie es ihm die Trunkenheit geraten hatte, hielt er wohl zwanzig Wochen durch, ohne es zu bereuen. So lange er noch Fleisch am Körper hatte, war er dafür stark genug. Sein Wille war gut und ungebrochen. Als aber das Fleisch verschwunden war, büßte er so viel Kraft ein, dass er zu zweifeln begann. Er begann, an Wein zu denken. Damit begann das Zweifeln.

Er erhält regelmäßig Wasser, Brot und Erbsenmus von seinen Freunden bzw. Angehörigen, aber nicht den ersehnten Wein. Eine Lösung für dieses Problem findet sich kurze Zeit später: Nach weiteren zwölf Tagen kommt eine Frau zu dem Einsiedel, die gegen Bezahlung seine Dienste als Wahrsager in Anspruch nehmen will. Der Einsiedel lehnt das angebotene Geld ab und behauptet, er wolle ihr – so sei es Gottes Wille – ohne Entlohnung *wârsagen* (V. 138), wenn sie zum einen Stillschweigen darüber bewahre und zum anderen Wein mitbrächte, denn diesen wolle er segnen, sodass er dann darin ihre Zukunft erkennen könne. Die Frau kehrt daraufhin mit dem geforderten Wein zurück, und der Eremit nimmt ihr die Beichte ab. Bei der darauffolgenden Prophezeiung macht der Text für die Rezipienten den Listcharakter der Handlung sehr deutlich:

den wîn satzte er vür sich
und tet rehte dem gelich
mit der hant und mit dem munde
ein vil lange stunde,
sam er einen segen tæte
und got vil sêre bæte. (V. 185–190)

Den Wein stellte er vor sich hin und tat mit der Hand und dem Mund genauso, als ob er einen Segnung vollziehen und intensiv zu Gott beten würde.

Der Einsiedel stellt der Besucherin nicht nur ein Leben als *aller heiligen genôz* (V. 179) in Aussicht, sondern sagt ihr *êre unde heil* (V. 196) und *sælden* (V. 204) voraus und segnet sie. Die Verwendung des Weins als Medium der Prophezeiung verdeckt, dass sein Handeln nicht das eines Asketen, sondern das eines Süchtigen ist. Dass hier religiöses Sprechen nur vorgetäuscht wird, um an Wein zu kommen, wissen so nur die Rezipienten. Für diese treten Schein und Sein auseinander,[122] auf der Handlungsebene ergibt sich jedoch keine Irritation, denn durch die quasirituellen Handlungen beschwört der Protagonist überzeugend die Aura des Hei-

122 Vgl. Grubmüller: Schein und Sein.

ligen herauf. Besonders nachdrücklich wird dies, als der vermeintlich Heilige die Frau mit den Worten fortschickt, er müsse sich wieder seinem Gebet zuwenden. Tatsächlich wendet sich der Einsiedel auch an Gott, aber erst nachdem er – wie für die Rezipienten zu erwarten – innerhalb kürzester Zeit den Wein ausgetrunken hat:

„herre got“, sprach er zehant,
„sine suln niht verlorn sîn,
die gerne trinkent guoten wîn.
nu dienet man dir doch dâ mite.
du weist wol, ob ich in vermite,
sône möhte ich lenger niht genesen
und enmöhte ouch lenger hie niht wesen.
sît ich hie gerne belîben wil,
nu sende mir sîn alsô vil,
daz ich den lîp dâ mit gelabe
und ouch mîn êre alsô behabe,
daz ich hie stæte belîbe.“ (V. 216 – 227)

„Herrgott“, sagte er sogleich, „diejenigen, die gerne guten Wein trinken, sollen nicht verloren sein. Man dient dir doch eben damit. Du weißt sehr gut, wenn ich länger auf ihn verzichten würde, würde ich nicht länger leben und könnte auch nicht länger hier bleiben. Da ich hier gerne bleiben will, sende mir jetzt so viel Wein, dass ich mich daran laben und so auch mein Ansehen bewahren kann, damit ich hier bleiben kann.“

Über die Anspielung auf die liturgische Funktion des Weins wird eine Analogie zwischen der Trunksucht und dem asketischen Lebensmodell aufgemacht, das der Protagonist gewählt hat. Der unmöglich erscheinende Versuch des durstigen Einsiedels, Alkoholgenuss und Askese zu verbinden, scheint zunächst zu gelingen, denn die Frau berichtet einer Vertrauten begeistert von dem *einsidel in dem walde* (V. 257), den sie als *aller heiligesten man* (V. 255) anpreist und dessen Dienste sie sehr empfiehlt.[123] Daraufhin wird der Einsiedel erst von der zweiten Frau, nach und nach von allen Frauen der Umgebung und schließlich auch von den Männern aufgesucht, die ihm Wein mitbringen, auf dass er diesen segne und ihnen daraus die Zukunft voraussage.[124] Der Einsiedel tut dies und anders als im konsiliarischen Modus, in dem Handlungsempfehlungen für die Zukunft ausgesprochen werden, formuliert er dabei im Modus der Prophezeiung Gewissheiten:

123 Anders bei Margetts: *Der durstige Einsiedler* des Strickers, S. 127.

124 Zur Zukunftgerichtetheit des Prophezeiens vgl. grundlegend Weidner, Daniel/Stefan Willer: Fürsprechen und Vorwissen. Zum Zusammenhang von Prophetie und Prognostik. In: Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten. Hrsg. von D. W./S. W., München 2013, S. 9 – 19.

Er verheißt den Besuchern stets eine wundervolle Zukunft, wird deshalb zum beliebten Wallfahrtsziel, und die von Gott erbetene Weinversorgung scheint damit gesichert. Doch ebenso wie seine Reue erweisen sich auch die Prophezeiungen des Einsiedels als trügerisch. Nach einiger Zeit stellt sich bei den Besuchern des vermeintlich heiligen Mannes Verdruss darüber ein, dass sich die von ihm versprochene Gnade auch nicht in geringster Weise bemerkbar macht:

> daz begunden si alsô trîben,
> unz si der arbeit bedrôz
> dar umbe, daz sich hâres grôz
> diu genâde niender sehen liez,
> die er den liuten gehiez.
> dâ von zegie diu betevart,
> [...]. (V. 290 – 295)

> Das taten sie so lange, bis sie der Mühen überdrüssig wurden, weil sich nicht einmal eine Haaresbreite des Glücks, das er den Leuten versprochen hatte, blicken ließ. Deshalb löste sich die Wallfahrt auf.

Der formale Charakter des religiösen Sprechens, der dem Protagonisten zunächst dabei geholfen hat, eine heilige Aura zu produzieren, ist nun nicht mehr ausreichend, denn seine Anhänger erwarten von ihm zutreffende Prophezeiungen. Die auf zukünftiges Geschehen ausgerichtete Struktur des Prophezeiens gibt dem Einsiedel zwar einen gewissen Aufschub, doch irgendwann wird deutlich, dass sich das von ihm Vorhergesagte nicht erfüllt.[125] Der konstative Anspruch der Voraussagen wird verfehlt und die Verheißungen erweisen sich als trügerisch.[126] Die Verehrer bleiben deshalb aus. Während für einen echten Asketen das Ausbleiben von Verehrern aufgrund des Ideals eines Lebens außerhalb menschlicher Gemeinschaften sogar erstrebenswert wäre, wird es für den Scheinheiligen zum Problem, denn für ihn ist das Leben als Eremit nur noch ein Mittel, um seinen Alkoholismus zu befriedigen. Sein Eremitendasein ist weder auf Gott, noch auf die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen oder ganz profan darauf gerichtet, einem Leben in wirtschaftlicher Not und dem damit einhergehenden Ehrverlust zu entkommen, sondern allein durch die Sucht geprägt. Entsprechend handelt er, um an Alkohol zu gelangen: In das asketische Lebensmodell, das jenseits ökonomischer Logiken angesiedelt ist und eine Möglichkeit bietet, diesen

125 Zum Problem falscher Propheten vgl. Tuczay, Christa A.: Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei, Berlin, Boston 2012, S. 62 – 63.

126 Grundlegendes zur Verheißung erläutern aus Sicht der Sprechakttheorie Schmidt/Woltersdorff: Drohung und Verheißung. Vgl. auch Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 183.

zu entkommen, führt der Scheinheilige hier unter der Hand eine ökonomische Dimension ein. Seine Prophezeiungen sind im Sinne eines Tauschgeschäfts funktionalisiert. Die Zeitstruktur des Verheißens trägt dazu bei, dass dies zunächst gelingt.[127]

Doch trotz der Ausrichtung auf ein zukünftiges Geschehen, scheitern die Prophezeiungen letztlich, weil seine Voraussagen nie zutreffen. Das bedeutet für den Einsiedel nicht einfach das Ausbleiben von Anhängern, sondern das Ausbleiben des Weins. Das Scheitern der Prophezeiungen impliziert hier nicht das unmittelbare Scheitern der asketischen Lebensform, sondern sorgt, weil es die ökonomische Logik unterwandert, strukturell sogar für eine Annäherung an das asketische Ideal: Ohne Verehrer und Wein scheint der falsche Asket nun dazu gezwungen, ein richtiger zu werden. Doch er entzieht sich der Situation, indem er beschließt, die Einöde zu verlassen, um den Menschen und damit auch dem Wein näher zu kommen. Anders als das Legendenschema impliziert, kann der durstige Einsiedel seine Vergangenheit mit der *conversio* nicht für immer ablegen, sondern diese korrumpiert die neue Identität. So vollzieht er räumlich die Umkehr der Umkehr. Dass er sich wieder der Gemeinschaft annähert, sorgt entsprechend für Irritationen:

> die im dar brâhten daz brôt,
> die vrâgeten in, durch welche nôt
> er dort hæte gerûmet.
> er sprach: „dâ wâren si versûmet,
> die ich ze gote sol bekêren
> und rehtez leben lêren;
> den wil ich kürzen den ganc;
> nu was der dâ hin ze lanc.
> sît ich ein lêrære bin,
> ez wære gote ein grôz gewin,
> daz ich bî den liuten wære.
> ein ieslich lêrære
> der ist den liuten nütze bî.“ (V. 313 – 325)

> Diejenigen, die ihm das Brot dorthin brachten, fragten ihn, aufgrund welcher Not er von dort weggegangen wäre. Er sagte: „Diejenigen, die ich zu Gott bekehren und denen ich das richtige Leben lehren soll, sind dort ausgeblieben. Ich will den Weg für sie kürzer machen, denn dorthin war es zu weit. Weil ich ein Lehrer bin, wäre es für Gott ein großer Gewinn, wenn ich bei den Leuten wäre. Ein jeglicher Lehrer ist den Leuten von Nutzen, wenn er in ihrer Nähe ist.“

127 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 223 (Anm. 198).

Der Einsiedel gibt seine Annäherung an die Welt als uneigennütziges Handeln aus, denn um als *lêræræ* (V. 321 u. V. 324) zu wirken, sei Kontakt mit Menschen erforderlich. Als *intercessor* ist es für einen Heiligen nicht ungewöhnlich, Kontakt zu Menschen zu haben, doch die scheinheilig begründete Strategie geht hier nicht auf: Der selbsternannte Lehrer findet keine Schüler und erhält damit auch keinen Wein mehr. Er nähert sich dem dörflichen Siedlungsraum weiter an und zieht damit nur den Ärger der Leute auf sich, denn mit der Aufgabe eines Lebens in der Isolation unterläuft er ein wesentliches Merkmal für asketische Heiligkeit, die Abgeschiedenheit von der Welt. Je näher er räumlich der Gemeinschaft von Menschen rückt, desto unglaubwürdiger wird sein Sprechen, desto weniger Zulauf erhält er und desto weniger wird er für einen Heiligen gehalten. In der Stadt, die er schließlich aufsucht, wird er zunächst noch in die Häuser gebeten. Doch er und seine Lehre werden auch hier durchschaut. Allein in den Kneipen findet sein *predigen* (V. 366) schließlich noch Anklang. Die Betrunkenen beichten ihm ihre Sünden und geben ihm Wein. Aber auch dies hat keinen Bestand,[128] denn kurze Zeit später, so endet die Erzählung, verliert der zum Trinker rekonvertierte Einsiedel seine *werdikeit* (V. 385) und wird zum *tôren* (V. 386). Dass der Einsiedel als Tor endet, nähert ihn dem Typus des Eremiten, dessen Aura er sich ironischerweise nicht dauerhaft zuzulegen vermochte, an, denn für Tor wie Eremit ist der Ausschluss aus menschlichen Gemeinschaften kennzeichnend. Doch es gibt einen entscheidenden Unterschied: Die Asketenidentität ist gewählt und würdevoll, die des Toren hingegen unfreiwillig und würdelos.[129]

Der Ausgang der Erzählung ließe sich im Sinne einer Problematisierung des Missbrauchs religiösen Sprechens für taktische Zwecke deuten. Dafür würde auch sprechen, dass der Text über die doppelte *conversio* die für ein asketisches Lebensmodell grundlegende Spannung zwischen Rückzug aus der Welt und gleichzeitigem Angewiesensein auf diese akzentuiert. In Bezug auf das Sprechen, das hier ein doppeltes Gesicht hat, insofern es die Aura des Heiligen erzeugt und zugleich für die weltlichen Bedürfnisse in Form von Wein sorgt, wird diese Spannung verdichtet. Dabei scheint ein Wissen um die spezifischen Schwierigkeiten einer asketischen Lebensform auf. Diese auf Dauer zu stellen, wird als Problem markiert, indem nicht das Moment der *conversio*, sondern das Leben danach in den Fokus rückt. Die Überführung prophetischen Sprechens in eine narrativ-syntagmatische Logik macht deutlich, dass die taktische Verwendung religiöser Sprechformate an Grenzen stoßen kann: Die Prophezeiung kann nur vorübergehend instrumentalisiert werden.

128 Vgl. Agricola: Die Prudentia als Anliegen, S. 299.
129 Vgl. Waltenberger: Situation und Sinn, S. 306.

Die Erzählung deutet aber darüber hinaus an, dass religiöse Lebensentwürfe rhetorisch hergestellt werden können, dass ein asketisches Leben auch gelingen kann, wenn die *conversio* nur eine äußerliche ist. Der durstige Einsiedel scheitert nicht an der fehlenden inneren Haltung, sondern vielmehr daran, dass er die äußere Form eines asketischen Lebens aufgrund seines Alkoholismus nicht aufrechterhalten kann. So ist das Problem nicht einfach, dass seine Prophezeiungen falsch sind oder er den Bezug seiner Worte zur Transzendenz vortäuscht, sondern dass er sie als Ware einsetzt und einer ökonomischen Logik folgend den räumlichen Rückzug aufgibt. Während die falschen Prophezeiungen ihn zwar als falschen Heiligen kenntlich machen, führen sie zugleich zu einer Verstärkung der Isolation von der Welt und stärken so eine formale Voraussetzung für die Askese. Das Scheitern der religiösen Sprechakte gefährdet die gewählte Lebensform somit nicht unmittelbar. Diese wird erst mit der Aufgabe des räumlichen Rückzugs unmöglich. Wie das Ehepaar in den *Drei Wünschen* durch die Dummheit behindert wird, steht dem Einsiedel der Alkoholismus im Wege, um die Möglichkeiten zu nutzen, die sich u. a. durch die religiösen Sprechformate für ihn eröffnen. Die letztlich scheiternde Askese ändert allerdings nichts daran, dass hier die rein äußerliche Machbarkeit eines Lebens als Asket deutlich wird. Dieser Lebensentwurf ist, so wird gezeigt, auch jenseits eines Transzendenzbezugs verfügbar. So wird deutlich, dass religiöse Sprechformate – und sei es auch nur für einige Zeit – aufgrund ihres formal-rituellen Status glaubwürdig erscheinen können, auch wenn sie nur zum Schein genutzt werden.[130]

Anders als in den vorigen beiden Erzählungen, die durch das jenseitige Personal einen deutlichen Transzendenzbezug aufweisen, wird im *Durstigen Einsiedel* durch die Dimension der Täuschung eine radikal immanente Perspektive auf religiöses Sprechen eingenommen. Obwohl die Täuschung scheitert, wird religiöses Sprechen dabei dennoch als taktisches Instrument perspektiviert,[131] mit dessen Hilfe es – auch unabhängig von einer inneren *conversio* und selbst bei offenkundiger Wirkungslosigkeit religiöser Sprechweisen – gelingen kann, ein geistliches Lebensmodell anzunehmen.

130 Vgl. Margetts: *Der durstige Einsiedler* des Strickers, S. 136.
131 Vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 98.

5.2.4 *Die Martinsnacht* – Scheinheiligkeit II: Die visionäre *kündikeit* eines Betrügers

Anders als in der Erzählung vom *Durstigen Einsiedel*, in der sich Udo FRIEDRICH zufolge die „Verbindung von Transzendenz und List syntagmatisch entfaltet“[132], wird sie in der *Martinsnacht*[133]

> paradigmatisch inszeniert, indem ein ertappter Dieb sich gegenüber einem betrunkenen Bauern als Epiphanie des Heiligen Martin ausgibt und dadurch doch noch zum Erfolg kommt. Transzendenz wird in der Immanenz taktisch verfügbar, ohne notwendig sanktioniert zu werden.[134]

Die Handlung ist rund um den agrarisch-karnevalesken Brauch der Martinsnacht angesiedelt:

Aus einer Gruppe von Dieben wagt sich nur einer in den Kuhstall eines Bauern, der zusammen mit seinem Gesinde in der Martinsnacht munter dem Alkohol zuspricht.[135] Als die Hofhunde den Eindringling bemerken und anschlagen, greift der Bauer ein Licht und geht in den Stall, um nach seinen Tieren zu sehen. Der Dieb scheint in der Falle zu sitzen, doch bevor er entdeckt wird, reagiert er geistesgegenwärtig. Er zieht seine Kleidung aus und beginnt mit einem Schauspiel für den eintretenden Bauern:

> Dô vernam der wirt disen schal
> und gie mit einem liehte dar
> und wart des diebes gewar.
> dô des der diep wart innen,
> daz er niht mohte entrinnen,
> dô gewan er grôze ungehabe
> und zugte sîn gewant abe,
> daz in der wirt nacket vant,
> und tet mit sîner zeswen hant
> über den wirt und über sîniu kint
> und über ieslichez sîn rint
> daz kriuze mêr denne zehen stunt.
> dar zuo ruorte er den munt
> rehte als er spræche einen segen. (V. 28 – 41)

---

132 FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 97 – 98.

133 Der Stricker: Die Martinsnacht. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns FISCHER, Tübingen [2]1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 131 – 142.

134 FRIEDRICH: Topik und Rhetorik, S. 98.

135 Zum Martinsfest und -brauch im Mittelalter vgl. KRASS, Andreas: Eine unheilige Liturgie. Karnevaleske Poetik im Martinslied des Mönchs von Salzburg. In: PBB 121 (1999), S. 75 – 102.

> Als der Wirt den Lärm hörte, ging er mit einem Licht dorthin und entdeckte den Dieb. Als der Dieb bemerkte, dass er nicht entkommen konnte, da zog er sich ganz ungestüm seine Kleider aus, sodass der Wirt ihn nackt vorfand. Und mit seiner rechten Hand schlug er mehr als zehnmal über den Wirt, seine Kinder und alle seine Rinder das Kreuzeszeichen. Dazu bewegte er den Mund, als ob er einen Segen spräche.

Die Entblößung des Diebs ist von der Forschung bereits in Zusammenhang mit der naheliegenden hagiographischen Tradition des heiligen Martin gebracht worden.[136] Dass hier aus der Hälfte des Mantels eine komplette Entblößung wird, trägt zur großen Komik dieser Erzählung bei, doch darüber hinaus ist die Nacktheit, so hat Andrea Schallenberg bemerkt, „für den Fortgang der Handlung weitgehend unerheblich"[137]. Wichtiger sind die Segenshandlungen und die geschickte Lügenrede,[138] durch die es der Betrüger im Folgenden vermag, „sich die Aura des Heiligen zu verleihen"[139] und seine wahren Absichten zu verdecken:

> dô wincte im der diep dar.
> der wirt gienc hin nâher baz.
> dô sprach der diep: „sihestu daz,
> wie ich dîn guot gesegenet hân?
> ich wil dich niht verliesen lân.
> ich bin ez, sande Martîn,
> und wil dir gelden dînen wîn,
> den du getrunken hâst durch mich.
> [...]
> ez wâren diebe herkomen
> und wolden dir hân genomen
> dîniu rinder und dîn ander guot.
> durch daz hân ich mich hergemuot,
> daz ich dîn guot unde dich
> behüeten wil (daz lâze an mich);
> des wil ich vlîziclîche pflegen." (V. 46 – 63)

> Der Dieb winkte ihn heran. Der Wirt näherte sich ihm. Da sagte der Dieb: „Siehst du das, wie ich deinen Besitz gesegnet habe? Ich will dir nichts wegnehmen. Ich bin es, Sankt Martin, und ich will dir den Wein, den du mir zu Ehren getrunken hast, vergelten. [...] Hier waren

136 Vgl. Beine: Der Wolf in der Kutte, S. 299; Shockey, Gary C.: *Vrümecheit unt Spil*. Symbols of Iconoclastic ‚moraliteit' in Stricker's ‚Die Martinsnacht' and ‚Die eingemauerte Frau'. In: Intertextuality, Reception, and Performance. Interpretations and texts of medieval German literature. Hrsg. von Sibylle Jefferis, Göppingen 2010 (Göppinger Arbeiten zur Gemanistik 758), S. 49 – 61, hier S. 50 – 52; und Waltenberger: Situation und Sinn, S. 307 (Anm. 44).
137 Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 115.
138 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 58.
139 Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 114.

> Diebe eingedrungen, die dir deine Rinder und anderen Besitz haben nehmen wollen. Deshalb habe ich mich hierher begeben, damit ich deinen Besitz und dich behüte – überlass' das mir. Darum will ich mich eifrig bemühen."

Die Worte des Diebs zeigen die gewünschte Wirkung: Der Bauer glaubt tatsächlich, den heiligen Martin zu sehen (vgl. V. 74–75). Für die Glaubwürdigkeit der Lüge spielt das Geschick des Diebs, die Rede den Umständen anzupassen und eine Geschichte zu erfinden, die den Kontext einbezieht, eine zentrale Rolle: Sein Erscheinen wird von ihm „als Dank dafür, daß man ihn, den hl. Martin, an seinem Festtag so prächtig gefeiert habe"[140], dargestellt. Besonders interessant ist dabei, dass die *Martinsnacht* in den Handschriften A und H direkt auf den *Klugen Knecht* folgt,[141] in dem ebenfalls das Erzählen einer den Umständen angepassten Geschichte als besondere *kündikeit* hervorgehoben wird. Wie der Knecht agiert auch der Dieb als Erzähler und zeigt besonderes sprachliches Geschick. Er greift dabei aber anders als der Knecht nicht auf das narrative Modell der Fabel zurück, sondern nutzt eines, das aufgrund der Anbindung an das gerade stattfindende Heiligenfest eine besondere Geltung und Plausibilität erhält; er wählt das Modell der Vision.[142] Anders als der Scheinheilige im *Durstigen Einsiedel* verzichtet der Dieb auf das Element der *conversio*, mit dem die Heiligkeit erst noch hergestellt werden muss, denn er gibt sich selbst als ein bereits kanonisierter Heiliger aus. Der Dieb muss dadurch die Aura eines Heiligen nicht über eine längere Zeit glaubhaft machen, sondern kann sie ganz akut erzeugen. Ihn unterstützt der momenthafte Charakter der Vision, in dem sich der Heilige plötzlich offenbart. Um den Visionscharakter zu erzeugen, nutzt der Dieb nicht nur das Medium der Sprache, sondern produziert in regelrecht theatraler Form eine Erscheinung: Die nackte Körperlichkeit, die Gestik, ja selbst das schummrige Licht, das der Bauer in den Stall mitbringt, tragen dazu bei, dass er dem Bauern als Heiliger erscheinen kann. Hedda Ragotzkys Interpretation dieser Inszenierung als „schlaue Stegreifkomödie"[143] ist deshalb zutreffend. Die Komik ist dabei zwar auf die Rezeptionsebene beschränkt, sie macht aber deutlich, „wie die Volksfrömmigkeit das geistliche Konzept vom heiligen Martin in sein Gegenteil verkehrte, indem sie dem Asketen den Appell zur Völlerei unterstellte"[144]. Völlerei bzw. Trunkenheit ist auf der Handlungsebene von zentraler Bedeutung, denn sie macht den Bauern leichtgläubig und wird vom Dieb *kündic* genutzt, um den Fortgang der Handlung

140 Haug: Schlechte Geschichten, S. 15.
141 Vgl. Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 102.
142 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 114.
143 Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 134 (Anm. 65).
144 Krass: Eine unheilige Liturgie, S. 78.

zu choreographieren. Wie der durstige Einsiedel, der seinen Alkoholismus mit der liturgischen Funktion des Weins begründet, betont auch der Dieb in der *Martinsnacht* den Zusammenhang zwischen Weingenuss und ritueller Feier. Anders als dem Trinker gelingt es dem Dieb tatsächlich, diesen Zusammenhang im Modus der Vision produktiv zu wenden, indem er den Bauern glauben macht, mit dem Weintrinken, ihm, dem heiligen Martin, Ehre zu erweisen. Der Dieb ermuntert den Bauern erfolgreich, seine Angehörigen und sein Gesinde dazu zu veranlassen, noch mehr Alkohol zu trinken. Für die Visionsaufführung des Diebs ist das Sprechen nur ein Bestandteil neben anderen, aber für das Gelingen der List sind die umfangreichen Reden, zu denen der betrunkene Bauer dadurch veranlasst wird, von entscheidender Bedeutung. Die inszenierte Vision ist geradezu darauf angelegt, dass der Visionär sich bemüßigt fühlt, dem ihm vermeintlich erschienenen heiligen Martin nun ganz besonders zu huldigen, indem er sein Umfeld zu weiterem Weingenuss animiert. So schwingt der Bauer, als er beruhigt aus dem Stall zum Fest zurückkehrt, ausufernde Reden, die an die Zechrede des Trinkers im *Unbelehrbaren Zecher* erinnern.[145] Wie in diesem Text wird auch in der *Martinsnacht* eine Lobeshymne auf den Alkoholkonsum angestimmt. Während sich der unbelehrbare Zecher allerdings einer höfischen Minnetopik bedient, wobei der Wein an die Stelle der Dame rückt, sind die lobenden Worte des Bauern in der *Martinsnacht* ganz auf den Heiligen ausgerichtet: Hier rückt das Trinken an die Stelle des Betens.[146] Das Weintrinken wird als religiöse Verehrungspraxis ausgegeben, nicht der Wein, sondern der Heilige wird gelobt. Anders als beim Zecher, dessen Gegenüber die Worte des Alkoholikers ablehnt, erweisen sich die euphorischen Aufforderungen des Bauern zum Alkoholkonsum als erfolgreich:

> er sprach: „trinket vaste, liebiu kint!
> ez ist rehte allez ein wint,
> swaz hie trinkens ist geschehen.
> man sol noch solchez trinken sehen,
> daz wol mit êren müge sîn.
> wol dir, herre sande Martîn!
> wer möhte dir gelîchen?
> sie müezen dir alle entwîchen,
> die dâ ze himelrîche sint.
> hebet ûf den becher, liebiu kint,
> und schenket in des kalden!
> sande Martîn müeze sîn walden,
> daz wir hînte getrinken sô,

145 Vgl. Göttert: Theologie und Rhetorik, S. 298; und Ragotzky: Die Klugheit der Praxis, S. 58–59.
146 Vgl. Rappl: (Schein-)Heiligkeit, S. 399.

daz sîn die sêle werden vrô.
trinket vaste über maht!“
[...]
sus tranc er und die sîne
dem guoten sande Martîne
ze lobe und ze minnen,
unz si quâmen von den sinnen
und deheiner witze pflâgen
und enwessen, wâ si lâgen. (V. 145 – 170)

Er sagte: „Trinkt beständig, liebe Kinder! Was hier bislang getrunken wurde, ist nichts. Man soll nun ein anständiges Gelage zu sehen bekommen. Auf dich, heiliger Herr Martin! Wer könnte dir gleichen? Alle im Himmelreich müssen vor dir weichen. Erhebt die Becher, liebe Kinder, und schenkt Euch vom Kalten ein! Sankt Martin sorge dafür, dass wir heute so viel trinken, dass seine Seele froh werde. Trinkt übermäßig!“ [...] Auf diese Weise tranken er und die Seinen, um den guten Sankt Martin zu loben und aus Liebe zu ihm, bis sie ohnmächtig wurden und keinen Verstand mehr besaßen und nicht mehr wussten, wo sie lagen.

Die Aufforderungen zum gemeinschaftlichen Minnetrinken[147] zeigen im Kontext des Festgeschehens erwartungsgemäß Wirkung, die Feier wird zum Besäufnis: Der Bauer, seine Familie und seine Untergebenen betrinken sich bis zur Besinnungslosigkeit (vgl. V. 142 – 144). Genau dies ermöglicht es dem Betrüger, den geplanten Diebstahl ganz ungestört durchzuführen und die Kühe aus dem Stall zu führen. Erst am kommenden Morgen entdeckt der Bauer seinen leeren Kuhstall:

er begunde vaste weinen;
alsô tâten elliu sîniu kint.
dô sprach sîn wîp, er wære ein rint
an allen den witzen sînen,
daz er sande Martînen
mit sînen ougen wânde sehen.
des was im schade und schande geschehen,
doch klagete er michel vaster
den schaden denne daz laster. (V. 190 – 198)

Er begann heftig zu weinen. Ebenso handelten alle seine Kinder. Seine Frau sagte daraufhin, er sei ebenso dumm wie ein Rind, dass er geglaubt habe, Sankt Martin mit eigenen Augen zu sehen. Davon war ihm Schaden entstanden und Schande geschehen, doch er beklagte stärker den Schaden als die Schmach.

Die buchstäblich scheinheilige List des explizit als *kündic* (V. 22) beschriebenen Diebs in der *Martinsnacht*[148] gelingt, und der Text variiert damit den thematischen

147 Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 114 (Anm. 225).
148 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 134 (Anm. 65); und Böhm: Der Stricker, S. 73.

Zusammenhang von Scheinheiligkeit und Alkohokonsum, der auch den *Durstigen Einsiedel* kennzeichnet. Beide Texte sind in der Handschrift H überliefert, wobei sie zusammen mit dem *Unbelehrbaren Zecher* eine Textreihe von Trinker-Erzählungen bilden.[149] Ähnlich wie im *Durstigen Einsiedel*, dem Text, der am Ende dieser Textreihe steht, wird auch in der *Martinsnacht*, dem Text, der diese Textreihe eröffnet, der „Realitäts- und Ehrverlust"[150] deutlich, der mit Alkoholkonsum einhergehen kann. In beiden Texten wird zudem deutlich, dass religiöse Sprechformate eingesetzt werden können, um einen Transzendenzbezug vorzutäuschen. Während dies im *Durstigen Einsiedel* letztlich am Alkoholismus des Protagonisten selbst scheitert, gelingt es in der *Martinsnacht* gerade aufgrund der weinseligen Leichtgläubigkeit des Betrogenen. Gegenüber dem Alkoholiker, der als Eremit scheitert, bewirkt der Alkoholkonsum beim Bauern zwar nur einen „momentanen Erkenntnisdefekt"[151], aber die Folge der durchzechten Nacht sind Schande und Schaden.[152] Der Bauer wird, so betont Andreas Krass, „als Trottel entlarvt, der für seine Naivität bitter büßen muß"[153]. Der Betrug, durch den der Dieb den Betrunkenen in schwankhafter Manier überlistet,[154] wird im Epimythion als Warnung vor betrügerischen Dieben aufgegriffen:[155]

> Dâ mane ich mîne vriunde bî:
> swie guot des diebes rede sî
> und sîn geheize dar zuo,
> daz man im doch sîn reht tuo
> und in vür einen diep habe.
> er muoz die liute rihten abe
> mit sînen witzen, swâ er mac.
> er werte niht einen halben tac,
> jæhe er selbe, er wære ein diep.
> [...]
> man sol in vür getriuwen man
> durch sîniu wort niht hân,
> ern lâze diu werc dar nâch gân,
> ern triuget nieman sô vil
> sô den, der im getrûwen wil. (V. 199 – 214)

149 Vgl. Waltenberger: Situation und Sinn, S. 306. Zur Überlieferung des Textes vgl. Günthart: Mären als Exempla, S. 117.
150 Waltenberger: Situation und Sinn, S. 306.
151 Rappl: (Schein-)Heiligkeit, S. 399.
152 Vgl. Coxon: *der werlde spot*, S. 109 (Anm. 23).
153 Krass: Eine unheilige Liturgie, S. 78.
154 Vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 63.
155 Vgl. Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 121.

> Hiermit warne ich meine Freunde: Wie gut die Rede des Diebs und sein Versprechen auch sein mögen, soll man ihn doch rechtmäßig wie einen Dieb behandeln. Wenn er kann, dann beeinflusst er die Leute mit seinem Verstand. Er würde nicht einen halben Tag durchhalten, wenn er selber zugäbe, ein Dieb zu sein. [...] Man soll einen Menschen aufgrund seiner Worte nicht für vertrauenswürdig halten, wenn er keine entsprechenden Taten folgen lässt. Dieser betrügt keinen so sehr wie einen, der ihm glaubt.

Ragotzky weist auf eine Kluft zwischen diesem Epimythion und der Erzählung hin:

> Diese Warnung, nicht leichtfertig auf die Täuschungsmanöver eines Diebs hereinzufallen, kann durchaus auf die erzählte Geschichte bezogen werden, hat mit deren zuvor angedeutetem literarischen Witz jedoch nichts mehr zu tun.[156]

Mit Blick auf den Zusammenhang von *triegen* und *triuwen* (vgl. V. 213–214), also zwischen ‚betrügen' und ‚glauben', der am Ende des Epimythions aufscheint, bietet es sich allerdings an, durchaus einen engen Bezug zwischen dem Inhalt der Erzählung und ihrem Fazit zu sehen: Glaubensgewissheit, so lässt sich das Epimythion gerade in Bezug auf die kritische Haltung gegenüber volksfrömmiger Heiligenverehrung, die der Erzählung bereits attestiert worden ist,[157] verstehen, sollte nicht in Leichtgläubigkeit umschlagen. Anders als im Fall des *Durstigen Einsiedels*, der sich zunächst selbst und dann erst andere bezüglich seiner heiligen Identität täuscht, ist Heiligkeit in der *Martinsnacht* radikal funktionalistisch dargestellt und scheint universal verfügbar und einsetzbar bzw. instrumentalisierbar – als Begründung für ein Besäufnis ebenso wie als Diebeslist. Mit dieser Scheinheiligenerzählung verfolgt der Stricker aber dennoch kein „Profanieren heiliger Gegenstände"[158], sondern zeigt eher, dass Profanierung ein Vorgang ist, der sich im Zuge von Frömmigkeitspraktiken automatisch ergibt: Die Ausgestaltung religiöser Feste außerhalb des Kirchenraums greift auf das Profane aus und dieses wird umgekehrt mit dem Kult amalgamiert. Dies nicht wahrhaben bzw. damit nicht rechnen zu wollen, so bringt die Erzählung auf den Punkt, macht einen zum verblendeten Bauern – selbst wenn man sich für einen Visionär hält. Das Vertrauen in ein menschliches Gegenüber und der Glaube an eine transzendente Instanz werden in der Figur des Diebs, der sich als Heiliger ausgibt, überblendet. Dass dieser die Täuschung ausgerechnet mittels einer Vision erzeugen kann, deren Funktion aus theologischer Perspektive darin besteht, Ein-

156 Ragotzky: Die Klugheit der Praxis, S. 59.
157 Vgl. Wailes: Studien zur Kleindichtung des Stricker, S. 234; und Krass: Eine unheilige Liturgie, S. 78.
158 Scheuer: Schwankende Formen, S. 738.

blicke in religiöse Wahrheit zu geben, ist eine besondere Pointe der Handlung. Über sie wird auf der Handlungsebene eine enge Verbindungen zwischen weltlichem Betrug und religiösem Glauben aufgemacht, die auch für das Verständnis des Epimythions von Bedeutung ist: Wie vor der manipulativen *rede* (V. 200) von Dieben muss man sich, so wird dabei deutlich, auch vor manipulativ gebrauchten Reden im Namen des Heiligen in Acht nehmen. Der naive Glaube an Worte wird – unabhängig davon, ob sie einen Bezug zur Transzendenz aufweisen oder nicht – problematisiert. Zwar wird das Verhalten des Diebs nicht sanktioniert,[159] aber im Epimythion wird davor gewarnt, sich täuschen zu lassen. Mit dem manipulativen Gebrauch durch Sprache, so zeigt der Text, ist in jedem Fall zu rechnen und dabei, so wird hier deutlich, spielt es keine Rolle, ob sie in einem religiösen Bezugssystem verortet ist oder nicht.[160]

5.2.5 *Der begrabene Ehemann* – Die deklarative Kraft des Pfaffen: Vom ehelichen Eidschwur zum rituellen Exorzismus

In der Figur des Pfaffen verdichtet sich im *Begrabenen Ehemann*[161] – wie in einigen Stricker-Texten – die charakteristische Engführung von besonderer Geltung und listig-taktischer Verwendung religiösen Sprechens. In dieser Erzählung, welche die weitverbreitete Stofftradition vom „Toren, der sich seinen eigenen Tod einreden lässt“[162], aufgreift, wird religiöses Sprechen allerdings erst in der zweiten Hälfte relevant. Die „listige Täuschung“[163] des Mannes durch seine Frau wird mithilfe des Pfaffen, der ihr Liebhaber ist, umgesetzt:[164] Der Frau gelingt es, ihrem Ehemann einzureden, er sei tot. Der Pfaffe sorgt qua Amt schließlich dafür, dass der Ehemann im Beisein der Gemeinde lebendig begraben werden kann. Der Erfolg der Ehefrau und des Pfaffen sind an ihre jeweilige Deutungshoheit über die Situation gebunden. Während die Frau diese erst herstellen muss, um ihren Mann

159 Vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 98.

160 Vgl. zum Aspekt des *wâns* Waltenberger: Situation und Sinn, S. 306 – 307. Eichenberger verortet den Text wie auch *Die drei Wünsche* im „Übergangsbereich zwischen geistlich und weltlich“ (Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 196) und akzentuiert, dass nicht Einfalt, sondern Trunksucht problematisiert würde. Vgl. Eichenberger: Geistliches Erzählen, S. 64.

161 Der Stricker: Der begrabene Ehemann. In: Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen ²1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53), S. 28 – 36.

162 Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 39.

163 Waltenberger: Situation und Sinn, S. 298.

164 Vgl. Tanner: Sex, Sünde, Seelenheil, S. 340, der sich gegen Schirmers These ausspricht, dass der Pfaffe keine wesentlich handlungstragende Funktion in diesem Text hat. Vgl. Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 232.

zu manipulieren, kann der Pfaffe als religiöser Amtsträger, so soll deutlich werden, auf rituelle Handlungsformate zurückgreifen und erweist sich deshalb als besonders sprachmächtig.

Die Handlung setzt damit ein, dass ein Ehemann behauptet, seine Frau mehr zu lieben, als diese ihn lieben könne. Für diese Behauptung fordert die Ehefrau einen Beweis: Ihr Mann solle ihr nur eine Bitte erfüllen, dann werde sie fortan tun, was immer er wolle und ihm noch mehr Liebe entgegenbringen als er ihr. Der Mann lässt sich auf diese Forderung ein.[165] Nachdem die Frau verlangt, er solle ihr stets glauben, was sie sage, schwört der Ehemann einen Eid:[166]

„ich wil dir swern einen eit,
wan du mir sô wol behagest,
swaz sô du mir gesagest,
daz ich daz allez gelouben wil,
sîn sî wênic ode vil.
sô du mich minnest als ich dich,
daz du niemer betriugest mich.“ (V. 40 – 46)

„Weil du mir so wichtig bist, will ich dir einen Eid schwören, dass ich alles glauben will – was auch immer du mir sagst, ob wenig oder viel. Vorausgesetzt, du liebst mich so wie ich dich, sodass du mich niemals betrügen wirst.“

Der Eidschwur konstituiert die Deutungshoheit der Frau, auf der die weitere Handlung aufbaut. Der Schwur hat dabei fatale Folgen für den Ehemann, doch für ihn ist zunächst die Aussicht auf die Gegenleistung, welche die Frau verspricht, ein großer Anreiz, den Eid zu leisten: Sie verspricht nämlich dem Mann für seinen Eid außerordentlich viel Zuwendung. Allerdings überlegt sie sofort, wie sie ihren Mann auf die Probe stellen könnte. Als nach *mêr denne ein halp jâr* (V. 74) schließlich eine Probe erfolgt, erscheint diese jedoch so beiläufig, dass sie vom Mann zunächst nicht als solche erkannt wird:

Ez was an einem mitten tage.
si sprach: „geselle, ez ist naht.
ich hân uns ze ezzen gemacht.
wir suln ezzen und slâfen gân.“
er sprach: „wie hâstu sô getân?

165 Auf die Parallelen zum Rash-Boon-Motiv weisen hin: Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 99; und Keller, Johannes: Dekonstruierte Männlichkeit. Von scheintoten und begrabenen Ehemännern. In: Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Martin Baisch u. a., Göttingen 2003 (Aventiuren 1), S. 123 – 148, hier S. 132 (Anm. 21).

166 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 99 – 100.

ez ist noch kûme mitter tac.“
„daz ich dîn ie sô wol gepflac“,
sprach daz wîp, „daz ist mir leit.
nu hœre ich des die wârheit,
daz der manne triuwe bœse ist,
sît du meineide worden bist
in sô kurzer wîle wider mich.
ich wolde und hân versuochet dich,
ob dîn triuwe und dîn eit
hæten deheine stætikeit.
nu sihe ich unde hœre wol,
daz ich dich iemer haben sol
vür ein triuwelôsez vaz.
[...]
nu ist dîn triuwe unstæte.
des scheidet sich diu vriuntschaft nu.
ich sach ez als wol als du,
daz ez kûme mitte tac ist,
wan daz ichz tete durch den list,
daz ich dich dâ mit ervuor.“
vil sêre si bî ir lîbe swuor,
ern gewünne ir hulde niemer mê. (V. 52–85)

Es war mitten am Tag. Sie sagte: „Liebster, es ist Nacht. Ich habe uns Essen zubereitet. Wir sollen essen und schlafen gehen.“ Er sagte: „Warum hast du das getan? Es ist doch kaum Mittagszeit.“ „Das ich dich jemals so gut behandelt habe“, sagte die Frau, „ist mir leid. Nun denke ich, es ist wahr, dass die Treue der Männer falsch ist, weil du schon nach so kurzer Zeit mir gegenüber meineidig geworden bist. Ich wollte dich auf die Probe stellen, ob deine Treue und dein Eid Bestand haben würden – und das habe ich auch getan. Jetzt sehe und höre ich sehr gut, dass ich dich von nun an als treulose Hülle ansehen soll. [...] Deine Treue hat keinen Bestand. Deshalb ist unsere Liebe nun zerbrochen. Ich wusste genau wie du, dass es gerade mal Mittag ist, denn ich wollte durch eine List herausfinden, wer du bist.“ Sie schwor bei ihrem Leben, dass er ihr Wohlwollen nie wieder erlangen werde.

Der Ehemann kann die von seiner Frau angedrohte Trennung nur mit Mühe verhindern.[167] Er fällt auf die Knie und verspricht Besserung. Seine Frau willigt daraufhin ein, ihm diesen einen Fehltritt zu verzeihen. In Zukunft aber wolle sie, wenn er nicht seinem Schwur entsprechend handeln werde, keine Nachsicht mehr üben.

Bald schon lässt die Ehefrau eine neue Probe für ihren Mann folgen:

167 Dass der Verstoß gegen den Eid von der Frau als Meineid behandelt wird, betont RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 100.

Dar nâch wol in zwelf tagen
dô begunde si im aber sagen
ein gelogen mære umbe daz,
daz si in wolde versuochen baz.
si dûhte an disem mære,
daz si sîn meister wære;
des wart si stolz unde balt.
si machte ein volbat (daz was kalt)
und sprach: „ginc in, ez ist warm."
nu was er des muotes sô arm,
daz er dâ wider niht ensprach,
wan er sich aber des versach,
daz er ir hulde verlür.
swie sêre in in dem bade vrür,
er sprach doch: „ez ist warm genuoc." (V. 109 – 123)

Wohl zwölf Tage später begann sie ihm wieder eine gelogene Geschichte zu erzählen, um ihn noch besser auf die Probe zu stellen. Durch diese Geschichte schien es ihr, dass sie sein Meister sei. Daraufhin wurde sie stolz und kühn. Sie bereitete ein kaltes Vollbad und sagte: „Leg' dich hinein, es ist warm." Er war nun so entmutigt, dass er nicht widersprach, denn er wollte verhindern, ihr Wohlwollen zu verlieren. Wie stark er im Bad auch fror, sagte er doch: „Es ist warm genug."

Die List der Frau funktioniert: Der Mann zeigt sich willens, ihr *gelogen mære* (V. 111) als Wahrheit anzuerkennen. „So verzichtet er auf die eigene Wahrnehmung: er erklärt sich bereit, den Mittag für den Abend und ein kaltes Vollbad für ein heißes zu halten."[168] Patrick Del Duca, der den *Begrabenen Ehemann* mit französischen Bearbeitungen des Stoffes vergleicht, betont, dass die Stricker-Erzählung in diesem Punkt gegenüber den französischen Versionen deutliche Umakzentuierungen erkennen lasse, denn in ihr gehe es

> nicht mehr um die Infragestellung einer adäquaten Wahrnehmung der Wirklichkeit, um ein Spiel mit den Sinnen des Bauern, dessen Fähigkeit, die Welt richtig zur Kenntnis zu nehmen, angezweifelt wird, sondern um einen Kampf um Autorität und Macht innerhalb der Ehe. Die eigentliche Absicht der Frau besteht nicht so sehr darin, ihren Mann zu überlisten, sondern ihn an seinen Eid zu erinnern, um ihn dominieren zu können.[169]

Im Anschluss daran läge es nahe, den *Begrabenen Ehemann* als Text zu interpretieren, der demonstriert, „wie eine Welt aus den Fugen gerät, in der der Mann sich der Frau unterwirft"[170]. Den *Begrabenen Ehemann* auf eine eheliche Macht-

168 Grubmüller: Das Groteske im Märe, S. 41.
169 Del Duca: Komische und moralisch-belehrende Erzählungen, S. 84.
170 Grubmüller: Das Groteske im Märe, S. 42. Vgl. auch Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 102.

probe zu reduzieren, erscheint indes, so soll im Folgenden deutlich werden, wenig überzeugend. So weisen etwa Überlegungen Michael WALTENBERGERS darauf hin, dass der Text nicht unbedingt auf die Thematik der falschen Machtverteilung innerhalb der Ehe festgelegt werden muss,[171] sondern durchaus auch die defizitäre Erkenntnisfähigkeit des Mannes als inhaltlicher Schwerpunkt verstanden werden kann.[172] Gerade in Bezug auf die kommunikativen Logiken, die für die Handlung des Textes entscheidend sind, erscheint es zudem einleuchtend, den Aspekt der Wahrnehmungsmanipulation durch Sprache näher zu betrachten.

Die Frau gewinnt mittels der Sprechhandlung des Schwurs, deren Geltung sie durch die Proben immer wieder aktualisiert, Macht über ihren Mann. Dies wird zunächst in Bezug auf die Dimension der Zeitwahrnehmung deutlich. In einem zweiten Schritt allerdings betrifft es ganz konkret die Dimension der körperlichen Wahrnehmung des Mannes. Die Wahrnehmungsmanipulation wird dabei zu einer schmerzhaften Erfahrung, deren Erdulden seine Bereitschaft unterstreicht, dem Schwur zu entsprechen. Die Frau vergilt ihm diese Bereitschaft mit der versprochenen Zuwendung, die der Mann als Zeichen ihrer Liebe deutet. Die „listige Täuschung“[173] der Frau wird allerdings durch den Pfaffen auf eine neue Stufe gehoben, denn dieser kann durch Worte nicht nur die Wahrnehmung eines Individuums, sondern einer ganzen Gruppe von Menschen beeinflussen: Die „blinde Hingabe“[174], der Gehorsam des Mannes, wird zunächst verunsichert, als ihm das Liebesverhältnis zwischen seiner Frau und dem Pfaffen auffällt.[175] Dabei ist die visuelle Wahrnehmung des Mannes ausschlaggebend, denn diese unterliegt nicht den Bedingungen des Schwures, der sich explizit auf Gesagtes bezieht (vgl. V. 43 – 44). Er beobachtet, wie seine Frau und der Pfaffe sich heimlich treffen und wirft ihr die Vertrautheit mit dem Priester vor. Die Frau reagiert prompt, indem sie ins Register der Sprache wechselt, über das sie bestimmen kann, da ihr Mann sich mittels des Eides darauf festgelegt hat, ihren Worten stets zu glauben. Sie unterstellt ihrem Mann nun, er würde lügen, und droht erneut, ihn zu verlassen, wenn er nicht bereit sei, ihr zu glauben. Der Mann, der erneut auf die Liebeslogik festgelegt wird, lenkt daraufhin ein:

---

171 Vgl. RAGOTZKY: Die Klugheit der Praxis, S. 52 – 55.

172 Vgl. WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 300.

173 WALTENBERGER: Situation und Sinn, S. 298.

174 REICHLIN: Ökonomien des Begehrens, S. 294 (Anm. 28).

175 Zum Zustandekommen der Liebesbeziehung zwischen Ehefrau und Pfaffen vgl. SCHULTZ, James A.: Love without Desire in Mären of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark CHINCA/Timo REUVEKAMP-FELBER/Christopher YOUNG, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 122 – 147, hier S. 141.

er sprach: „ez ist alles guot,
swaz dîn reiner lîp getuot.
dîniu wort diu sint elliu wâr.
und soldestu leben tûsent jâr,
ich gezîhe dich niemer nihtes mê.“ (V. 155–159)

Er sagte: „Alles, was du Reine tust, ist gut. Alle deine Worte sind wahr. Und solltest du tausend Jahre leben, würde ich dich niemals mehr irgendeiner Sache bezichtigen.“

Weil die Ehefrau das Maß an Zuwendung, das sie ihrem Mann zu schenken als Gegenleistung für seinen Schwur versprochen hat, nun noch steigert, ist der Mann überzeugt, mit der besten Frau gesegnet zu sein, die jemals gelebt habe. Der Ehemann erscheint dabei als Minnetor.[176] Mittels des Pfaffen wird aus dem Toren allerdings ein Toter. Dabei kommen die kommunikativen Lizenzen des Priesters zur Anwendung. Die Festlegung des Mannes auf die Deutungshoheit der Frau wird durch den Pfaffen gesteigert, da mit diesem die sprachliche Verfügungsgewalt in perlokutionärer Hinsicht ausgeweitet wird. So gewinnt der Pfaffe, der auf der Handlungsebene als eine Nebenfigur erscheint,[177] in Bezug auf die kommunikativen Logiken des Textes zentrale Bedeutung.

Zunächst redet die Frau ihrem Mann ein, dass er krank sei und sterben müsse. Er solle sich ins Bett legen, sie wolle den Priester holen, damit dieser ihm die Beichte abnehmen könne. Der Mann leistet den Forderungen Folge, weil er glaubt, es handle sich um eine erneute Minneprobe. Nachdem der Pfaffe die Sterbesakramente gespendet hat, werden dem vermeintlich Strebenden – dem christlichen Zeremoniell am Sterbebett entsprechend – von der Frau eine Kerze in die Hand gegeben und die Augen geschlossen. Dann wird der Mann von der Frau für tot erklärt:

si sprach: „lieber man, nu tuo
sam die ouch sint in dirre nôt,
wan, lieber man, du bist tôt;
dune solt dich niemer mê geregen.“ (V. 202–205)

Sie sagte: „Lieber Mann, nun handle so wie die anderen, die diese Not erleiden, denn, lieber Mann, du bist tot. Du wirst dich niemals mehr bewegen.“

Die Geltung des deklarativen Sprechakts der Todeserklärung wird durch eine Kette ritueller Handlungen unterstützt: Nachdem der Mann für tot erklärt ist,

176 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 98–99; und Grubmüller: Das Groteske im Märe, S. 42.
177 Vgl. Schirmer: Stil- und Motivuntersuchungen, S. 232.

werden die im Rahmen einer Beerdigung rituell verankerten Handlungen der Aufbahrung und der Totenwache in Angriff genommen. Daraufhin finden ein von Trauergesten und Klagen der vermeintlichen Witwe begleiteter Gang zur Kirche und das Singen einer Seelenmesse statt. Schließlich wird vom Pfaffen die Grablegung vollzogen und dabei kann dieser die mit seinem Amt verbundene religiöse Deutungshoheit aufbringen, um den Toterklärten tatsächlich zu beerdigen. Als er begraben werden soll, realisiert der Mann endlich, dass seine Frau ihn nicht – wie angenommen – erneut auf die Probe stellen möchte, sondern ihm nach dem Leben trachtet:

> dannoch wânde der affe,
> si versuohte in aber alsô
> und wolde dar nâch in machen vrô.
> daz wolde er vil gewis hân.
> sô lange hâte er den wân,
> unz man in in daz grap huop
> und in vil balde begruop.
> dô ez im an die rehten nôt gie,
> dô rief er ane alle die,
> die umbe daz grap wâren.
> er begunde sô gebâren,
> als den dâ twinget der tôt. (V. 220 – 231)

> Trotzdem glaubte der Affe, dass sie ihn auf diese Weise auf die Probe stellen und ihn danach glücklich machen wollte. Davon war er gänzlich überzeugt, bis man ihn ins Grab legte und ihn schnell begrub. Als es ihm wirklich ans Leben ging, da rief er die um Hilfe an, die um das Grab herumstanden. Er begann sich wie jemand zu verhalten, der mit dem Tod ringt.

Die blinde Hingabe des Mannes endet genau in dem Moment, in dem er realisiert, dass seine Todeserklärung Wirklichkeit werden soll. Als es realiter an sein Leben geht, widersetzt er sich den Direktiven seiner Frau und verhält sich nicht länger bewegungslos wie ein Toter (vgl. V. 202 – 205). Seinem Aufbegehren kommt allerdings der Pfaffe in die Quere:

> der pfaffe in allen gebôt,
> daz si den segen vür sich tæten
> und got vil tiure bæten,
> daz er den tîvel dâ vertribe,
> daz er niht lenger belibe
> bî dem armen lîchnâmen.
> „daz werde wâr. âmen“,
> sprach dô man unde wîp.
> alsô verlôs er sînen lîp. (V. 232 – 240)

> Der Pfaffe befahl ihnen allen, sich zu segnen und inständig zu Gott zu beten, dass er den Teufel von dort vertreibe, sodass dieser nicht länger bei dem armen Toten verharre. „Das werde wahr. Amen“, sagten dort Männer und Frauen. So verlor er sein Leben.

Zwar kann die Frau ihren Mann für tot erklären, doch ist sie darauf angewiesen, dass der Mann kooperiert und sich auch wie ein Toter verhält. In dem Moment, in dem der Toterklärte sich der Deklaration widersetzt und versucht, dem Begräbnis zu entfliehen, entsteht ein Geltungsdefizit, und die Wahrnehmung der Außenstehenden – in diesem Fall sind es die am Grab versammelten Nachbarn – wird zum entscheidenden Faktor. Die besondere performative Kraft der Worte des Pfarrers, die in den dem vermeintlich Strebenden gespendeten Sakramenten zuvor bereits angedeutet worden ist, wird nun im Kontext der Beerdigung genutzt, um die Anwesenden im Gebet auf eine bestimmte Deutung des Geschehens festzulegen. Die „geistliche[] Autorität“[178] des Pfaffen wird hier durch das Sprechen gesichert, denn seine Worte reichen aus, um festzuschreiben, dass es sich bei dem verzweifelt um Rettung bemühten Mann um einen *lîchnâmen* (V. 237) handele, der vom Teufel besessen sei. Als Geistlicher macht der Pfaffe sich für diese Aufgabe die besondere Logik des Rituals zunutze, die darin besteht, dass im rituellen Vollzug performative Akzeptanz erzeugt werden kann.[179] Der Pfaffe nutzt das Ritual des Exorzismus, um das panische Gebaren des Mannes als teuflisches Treiben auszuweisen und somit glaubhaft zu machen, dass alle Vorgänge ihre Richtigkeit haben.

Zusammen mit dem Pfaffen kann die Ehefrau über Leben und Tod ihres Mannes bestimmen – und zwar nicht nur definitorisch bzw. assertiv wie etwa über die Temperatur des Wassers oder über die Tageszeit, sondern in einem perlokutionären Sinne: Der Ehemann wird nicht einfach für tot erklärt, sondern sein Tod wird tatsächlich verbal herbeigeführt, das Ritual hilft dabei, Fakten zu schaffen. Durch den Geistlichen wird eine Realität bzw. werden Tatsachen geschaffen, aus denen der Mann nicht mehr entkommen kann. Der Ehemann kann im Beisein und mit Einverständnis der Gemeinde lebendig begraben werden. Mit der Figur des Pfaffen wird die zuvor im Rahmen der Ehekonstellation durch den Eid hergestellte Geltung sprachlicher Äußerungen in einen anderen Kontext überführt: Die listige Täuschung ist nun von der durch den Eidschwur selbstgetätigten Festlegung auf die Worte der Frau abgekoppelt, denn durch die besonderen kommunikativen Lizenzen des Pfarrers ist es nicht länger notwendig, den Ehemann zu manipulieren. Der Pfaffe entscheidet mittels der Macht des Rituals über den Erfolg der listigen Täuschung, denn er kann nun die Wahrnehmung der Gemeinde mani-

178 Grubmüller: Das Groteske im Märe, S. 41.
179 Vgl. Rappaport: Ritual und performative Sprache, S. 199 – 200.

pulieren.[180] Diese vollzieht gemeinsam das Gebet zur Teufelsaustreibung und erkennt damit die vom Pfaffen vorgegebene Perspektive an.

Im gesamten Text wird das Handeln des Pfaffen nicht problematisiert. Eine moralisierende Tendenz fehlt auch im Epimythion: Dass der Pfaffe im Namen Gottes die Gemeinde durch seine rituellen Kompetenzen dazu bringen kann, jemanden zu töten, wird nicht thematisiert. Kommentiert wird hingegen die Dummheit des Ehemannes,[181] der von der Erzählinstanz als *affe* (V. 220) bezeichnet wird. Dessen Schicksal scheint durch seine Dummheit gerechtfertigt. Nicht der grausame Tod des Mannes,[182] auf den der Text zusteuert, wohl aber die *kündikeit*,[183] mit der die Frau den Mann zum Toren macht und mit der dieser schließlich vom Pfarrer unter die Erde gebracht wird, ist von entscheidender Bedeutung für den Text. Die ethischen und moralischen Aspekte, die bei einer Erzählung von einer Beerdigung bei lebendigem Leibe naheliegen, scheinen demgegenüber zurückgedrängt. Die Dummheit des Mannes ist die narrative Lizenz dafür, ihn gnadenlos zur Strecke zu bringen: Der Stricker ist hier wie auch in vielen anderen Erzählungen auf der Seite des Klugen, der mit der Waffe der Zunge geschickt umzugehen weiß.[184]

Der Begrabene Ehemann ist in den Stricker-Handschriften A, H und K zusammen mit den *Drei Wünschen* überliefert.[185] Die beiden Texte vereint nicht nur, dass sie Ehestanderzählungen sind, sondern in ihnen spielt der Zusammenhang von religiösem Sprechen und Dummheit eine Rolle. Während im *Begrabenen Ehemann* das Gelingen des deklarativen Aktes des Geistlichen, der den Lebendigen als einen vom Teufel besessenen Leichnam ausgibt, von der Dummheit des Ehemannes begünstigt wird, steht die Dummheit der beiden Protagonisten in den *Drei Wünschen* der gelungenen Umsetzung des magischen Sprechens entgegen. In beiden Texten wird über die Dimension der Dummheit aber deutlich gemacht, dass die Wirksamkeit und das Gelingen von religiösen Sprechhandlungen mit „rationalem Kalkül“[186] zu tun haben kann. Der Pfaffe ist durch sein betrügerisches

180 Vgl. Laude, Corinna: Manipulierte Öffentlichkeit in spätmittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Offen und Verborgen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Caroline Emmelius u. a., Göttingen 2004, S. 109 – 126, hier S. 116 – 121.

181 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 98 – 102; und Ziegeler: Erzählen im Spätmittelalter, S. 233.

182 Vgl. Agricola: Die Prudentia als Anliegen, S. 311.

183 Vgl. Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 103 – 104.

184 Vgl. Neumann: Die fünf Ströme des Erzählens, S. 441.

185 Vgl. zu Hs. A: Geith/Ukena-Best/Ziegeler: Der Stricker, Sp. 442. Vgl. zur Hs. H Ziegeler: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705, S. 64.

186 Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 104.

und manipulatives Handeln ähnlich erfolgreich wie der Dieb in der *Martinsnacht*,[187] doch ist der Aufwand wesentlich geringer: Er muss keine Rolle spielen, sondern kann einfach auf das Handlungsrepertoire zurückgreifen, das ihm als Priester zur Verfügung steht. Der Text erzählt dabei aber nicht einfach vom Missbrauch des Priesteramts oder eines christlichen Rituals, sondern bringt die besonderen kommunikativen Lizenzen, die damit verbunden sind, zum Vorschein: Die Wirksamkeit und Geltung eines amtlich verbürgten Sprechens im Namen Gottes und die realitätserzeugende Kraft der auf dieser Grundlage geäußerten Worte erscheinen als Steigerung der sprachlichen Strategien, mit denen in anderen Kurzerzählungen des Strickers versucht wird, eine nachhaltige Wirkung des Wortes zu erzeugen. Dass es dem Stricker in hohem Maße auf die besonders autorisierten Worte des Geistlichen ankam, lässt sich zumindest mutmaßen, wenn man seine Version der Erzählung mit der Jean Bodels vergleicht.[188] So kommt dem Pfaffen als Liebhaber im Handlungsverlauf des Stricker-Textes im Vergleich zum Fabliau zwar eine „relativ marginale Stellung"[189] zu, beim Stricker aber läuft die Handlung auf die Beerdigung hinaus, die in der französischen Erzählung ausgespart ist. Damit wird das Erzählte auf die zur Täuschung eingesetzten Worte des Pfaffen zugespitzt. Der Pfaffe als Betrüger, der seine besondere sakramentale Sprachmacht zur Manipulation seiner Mitmenschen einsetzt, bringt die rationale Verfügbarkeit religiösen Sprechens, die sich in den Scheinheiligkeits-Erzählungen vom *Durstigen Einsiedel* und von der *Martinsnacht* zeigt, in nachdrücklicher Weise auf den Punkt. Anders als die Scheinheiligen, deren Worte nur eine besondere Geltung besitzen, solange sie für Heilige gehalten werden, ist der Pfaffe qua Amt mit einer spezifischen religiösen Sprachmacht ausgestattet. Er muss dafür nicht wie der durstige Einsiedel in Isolation von der Gemeinschaft leben oder ein betrunkenes Gegenüber haben wie der Dieb, der sich als heiliger Martin ausgibt. Die Sprachmacht des Pfaffen kommt der des Teufels in *Der Richter und der Teufel* oder der des Engels in den *Drei Wünschen* sehr nahe. Anders als diese Figuren, die im Sinne Gottes agieren, handelt der Pfaffe im *Begrabenen Ehemann* allerdings wohl kaum im Sinne einer göttlichen Gerechtigkeit. Dies ändert allerdings nichts an

187 Zur Ähnlichkeit zwischen dem *Begrabenen Ehemann* und der *Martinsnacht* vgl. Ragotzky: Die Klugheit der Praxis, S. 58.

188 Für die Parallelen zwischen Jean Bodels *Vilain de Bailluel* und Strickers *Begrabenem Ehemann* vgl. Strasser: Vornovellistisches Erzählen, S. 87–88; ähnlich auch Del Duca: Komische und moralisch-belehrende Erzählungen, S. 81–87. Zur Unmöglichkeit, konkrete Vorlagen für den Text festzumachen und insbesondere zum Verhältnis des *Begrabenen Ehemanns* zur Version Jean Bodels vgl. Grubmüller: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau, S. 178–180; und Grubmüller: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext, S. 7.

189 Keller: Dekonstruierte Männlichkeit, S. 138.

seiner Sprachmacht. Indem das priesterliche Sprechhandeln hier als todbringende Waffe eingesetzt, dieses Vorgehen aber in keiner Weise problematisiert wird, tritt die Sprachmacht auf eindrückliche Weise hervor. Der Pfaffe wird als ein Garant für wirksames Sprechen qua Amt dargestellt – und zwar unabhängig von seinen Intentionen. Dass diese mit Blick auf das menschliche Miteinander aber gerade entscheidend sein können, macht die Erzählung deutlich, indem sie die Beerdigung als Folge eines Komplotts entwirft. Wie schon in der *Martinsnacht* wird der Betrüger auch hier nicht verurteilt, sondern die Dummheit problematisiert, nicht damit zu rechnen, dass menschliches Handeln, auch wenn es religiös ausgerichtet ist, immer intentional geprägt ist. Immanente Intention wird hier über religiöse Register durchgesetzt, und dabei tritt eine Differenz zutage, die es ermöglicht, die Dimension der Klugheit einzuspielen, die beim Stricker in auffälliger Weise mit *kündikeit* verbunden ist.

Walter Haug geht davon aus, dass der Stricker im *Begrabenen Ehemann* eine „Grundbedingung komischen Erzählens nicht eingehalten [habe], derzufolge der Schaden dessen, über den man lacht, nicht unangemessen sein“[190] dürfe. Maria E. Müller widerspricht dieser Interpretation mit Blick auf die kommunikative Logik, indem sie betont, dass der Missbrauch der performativen Handlung in diesem Text zum Erfolg führe und daraus eine besondere Komik resultiere.[191] Allerdings erschöpft sich die kommunikative Logik der Manipulation durch Sprache nicht in der komischen Wirkung. Indem das Ritual in den Dienst der Täuschung gestellt wird, macht der Text nämlich deutlich, wie effektiv durch rituell abgesichertes Sprechen die Wirklichkeit aktiv gestaltet werden kann. Der Text macht also auf die besondere Instrumentalität des Sprechens im Zusammenhang von Ritualen aufmerksam. Dabei kommt es auf den Vergleich mit der im ersten Teil der Handlung genutzten Manipulationsstrategie der Ehefrau an: Während diese große Mühen aufwenden muss, um ihren Mann gefügig zu machen, und ihn dennoch nicht komplett kontrollieren kann, hat der Geistliche keine Probleme, alle Trauergäste davon zu überzeugen, dass sie einen vom Teufel besessenen Leichnam vor sich haben. Er erweist sich als wahrer Meister der Manipulation und Täuschung, und dabei spielt seine qua Amt gesicherte Sprachmacht die entscheidende Rolle. Der Stricker zeigt im *Begrabenen Ehemann* auf der Grundlage einer topischen Dreieckskonstellation[192] zwei Typen von Deutungshoheit und darauf basierendem

190 Haug: Schlechte Geschichten, S. 17.
191 Müller, Maria E.: Böses Blut. Sprachgewalt und Gewaltsprache in mittelalterlichen Mären. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 145–161, hier S. 153–154.
192 Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 97.

wirkmächtigen Sprechen: Neben der mit der Ehefrau assoziierten aktiven Herstellung sprachlicher Geltung, die auch weitere Ehestandserzählungen wie etwa *Das erzwungene Gelübde* prägt,[193] stellt er mit dem Pfaffen eine in rituellen bzw. liturgischen Lizenzen begründete Form der Sprachmacht vor. Diese zeichnet sich durch ihre besondere deklarative Kraft aus, die nicht mühsam herbeigeführt werden muss, sondern *a priori* vorhanden ist, weil der Pfaffe im Namen einer höheren Macht spricht und somit die Unhintergehbarkeit seiner Worte vorausgesetzt ist.

5.2.6 Die Kirchweihpredigt im *Pfaffen Amis* – Listiges Kalkül und pastorale Funktion: Manipulation als Dienst am Menschen?

Auch wenn *Der Pfaffe Amis*[194] nicht zu den kurzen oder kleinen Erzählformen des Strickers gehört, so ist doch die Verwandtschaft dieses Textes zu den kurzen Reimpaartexten kaum von der Hand zu weisen. Zum einen deutet die Überlieferung in diese Richtung, denn mehrheitlich ist *Der Pfaffe Amis* zusammen mit kleinen Textformen überliefert.[195] Zum anderen gibt es deutliche formale und motivische Gemeinsamkeiten: Die Logik des Schwanks bzw. die Logik der List und die serielle Anlage des Erzählens stellen solche Parallelen dar. Die formale oder strukturelle Verwandtschaft und die überlieferungsspezifische Nähe mit den kurzen Erzählformaten sind aber nicht die einzigen Gründe, warum *Der Pfaffe Amis* an dieser Stelle betrachtet werden soll. Ausschlaggebend ist darüber hinaus, dass in der Figur des *kündigen* und listig handelnden Pfaffen das manipulative Sprechen hier einen Helden findet.

Die Schwänke um die Figur des Pfaffen Amis handeln von *liegen* und *triegen* (V. 41), wie es im Prolog heißt. Amis bereist die Welt, um an Geld zu gelangen, das die Grundlage für seine von *milte* geprägte Haushaltung darstellt,[196] und dabei nutzt er verschiedene Strategien: Er trickst als Maler, Arzt und Kaufmann ei-

193 Eine enge Beziehung zwischen dem *Begrabenen Ehemann* und dem *Erzwungenen Gelübde* konstatiert auch Waltenberger: Situation und Sinn, S. 298 – 299.

194 Der Stricker: Der Pfaffe Amis. Nach der Heidelberger Handschrift cpg 341 hrsg., übers. u. komm. von Michael Schilling. Stuttgart 1994.

195 Zur Überlieferung vgl. Der Stricker: Der Pfaffe Amis, S. 180 – 185.

196 Zur *milte* im *Pfaffen Amis* vgl. Ragotzky, Hedda: Die *kunst der milte*. Anspruch und Funktion der *milte*-Diskussion in Texten des Strickers. In: Gesellschaftliche Sinnangebote mittelalterlicher Literatur. Mediaevistisches Symposium an der Universität Düsseldorf. Hrsg. von Gert Kaiser, München 1980 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 1), S. 77– 99; und Strohschneider: Kippfiguren.

gentlich jeden Menschen, dem er begegnet – vom König bis zur Bäuerin –, aus und agiert dabei mitunter auch als das, was er von Hause aus ist, nämlich als Pfaffe. Im Modus des Betrugs wird so auch religiöses Handeln von Amis zu eindeutig ökonomischen Zwecken zweckentfremdet, wobei für den kalkulierten Umgang mit der Frömmigkeit[197] verschiedene religiöse ‚Kommunikationsformate' genutzt werden. Das Sprechen spielt allgemein eine entscheidende Rolle für Amis' Betrugsmanöver. So ist es kaum verwunderlich, dass schon Hanns Fischer in seinem Amis-Aufsatz aus den 1950er Jahren erkannt hat, dass der „Wortbetrug"[198] ein zentrales Handlungselement des *Pfaffen Amis* ist. Allerdings ist dem Sprechen in diesem Text seitdem nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt worden. Dies verwundert wiederum, denn es können kaum Zweifel daran bestehen, wozu dem Protagonisten das Sprechen dient: Es ist handlungslogisch eindeutig das wichtigste Mittel zum Zweck der Täuschung. Diese ist in der jüngeren Forschung aber vor allem in Bezug zur Nutzung von Ritualen gebracht worden, wobei die Bedeutung des Sprechens teilweise sogar relativiert wurde: So betont etwa Ruth Sassenhausen, dass nicht allein sprachliches Geschick, sondern der geschickte Umgang mit den Formen des Rituals ausschlaggebend für den Erfolg der Listen des Protagonisten sei.[199] Allerdings werden die Rituale, derer sich Amis bedient, besonders oft vom Sprechen getragen. Dies gilt nicht zuletzt für die Predigt, die in der Schwankkette an zweiter Stelle steht und damit eben dann, wenn Amis zum ersten Mal ein Ritual manipuliert,[200] als schemagebendes Element fungiert.

In der Predigt verbindet sich, so soll im Folgenden deutlich werden, listige Intention mit pastoralem Amtswirken, das auf die Stabilisierung sozialer Verhältnisse ausgerichtet ist. Zudem wird auf einige historische Aspekte zur Predigt im dreizehnten Jahrhundert hingewiesen, da auf diese Weise abschließend angedeutet werden kann, dass die vom Stricker wiederholt narrativ entfaltete Verbindung von religiösem Sprechen und Manipulation in einem zeitgenössischen, diskursiven Kontext verortbar ist, der um den Betrug mit Glaubenspraktiken kreist und bemüht ist, diesen zu regulieren.

Predigten bilden nach Burkhard Hasebrink im „religiösen Medialisierungsprozess [...] zentrale Schnittstellen diskursiver Verhandlung und performativer Aneignung religiöser Bilder und Deutungsmuster"[201]. Entscheidend ist dabei, so

197 Vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 104; und Strohschneider: Kippfiguren, S. 178.

198 Fischer: Zur Gattungsform des ‚Pfaffen Amis', S. 293.

199 Vgl. Sassenhausen, Ruth: Das Ritual als Täuschung. Zu manipulierten Ritualen im *Pfaffen Amis*. In: LiLi 144 (2006), S. 55–79, hier S. 78.

200 Vgl. Sassenhausen: Das Ritual als Täuschung, S. 67.

201 Hasebrink, Burkhard: Gegenwart im Klang? Überlegungen zur Kritik des *jubilus* bei Tauler. In: Lyrische Narrationen – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Lite-

führt Hasebrink aus, dass die Predigt religiöse Bilder und Deutungsmuster nicht immer neu begründen muss, sondern diese bereits verbürgt sind und zur Verfügung stehen.[202] In der Predigt können und müssen diese, so ließe sich daran anschließend festhalten, aktualisiert werden. Als Text- und auch als Redeformat ist die Predigt also einerseits von Autoritäten – letztlich von der Heiligen Schrift bzw. dem Wort Gottes – abhängig, kann und muss diese bzw. dieses andererseits aber auch immer wieder neu perspektivieren. Predigen, so ließe sich zugespitzt formulieren, ist durch eine Spannung zwischen Bindung an oder Wahrung von Traditionen einerseits und deren Aktualisierung andererseits geprägt.

Diese Spannung wird im *Pfaffen Amis*, in dem die Predigt, wie Hasebrink und Hans-Jochen Schiewer es formulieren, als „literarisierter Textbaustein"[203] aufgegriffen wird, in besonderer Weise deutlich. Dabei spielt der Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die Definition des rechten Predigens eine entscheidende Rolle. Dies wird im Text schon durch den Anlass für die Predigt deutlich:

> Sam ein pfaffe haben sol
> an leibe und an mute,
> der predigen wil nach gute,
> daz furt der pfaffe Ameis.
> [...]
> Hie mit reit er in daz lant.
> Swa er ein kirwihe vant,
> er bat den pfaffen, der da was,
> da er daz ewangelium las,
> daz er in da predigen liez,
> wan er im daz opher halp gehiez,
> swaz er da gewunne.
> Da waz manich kunne
> von gebouren und von vrowen,
> die mocht man gern schowen,
> wol zweinzick hundert oder me.
> So sait er von der newen e
> und zoch die alten dar in,
> als ez geschriben solte sin. (V. 338–362)

> Was ein Pfaffe körperlich und geistig benötigt, der durch das Predigen reich werden will, besaß der Pfaffe Amis. [...] Damit ritt er im Land umher. Wo immer auch eine Kirchweihe

ratur. Hrsg. von Hartmut Bleumer/Caroline Emmelius, Berlin, New York 2012 (Trends in Medieval Philology 16), S. 387–404, hier S. 392.

202 Vgl. Hasebrink: Gegenwart im Klang, S. 392–393.

203 Hasebrink, Burkhard/Hans-Jochen Schiewer: [Art.] Predigt. In: RLW, Bd. 3, S. 151–156, hier S. 154.

> veranstaltet wurde, bat er den Pfarrer, der dort das Evangelium las, dass er ihn predigen ließe, wofür er ihm die Kollekte, die er damit gewinnen könne, zur Hälfte überlassen wollte. Dort gab es viele Familien, Bauern und Damen, die schön anzusehen waren, insgesamt mindestens zweitausend Personen. Amis predigte über das Neue Testament, bezog sich auch auf das Alte, wie es nach der Heiligen Schrift sein sollte.

Kirchweihfeste sind im dreizehnten Jahrhundert – gerade im süddeutschen und österreichischen Raum, wo man den Stricker wohl zu verorten hat – vielerorts jährliche Festtage mit starkem volksfrömmigen Einschlag, die einen passenden Anlass für eine Predigt vor großen Menschenmengen darstellen.[204] Dass Amis hier vor 2000 Menschen predigt, hat – so wird sich noch zeigen – durchaus handlungslogische Gründe, lässt sich aber auch in Beziehung zur zeitgenössischen Predigtpraxis setzen und damit an historische Diskurse anschließen: Im dreizehnten Jahrhundert erfährt das Predigen eine Popularisierung. *Ad populum* zu predigen, kommt in Mode, nachdem die Predigt von Papst Innozenz III. als zentrales Medium der religiösen Unterweisung regelrecht promotet wurde und für die Bettelorden, die das Predigen vor einem Laienpublikum in besonderem Maße zu ihrer Aufgabe machten, ein fruchtbarer Boden bereitet war.[205] Zusammenhänge zwischen dem Werk des Strickers und den Bettelorden sind immer wieder diskutiert worden,[206] konnten aber bisher nicht konkretisiert werden. Doch auch wenn man vorsichtig sein muss, klare Bezüge zwischen dem *Amis* und etwa der Warnung vor Pfennigpredigern durch Berthold von Regensburg sehen zu wollen,[207] so lässt sich doch Folgendes sagen: Dass Amis als Wanderprediger entworfen ist, *der predigen wil nach gute* (V. 340), dessen Predigen also nicht auf religiöse Unterweisung der Hörer und Hörerinnen, sondern, ganz im Sinne der

204 Vgl. Rösener, Werner: Ländlich-bäuerliche Feste im Hoch- und Spätmittelalter. In: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes. Hrsg. von Detlef Altenburg/Jörg Jarnut/Hans-Hugo Steinhoff, Sigmaringen 1991 (Symposion des Mediävistenverbandes 3), S. 153–164, hier S. 158–159. Hinweise finden sich auch bei Haubrichs, Wolfgang: Heiligenfest und Heiligenlied im frühen Mittelalter. Zur Genese mündlicher und literarischer Formen in einer Kontaktzone laikaler und klerikaler Kultur. In: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes. Hrsg. von Detlef Altenburg/Jörg Jarnut/Hans-Hugo Steinhoff, Sigmaringen 1991 (Symposion des Mediävistenverbandes 3), S. 133–143, hier S. 133–134.

205 Vgl. Czerwon, Ariane: Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 57), S. 77; und Dickerhof, Harald: Innozenz III. und die Universitäten. In: Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Hrsg. von Thomas Frenz, Stuttgart 2000, S. 117–130, hier S. 127.

206 Eine Übersicht bietet: Derron, Marianne: Des Strickers *ernsthafter König*. Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters, Frankfurt a. M. 2008, S. 154–162.

207 Vgl. Der Stricker: Der Pfaffe Amis, S. 159–160.

von Peter Strohschneider herausgestellten syntagmatischen Logik des Textes, auf die Akkumulation von Geld zielt, das zum Zweck der *milte* wieder ausgegeben wird,[208] macht auf Probleme aufmerksam, die sich in Bezug auf die Predigt stellen, als sie im dreizehnten Jahrhundert zu einer zentralen religiösen Kommunikationsform wird.

Es ist bekannt, dass der Stricker mit dem vierten Laterankonzil verbundene Themen in seinen Texten verschiedentlich aufgreift.[209] Auch die Bemühungen des Konzils um die Einführung klarer Kriterien für Predigtverbote dürften dem Stricker nicht unbekannt gewesen sein. So lässt sich annehmen, dass der Schwank von der Kirchweihpredigt diese Bemühungen zusammen mit den Veränderungen, welche die Predigtpraxis im dreizehnten Jahrhundert prägten, zum Anlass nimmt, um – nicht zuletzt mit komischem Effekt[210] – deutlich zu machen, dass alle Regulierungsversuche aufgrund der Tendenz zur Aktualisierung, die das Format der Predigt auszeichnet, nur beschränkte Funktionalität besitzen. Diese These soll im Folgenden plausibel gemacht werden.

Nachdem die liturgische *lectio* des Alten und Neuen Testaments in wenigen Versen abgehandelt worden ist (vgl. V. 360 – 361), wird erzählt, wie Amis eine Reliquie präsentiert – den Schädel des heiligen Brandan:

„Ir muget immer wesen vro,
daz mich got hat her gesant.
Ich han euh bracht in die lant
ein heilichtum also gut,
daz alle tage zeichen tut.
Euch mag wol genade hier geschen.
Ich laz euch heute zeichen sehen,
daz ir mir geloubet.
Sant Brandanes houbet
daz schowet hie, daz han ich.“ (V. 364 – 373)

„Ihr könnt für immer froh sein, dass Gott mich hergesandt hat. Ich habe euch in dieses Land ein Heiligtum gebracht, dass so gut ist, dass es täglich Wunder wirkt. Euch kann hier nun ganz einfach Gnade zuteil werden. Ich lass’ euch heute Wunder sehen, damit ihr mir glaubt. Sankt Brandans Kopf, den seht ihr hier, den habe ich.“

208 Vgl. Strohschneider: Kippfiguren.

209 Vgl. Geith/Ukena-Best/Ziegeler: Der Stricker, Sp. 434.

210 Interpretationen des Textes, die den Aspekt der Komik ausblenden, problematisiert Müller, Maria E.: Vom Kipp-Phänomen überrollt. Komik als narratologische Leerstelle am Beispiel zyklischen Erzählens. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 69 – 97.

Die Reliquienschau lässt sich vor dem Hintergrund von Bemühungen um eine Regulierung des Reliquienkults verorten, die auch in Zusammenhang mit dem vierten Laterankonzil gebracht werden können, und so erscheint es als ironische Volte, dass hier ausgerechnet auf den wunderskeptischen Brandan verwiesen wird.[211] Aber auch mit Blick auf das religiöse Sprechen ist die Präsentation der Reliquie wichtig, denn sie wird eng mit dem Predigen verknüpft. Der Schädel habe nämlich, so führt Amis aus, mit bzw. zu ihm gesprochen:

„Iz hat gesprochen wider mich,
ich sul im ein munster machen
mit also reinen sachen,
daz got wol zeme,
und daz ich des opphers niht neme,
daz hat ez mir verboten an den lip,
daz mir gebe dehein wip,
die zu irem elichen man
ie keinen andern gewan.
Die so getan man han,
den gebeut ich, daz si stille stan,
und geben si mir icht,
swaz des si, das nem ich niht.
Daz laz ich euh schowen.“ (V. 374 – 387)

„Er hat zu mir gesagt, dass ich ihm mittels reiner Gaben, so wie es Gott anstünde, ein Münster bauen soll, und er hat mir bei meinem Leben verboten, dafür ein Almosen anzunehmen, das mir von einer Frau gegeben wird, die jemals einen anderen Mann neben ihrem Ehemann gehabt hat. Denen, die so etwas getan haben, befehle ich, stehenzubleiben, und wenn sie mir etwas geben, werde ich das nicht annehmen – was es auch sei. Das werde ich euch beweisen.“

Amis nutzt taktisch-kalkuliert[212] das kontiguitäre Verhältnis von Reliquien zum Heiligen aus und autorisiert darüber sein Sprechen: Er entwirft sich als Gesandten Gottes und den heiligen Brandan als seinen Auftraggeber und Vermittler. Seine Predigt lässt er als Wiedergabe der Worte erscheinen, die das heilige Haupt gesprochen haben soll. Mit der sprechenden Reliquie wird die appellative Ausrichtung der Predigt verstärkt, denn sie erscheint direkt durch den Heiligen motiviert. Amis radikalisiert die instrumentelle Dimension des priesterlichen Wortes, indem er sich selbst zum Sprachrohr des Heiligen stilisiert. Sein Gewinnstreben wird als wundersam geäußerter Wunsch des Heiligen getarnt, denn das Spenden für den Dombau kann als Verehrungshandeln ausgegeben werden. Bei dieser

211 Vgl. Schilling: Poetik der Kommunikativität, S. 45 – 46.
212 Vgl. Friedrich: Topik und Rhetorik, S. 98.

nachdrücklichen Appellation aber lässt es der Pfaffe nicht bewenden. Er gibt unter Bezugnahme auf eine sündentheologische Logik Ehebruch als Dispositiv für das Verehrungshandeln aus und etabliert damit unter der Hand einen Zahlungszwang. Die Frauen nämlich, auf welche die Ausschließungslogik hier gerichtet ist, werden vor die Alternative gestellt, ein Opfer zu geben oder aber des Ehebruchs verdächtigt zu werden. Amis fordert zwar nicht direktiv Spenden ein, aber sein Sprechen funktioniert im Sinne einer versteckten Drohung mit Rufschädigung. Die hier wirksame Logik der Überlegenheit bzw. Überbietung ist anders als im Streit verdeckt wirksam, weil Amis' Sprechen auf Gott ausgerichtet und damit gerade nicht auf eine soziale Dimension bezogen erscheint. Doch diese ist von entscheidender Bedeutung: Das *setting*, die Anwesenheit einer großen Gruppe von Menschen, welche die Rezipienten, so lässt sich aufgrund des Kontextes ‚Kirchweihfest' vermuten, als zu nicht unwesentlichen Teilen zu der örtlichen Gemeinde gehörend imaginiert haben dürften, wird von Amis geschickt zu seinem Vorteil ausgenutzt. Entscheidend ist dabei, dass Ehebruch nicht nur eine Sünde darstellt, sondern auch im Kontext sozialer Beziehungen ein Tabu ist. Amis' Rede zielt somit unter der Hand auf weltliche Dynamiken: Für die anwesenden Ehefrauen steht die Ehre und die Beziehung zu ihren Ehemännern auf dem Spiel. Amis' Handeln ist somit kaum noch als appellativ oder gar persuasiv zu bezeichnen, sondern nötigt die Hörerinnen zu einem bestimmten Verhalten:

Do begonden die vrowen,
als er begonde singen,
mit oppher zu dringen.
Die da tougen hetten man,
die derpalten dar an
und waren die ersten dar.
Der oppher nam er allez war.
Und als si gesahen –
den er begonde enphahen,
swaz im zu nemen geschach
und nimans oppher versprach –,
do drungen die vrowen alle
dar zu wol mit schalle.
Swelch ir bestanden wer,
si hete ein bosez mer
zuhant gewunnen dar an.
Man zige si taugenlicher man.
Des begonden si sich wol verstan,
daz si weren valsches an.
Des oppfertens si alle gelich
beide arm und rich.
[...]

Si namen vlisiclichen war,
swelch ir man niht opphern sehe,
daz er immer mer jehe,
ir triwe daz wer kuppher.
Do wart daz richest oppher,
daz man e oder sit
zu so getaner hochzit
deheinen pfaffen ie gegab.
Da wer ein vrowe in ir grab
mit eren gerner in geleit,
danne ob si die valscheit
ir selber het getan,
daz si dar zu niht wer gegan. (V. 388–430)

Als er anfing zu singen, begannen die Damen heranzudrängen. Diejenigen, die Männer zu verheimlichen hatten, beeilten sich, dorthin zu kommen und waren die ersten. Er nahm alle ihre Opfer an. Und als sie das sahen – denn er begann zu nehmen, was er nehmen konnte und wies kein Almosen zurück –, da drängten sie lärmend herbei. Wäre eine von ihnen stehen geblieben, hätte sie sich sofort üble Nachrede eingehandelt. Man hätte sie eines heimlichen Liebhabers bezichtigt. Sie verstanden sehr gut, dass sie dadurch Makel loswurden. Deshalb opferten sie alle – ganz egal, ob arm oder reich. [...] Sie begriffen genau, dass der Ehemann, der seine Frau nicht opfern sehen würde, für immer behaupten würde, ihre Treue wäre minderwertig. So wurde es die wertvollste Kollekte, die ein Pfaffe zu einem solchen Fest jemals davor oder danach gesammelt hatte. Jede einzelne Dame wäre lieber in Ehren gestorben, als den Fehler zu begehen, sich nicht am Opfer zu beteiligen.

Amis' Strategie hat – zumindest, wenn man sie aus seiner Perspektive an den Einnahmen bemisst – durchschlagenden Erfolg. Seine Predigt ist ein äußerst erfolgreiches Instrument zur Gewinnmaximierung. Dies beruht nicht einfach auf den rhetorisch-persuasiven Fähigkeiten des Predigers, sondern auf einer geschickt herbeigeführten Erpressung, die das weibliche Publikum zur Zahlung nötigt. Zugleich aber stellt sein Handeln auch eine Verheißung dar, denn die Annahme der Spende erscheint vermittelt durch Amis' Worte als durch den heiligen Brandan autorisierter Ausweis der Sündenlosigkeit der Spenderin, als Garant ihrer ehelichen Treue. Die Predigt funktioniert regelrecht als Imagekampagne für die anwesenden Ehefrauen: Sie müssen zahlen, um die drohende Rufschädigung abzuwenden, aber zugleich können sie auch *selber* (V. 429) tätig werden, um – bis in die Metaphorik hinein zieht sich hier die Logik der Ökonomisierung – ihre ‚kupferne' bzw. minderwertige Treue (vgl. V. 421) höherwertig erscheinen zu lassen. Besonders interessant ist diese Passage vor dem Hintergrund der Einschränkung des Rechts, an Kirchweihfesten Ablässe zu gewähren, das durch das

vierte Laterankonzil beschlossen wurde.[213] Amis findet hierfür eine praktikable und kreative – wenn auch sündentheologisch fragwürdige – Lösung. Auf eine für das Format der Predigt charakteristische Weise wird sündiges Handeln von Amis gebrandtmarkt, doch sein Reden ermöglicht zugleich eine, wie Hedda RAGOTZKY es nennt, „öffentliche[] Verheimlichung"[214] des sündigen Verhaltens. Dies führt dazu, dass die Predigt hier in ein Spannungsverhältnis mit dem seelsorgerischen ‚kommunikativen Format' der Beichte tritt: Statt nämlich an seine Hörerinnen zu appellieren, Sünden zu vermeiden, etabliert Amis in seiner Predigt die Möglichkeit zur Sündenverheimlichung. Darin lässt sich ein Gegenentwurf zum Sündenbekenntnis erkennen, das an Beichte bzw. Reue, Buße und Lossprechung gebunden ist. Reue und Buße werden bei Amis durch das Spenden und die Absolution durch das Annehmen des Opfers ersetzt, das Lossprechen wird durch Loskaufen bewirkt:

Do si alle geopphert hatten
und das vil gerne taten,
da sprach der pfaffe Ameis:
„Got hat in gotlicher weis
sein zeychen heut hie getan,
daz wir so manich vrowen han
so rehte gar lobesan
und da bi allez valschez an,
die sich alle so wol bewart hant,
daz si ane valsche minne stant
unde taugenlicher manne.
Nu gebeut ich euh bi dem banne,
die heut hie gewesen sey,
daz man si wizze valschez vrei.
[...]
Ob dehein schone varwe da pey sey
und sei genedick da bei,
pflege si sulcher minne iht,
ich nem irs opphers niht.
Der oppher ich genumen han,
daz sult ir wizzen lan,
die sint so rein und so gut,
si habent sich valsches wol behut." (V. 437–460)

Als sie alle begeistert geopfert hatten, da sagte der Pfaffe Amis: „Auf seine göttliche Art hat Gott hier heute auf wundersame Weise deutlich gemacht, dass wir so viele lobenswerte und makellose Damen haben, die sich erfolgreich vor falscher Minne und heimlichen Liebhabern

213 Vgl. SIGNORI, Gabriela: Wunder. Eine historische Einführung, Frankfurt a. M. 2007, S. 29.
214 RAGOTZKY: Gattungserneuerung, S. 153.

> in Acht genommen haben. Beim Kirchenbann gebiete ich euch hiermit, dass man die, die heute hier gewesen sind, als makellos erachtet. [...] Auch wenn eine Schönheit darunter sein sollte, die dazu noch freundlich ist – wenn diejenige unrechte Liebesbeziehungen gehabt hätte, hätte ich ihre Gabe nicht genommen. Diejenigen, deren Gaben ich akzeptiert habe, sind so unschuldig und gut, dass sie sich vor Makeln gut bewahren können. Das erzählt weiter."

Werner Röcke hat darauf hingewiesen, dass hier die Mechanik des Wunders als Betrug denunziert werde.[215] Doch gerade weil den Rezipienten, Amis und zumindest einem Teil seines weiblichen Publikums klar ist, dass sich hier kein Wunder, sondern ein Betrug ereignet, bleibt auf der Handlungsebene der Schein gewahrt. Amis' Taktik ist gerade durch diese Halb-Transparenz besonders erfolgreich. Das sichtbare Opfer wird genutzt, um den Anschein von Sündenlosigkeit und Ehrhaftigkeit zu erwecken. Ob ein Ehebruch begangen worden ist oder nicht, wird dabei gleichgültig, denn nicht auf die Sünde, sondern auf den Verdacht kommt es an. Dieser wird generalisiert und muss deshalb von allen verheirateten Frauen aktiv ausgelöscht werden. Das individuelle Sündenbekenntnis wird dabei tendenziell überflüssig. An die Stelle der Beichte als „Auslöschung der gesagten Sache eben durch ihre Aussage"[216] rückt hier die Vermeidung der individuellen Aussage durch ein Pseudo-Reliquienwunder, das, obwohl es durchschaut wird, nicht dekonstruiert werden kann.

Dabei geht es nicht nur um das „rationale Potential der Täuschung"[217], sondern auch um die Möglichkeiten homiletischen Sprechens, denn anders als beim Pfaffen im *Begrabenen Ehemann* ist es hier kaum möglich, zu sagen, dass Amis seine religiöse Sprechkompetenz in aller Eindeutigkeit zu unheiligen Zwecken gebraucht. Die Funktion der Predigt scheint auf den ersten Blick klar im Sinne des Betrugs funktionalisiert, denn Amis predigt, um Geld einzunehmen. Doch die Rezipienten seiner Predigt werden anders als die Beerdigungsgäste im *Begrabenen Ehemann* oder der Bauer in der *Martinsnacht* und die Besucher des *Durstigen Einsiedel* nicht einfach getäuscht, sondern sie werden – zumindest teilweise – zu Komplizinnen gemacht.[218] Die Akzeptanz für Amis' Handeln basiert nicht auf der

215 Röcke: Die Freude am Bösen, S. 83.

216 Foucault, Michel: Das Leben der infamen Menschen. In: M. F.: Schriften zur Literatur. Hrsg. von Daniel Defert, übers. von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M. 2003, S. 314–335, hier S. 325.

217 Ackermann, Christiane: *How come, he sees it and you do not?* Die Rationalität der Täuschung im ‚Pfaffen Amis' und im ‚Eulenspiegel'. In: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Bleubeurer Kolloquium 2006. Hrsg. von Klaus Ridder/Susanne Köbele/Eckart C. Lutz, Berlin 2008 (Wolfram-Studien XX), S. 387–413, hier S. 410.

218 Vgl. den Hinweis auf die Nähe zwischen *Martinsnacht* und *Pfaffe Amis* bei Ragotzky: Gattungserneuerung, S. 128 (Anm. 62).

Autorität des priesterlichen Wortes, wird auch nicht durch leichtgläubige Trunkenheit oder über die im Ritual gestiftete Geltung erreicht, denn der Betrug wird – jedenfalls partiell – durchschaut und damit zum eigenen Vorteil genutzt. So hat das Predigen mit betrügerischer Absicht zugleich den pastoralen Effekt, dass die sozialen Beziehungen zwischen den Anwesenden gesichert werden. Da die kirchliche Gemeinde hier eben auch als soziale Gemeinschaft imaginiert werden kann, ist der unterstellte Ehebruch nicht nur eine Sünde, sondern auch ein soziales Tabu. Durch Amis kann der Verdacht eines Tabubruchs ausgeräumt werden. Amis' Predigt wahrt damit auf recht unkonventionelle Weise den Frieden zwischen den Eheleuten im Publikum. Sie läuft damit zwar Prinzipien des Bußsakraments zuwider, aber dem Erhalt der Ehe, die ebenfalls sakramentalen Status besitzt, kommt sie entgegen. Religiöses Sprechen wird von Amis also nicht eindeutig zweckentfremdet. Das deckt sich mit seinen Handlungsabsichten, die gerade nicht – wie etwa beim Ehepaar in den *Drei Wünschen* oder beim Richter in *Der Richter und der Teufel* – der Habgier zugeordnet werden können, denn Amis will zwar Geld akkumulieren, aber sich damit eben gerade nicht bereichern.

Anders als die Beichte, die als ‚kommunikatives Format' mit sakramentalem Status ab 1215 durch die jährliche Beichtpflicht eine starke Reglementierung erfährt, ist die Predigt als religiöses Redeformat zeitgleich zum einen durch die Einschränkung des Predigtrechts Regulierungsbemühungen unterworfen,[219] zum anderen ist sie aber weniger institutionell gebunden als sakramentale Formate. Dadurch ist sie in besonderer Weise ‚offen'. Die Predigt wird gerade deshalb im dreizehnten Jahrhundert zu einem wichtigen Medium im Streit um den rechten Glauben, denn sie ist nicht nur ein Instrument zur Vermittlung tradierter Glaubensinhalte, sondern auch ein Format, dessen sich Häretiker bedienen können.[220] Um die Frage zu beantworten, was eine unrechte Predigt oder wer ein unrechter Prediger ist, mag es Kriterien geben, aber die Frage, wie weit beim Predigen eigentlich grundsätzlich Glaubensinhalte aktualisiert werden dürfen, bringt größere Probleme mit sich, und das stellt Amis' Kirchweihpredigt vor Augen. Amis vertuscht mit seiner Predigt sündhaftes Handeln, aber er bleibt zugleich im verbürgten Rahmen: Er bezieht sich in seiner Predigt auf Altes und Neues Testament und will zur Heiligenverehrung beitragen. Darin lässt sich ein Bedienen formaler Prinzipien des Predigens als Mittel zum Zweck der Täuschung sehen. Dass Amis durch seine Predigt zum ehelichen Frieden beiträgt, unterwandert diese Logik allerdings.

219 Menzel, Michael: Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters, Köln u. a. 1998 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 45), S. 90 – 99.
220 Vgl. Czerwon: Predigt gegen Ketzer, S. 86 – 115.

In Amis' Scheinheiligkeit zeigt sich, dass die Predigt nicht einfach kontrollierbar ist, indem sie bestimmten Gruppierungen untersagt wird. Jenseits der Verbote und Ausschließungskriterien steht die Predigt nämlich grundsätzlich im Spannungsfeld von verbürgten Glaubensinhalten, Intentionen des Predigers und Interessen der Gemeinde. Dabei kann ein Prediger Erfolg haben, auch wenn seine Intentionen aus theologischer Perspektive fragwürdig erscheinen – etwa, weil er den Interessen seines Publikums zuspielt. Das ist bei Amis der Fall, denn seine Predigt steht quer zum sündentheologischen Diskurs und invertiert die Prinzipien der Bußpredigt geradezu. Allerdings trägt sie zugleich zur Funktionalität ehelicher Beziehungen bei. So funktioniert die Predigt zwar nicht im Sinne pastoraler Seelsorge, aber in Bezug auf das Wohl der Gemeinde zeigt sie sich wirkungsvoll. Analog zum Prinzip der *milte* geht es auch dabei – anders als im sündentheologischen Diskurs – nicht um den Einzelnen, sondern um die Gemeinschaft. Gerade damit ist Amis, so wird erzählt, vielfach erfolgreich:

Von vrowen und von wiben
die rede begonde er triben,
zu sulcher kirwihe er quam.
Da man sin predigen vernam,
da wurden die vrowen vil vro
und wurden ouch also
unschuldick valscher minnen.
[...]
Swa er hin kerte,
da enphiengen si in als einen got
und ergaben sich in sin gebot
und sprachen sint, er were
ein heiliger predigere,
daz er in dem lande umbe rite
und ein kirwihe niht vermite.
Er prediget umb daz,
daz man die vrowen dester baz
valscher minne weste vrei.
Im waz zu allen ziten bei
manger edelen vrowen bot,
die in sere paten durch got,
daz er zu ir kirwihe queme,
daz man in auch do verneme. (V. 463–490)

Die Predigt über die Damen und Frauen hielt er überall dort, wo er zu einer Kirchweihe kam. Wo man ihn predigen hörte, freuten sich die Damen sehr und wurden auf diese Weise vom Verdacht unrechter Liebe befreit. [...] Wo immer er hinkam, empfingen sie ihn wie einen Gott, folgten seinem Gebot und sagten danach, dass er ein heiliger Prediger sei und im Land umherreiten und keine Kirchweihe auslassen solle. Er predige dafür, dass man die Damen vom Verdacht verbotener Liebesbeziehungen freisprechen könne. Stets kamen Boten vieler

adliger Damen zu ihm, die ihn baten, um Gottes Willen auch zu ihrem Kirchweihfest zu kommen, damit man ihn auch dort predigen höre.

Amis macht mit seiner Strategie als Kirchweihprediger regelrecht Karriere und kommt in den Ruf, ein *heiliger predigere* (V. 480) zu sein. Diese Zuschreibung hat eine taktische Funktion, denn durch sie wird erfolgreich vertuscht, dass sein Predigen nicht allein religiösen Zwecken dient. Sie ist auch darüber hinaus bemerkenswert: Amis wird hier zum ersten Mal in der Abfolge der Schwänke Heiligkeit attestiert – und zwar in charakteristischer Weise: Auch die weiteren Zuschreibungen, seine Person oder sein Handeln seien ‚heilig' (vgl. etwa V. 939, V. 951, V. 1127, V. 1152, V. 1161; Der Schwank von der Messe: V. 154 – 164 u. 184 – 191), erfolgen in Verbindung mit internen Fokalisierungen. Amis wird ausschließlich von anderen Figuren als heilig wahrgenommen, für heilig gehalten oder als heilig bezeichnet, aber von der Erzählinstanz nicht eindeutig als heilig charakterisiert.

Sein Predigen bringt Amis erstmals den Ruf von Heiligkeit ein. Das ist besonders deshalb von Bedeutung, weil bei der Predigt – anders als bei sakramentalen Sprechformaten – die institutionell garantierte Wirkmacht des priesterlichen Wortes nicht ausreicht, um zu gelten. Predigen ist nicht gleichermaßen performativ wie etwa das Lossprechen im Kontext der Beichte, denn es muss an der Gemeinde orientiert und auf diese ausgerichtet sein. Die Predigt erfordert deshalb eine besonders kluge und geschickte Verwendung des Sprechens. Aufgrund dieses rhetorischen Profils bietet die Predigt besondere Chancen, um Glaubensinhalte in aktualisierter Form zu vermitteln, aber sie birgt auch Risiken, denn sie eignet sich nicht nur dazu, alten Wein in neuen Schläuchen zu verabreichen, sondern beim Inhalt kann auch – um im Bild zu bleiben – gepanscht werden, und es ist ggf. sogar möglich, neuen Wein einzufüllen. Dieses besondere Profil des ‚kommunikativen Formats' der Predigt führt der Schwank von der Kirchweihpredigt vor Augen. Dabei erweist sich die kommunikative List des Protagonisten[221] in der besonderen Verbindung von Täuschung und religiöser Funktionalität.

Der Schwank zeigt auch eine grundsätzliche Tendenz des Umgangs mit Heiligkeit in den Texten des Strickers: Der Stricker interessiert sich nicht besonders dafür, vom Heiligen zu erzählen, sondern dafür, unter welchen Umständen was als heilig gilt, wie diese Geltung erzeugt werden kann, wie weit sie trägt und wozu sie eingesetzt werden kann. In diesem Interesse an der Instrumentalität des Heiligen bzw. an der anthropologischen Perspektivierung des Heiligen mag ein Ansatz für eine Erklärung dafür liegen, warum das Œuvre des Strickers bezeich-

221 Die Bedeutung der *list* für den *Pfaffen Amis* betont etwa Böhm: Der Stricker, S. 220.

nenderweise keine echten Heiligenerzählungen bzw. Legenden kennt,[222] aber im *Pfaffen Amis* ein Priester zum literarischen Helden gemacht ist, der über den geschickten Gebrauch religiöser Sprechformate den Eindruck erwecken kann, ein Heiliger zu sein.

Amis handelt betrügerisch. Im Schwank von der Kirchweihpredigt wird die betrügerische Intention mittels pastoralen Handelns hergestellt. Aus sündentheologischer Sicht mag Amis' Predigt zwar problematisch erscheinen, aber mit Blick auf die Ehe leistet Amis durchaus einen wichtigen Dienst an der Gemeinschaft bzw. an der Gemeinde. So wird die Logik der Manipulation, die sich beim Stricker oft mit religiösem Sprechen verbindet, hier mit einer sozialen Logik verbunden. Damit entsteht ein Gegenbild zur List des Pfaffen im *Begrabenen Ehemann*. Ähnlich wie dort werden auch bei Amis' Kirchweihpredigt die Ehefrauen zu Mitwisserinnen, gar Komplizinnen, aber Amis' geschickter Gebrauch der Sprachmacht ist nicht in derselben Weise destruktiv ausgerichtet wie die des Ehebrechers, denn hier bleibt die Ehe unangetastet. Darin besteht die nachhaltige *kündikeit* des Pfaffen, denn das macht seine Predigt zu einem wiederholbaren Erfolg. Anders als bei den Scheinheiligen in der *Martinsnacht* und im *Durstigen Einsiedel* ist Amis' religiöses Sprechen nicht vollkommen eigennützig. Dennoch ist Amis' Predigt keine demütige Glaubensäußerung wie die der alten Frau in *Der Richter und der Teufel*. Sie führt die besondere *kündikeit* von Amis vielmehr gerade dadurch vor Augen, dass sie betrügerisches Kalkül über pastorale Funktionalität gewinnt.

Die ‚kommunikative Poetik' der Kurzerzählungen des Strickers findet im Typus des Pfaffen eine personale Besetzung, die das manipulative Moment von *kündikeit* ausstellen kann, weil der Priester unabhängig von seiner Intention über rituelle Handlungen Geltung stiften kann – das gilt auch für sein Sprechhandeln. Im Gegensatz zum Streit, der zwar als textueller Typus und diskursives Modell verbreitet ist, aber keine Personifikation kennt, ist das religiöse Sprechen über die Figur des Priesters konkretisierbar. Anders als beim Beraten, bei dem durch den Ratgeber ebenfalls eine Personifikation des Sprechformats möglich ist, zeichnet sich der Priester allerdings durch einige Besonderheiten aus: Er kann ein besonders umfangreiches Repertoire an Sprechformaten vertreten, denn zur priesterlichen Tätigkeit gehört ein großes Spektrum an Sprechhandlungen. Diese

222 Diese Beobachtung ist nicht neu. Vgl. etwa Steinmetz: Fiktionalitätstypen, S. 96. Zu den Scheinheiligen im Werk des Strickers vgl. Kapitel 5.2.3 und 5.2.4. Allerdings wäre es durchaus möglich, die Erzählung *Der Sünder und der Einsiedel* in der Tradition der Wüstenväter-Erzählungen zu verorten und damit als legendarischen Text aufzufassen. Soweit ich sehe, gibt es dazu allerdings noch keine Überlegungen.

bieten – zugespitzt in der Schwankserie um die Figur eines Priesters, die anders als die Figuren in den Kurzerzählungen des Strickers einen Namen erhält – die Möglichkeit, die manipulativen Tendenzen, die mit *kündikeit* einhergehen, auszustellen und beobachtbar zu machen. Dies spricht gegen Rainer WARNINGS Annahme, dass der Schwank im Vergleich mit Gottfrieds *Tristan*, mit dem er die „narrative Lust an der List" als „Quelle eines Imaginären"[223] teile, weniger Vielfalt erkennen lasse. Die unterschiedlichen Ausrichtungen listigen Sprechens in Bezug auf die ‚kommunikativen Formate' beim Stricker zeigen, dass die schwankhaften Texte über das Prinzip der seriellen Variation eine vielfältige Dimensionierung der List erreichen: Im Hinblick auf religiöse Sprechformate zeigt sich vor allem die Gefahr der Manipulation. Diese ist gebunden an die besondere sprachliche Autorität des Priesters, die dazu beiträgt, dass im *Pfaffen Amis* „ausnahmslos alle Lügen [...] funktionieren"[224].

223 WARNING, Rainer: Die narrative Lust an der List. Norm und Transgression im *Tristan*. In: Transgressionen. Literatur als Ethnographie. Hrsg. von Gerhard NEUMANN/R. W., Freiburg 2003, S. 175 – 212, hier S. 179 u. S. 187.

224 BACHORSKI, Hans-Jürgen: Lügende Wörter, verstellte Körper, falsche Schrift. Miß/gelingende Kommunikation. In: Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Hrsg. von Horst WENZEL, Berlin 1997 (Philologische Studien und Quellen 143), S. 344 – 364, hier S. 355.

6 Fazit

Schon Rudolf von Ems bemerkte in seinem *Alexander*[1], dass der Stricker *guotiu maere* (V. 3258) zu machen vermöge, schränkte diese Aussage jedoch mit der Formulierung *swenn er wil* (V. 3257) ein. Das lässt zwar eine hohe Meinung vom dichterischen Können seines Zeitgenossen, nicht aber von dessen Gesamtwerk erkennen. Ob Rudolf neben dem höfischen Roman *Daniel von dem blühenden Tal*, den er in seinem *Willehalm von Orlens*[2] explizit lobt (vgl. V. 2230 – 2233), auch Kurzerzählungen des Strickers für *guotiu maere* gehalten hat, lässt sich nicht sagen. Die moderne Stricker-Forschung zeigt sich diesbezüglich jedenfalls durchaus kritisch: Die kurzen Texte des Strickers gelten einerseits als Grundsteine der mittelhochdeutschen Novellistik, andererseits aber nicht als durchgängig literarisch anspruchsvoll. So ist sich die Forschung zwar über die Vorreiterstellung des Strickers, aber weitgehend ebenso darüber einig, dass seine Kurzerzählungen etwa denen Heinrich Kaufringers in qualitativer Hinsicht nachstehen.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht erscheint es – gerade jenseits moderner Maßstäbe für Literarizität – nur eingeschränkt sinnvoll, die literarische Qualität von Erzählungen zum Auswahlkriterium für eine Untersuchung zu machen. Entsprechend stand am Beginn der vorliegenden Arbeit der Wunsch, die Einschränkung des Blickwinkels auf die vermeintlich besonders ‚guten' oder literarisch anspruchsvollen mittelhochdeutschen Kurzerzählungen zu vermeiden. Stattdessen sollte eine ganze Bandbreite von Texten in den Blick genommen werden. Eine grundsätzliche Überlegung dabei war, dass das Potential der mittelalterlichen Kurzerzählungen, wie übrigens bei vielen der sogenannten ‚kleinen Formen', sich gerade nicht in Bezug auf einzelne Texte zeigen kann, sondern sich aufgrund der texttypischen seriellen Erzähllogik erst in Textreihen entfaltet. Gerade in Bezug auf solche Textreihen ist nicht so sehr die literarische Qualität der einzelnen Texte von Bedeutung, sondern vielmehr, dass bestimmte Thematiken, Inhalte oder Prinzipien in verschiedenen Kurzerzählungen wiederholt dargestellt, dabei jeweils neu perspektiviert bzw. ‚umerzählt' werden.

Gerade in der Zusammenschau als Serien, so lautete eine Leitthese dieser Arbeit, zeigen die Texte ein besonderes Interesse für kommunikative Prozesse zwischen den Figuren. Indem in verschiedenen Kurzerzählungen und verwandten

---

1 Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Victor Junk, Leipzig 1928/1929.

2 Rudolf von Ems: Willehalm von Orlens. Hrsg. aus dem Wasserburger Codex fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek in Donaueschingen von Victor Junk. Berlin 1905 (Deutsche Texte des Mittelalters 2).

https://doi.org/10.1515/9783110576146-007

Texttypen des Strickers den Ausgestaltungen, Konfigurationen und personalen Besetzungen von wiederholt dargestellten ‚kommunikativen Formaten' nachgespürt wurde, sollte ein zentrales Gestaltungsmittel am Beginn der deutschsprachigen Texttradition der Kurzerzählung aufgezeigt werden, welches das Interesse der Texte an Sprache jenseits der in der jüngeren Forschung verbreiteten poetologischen Lesarten der Texte ernst nimmt. Statt sprachlich-abstrakter Strukturen standen so zwischenmenschlich-pragmatische Kommunikationsprozesse im Mittelpunkt. Entsprechend wurde in den methodischen Vorüberlegungen dem Sprechen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Leitend war dabei die These, dass mündliche Kommunikation ein wichtiges Stilmittel des Erzählens in mittelhochdeutschen Kurzerzählungen ist, das in der jüngeren Forschung wenig Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnte, weil der Vorgang des Sprechens durch erzähl- und medialitätstheoretische Ansätze in den letzten Jahrzehnten vielfach marginalisiert worden ist. Dieser Tendenz widersprechen allerdings wenig beachtete ältere Forschungsüberlegungen, die mittelhochdeutsche Kurzerzählungen als ‚Sprechdichtung' aufgefasst und damit die vorliegende Untersuchung angeregt haben.

Mit der Arbeit sollten wiederholt inszenierte Formen bzw. Formate verbaler Kommunikation auf der Handlungsebene der Texte als zentrales Element der Poetik der mittelhochdeutschen Kurzerzählung beschrieben werden, und dafür wurde bewusst der Beginn der deutschsprachigen Gattungstradition in den Blick genommen. Die Entscheidung, der Untersuchung keine diachronen Textreihen zugrunde zu legen, sondern mit den Kurzerzählungen des Strickers einen synchronen Zugriff zu wählen, hatte verschiedene Gründe: Erstens sollte der Vorstellung von den Kurzerzählungen des Strickers als Vorläufer späterer ‚Glanzleistungen' der Gattung die Idee entgegengesetzt werden, dass sich in ihnen eine ‚kommunikative Poetik' ausprägt, die auch für viele spätere mittelhochdeutsche Kurzerzählungen kennzeichnend ist. Dabei spielte eine neue Interpretation des für viele Texte des Strickers zentralen Begriffs der *gevüegen kündikeit* im Sinne von ‚sprachlichem Geschick' eine zentrale Rolle. Zweitens boten sich die kurzen Texte, die dem Stricker zugeschrieben werden, in besonderer Weise dafür an, über die Grenzen des Texttyps hinaus zu blicken, denn zum Œuevre des Strickers gehören eine Vielzahl von kurzen Textformen. Auf diese Weise konnte engen Gattungsvorstellungen, welche die formale und überlieferungsbedingte Nähe der Kurzerzählungen zu anderen kurzen Textformen gerne ausblenden und insbesondere die enge ‚Verwandtschaft' zwischen narrativen und redeförmigen mittelhochdeutschen Texttypen ignorieren, begegnet werden.

Diesen Vorüberlegungen folgend wurden drei verschiedene Komplexe von kurzen Texten des Strickers in den Blick genommen, die miteinander verbunden sind, weil sie jeweils bestimmte ‚Kommunikationsformate', nämlich erstens das

Beraten, zweitens das Streiten und drittens religiöses Sprechen, thematisieren. Den drei Analysekapiteln ging jeweils der Versuch voraus, die historischen Spezifika der untersuchten kommunikativen Muster zu skizzieren und die entsprechende Forschung in Bezug auf mittelalterliche Kurzerzählungen aufzuarbeiten, um die mit den einzelnen Formaten verbundenen spezifischen Implikationen der ‚kommunikativen Poetik' herauszustellen.

Zunächst wurde mit dem Beraten ein in der mittelalterlichen Kultur gerade in der politischen Kommunikation wichtiges Sprechformat diskutiert. Dabei zeigte sich, dass konsiliarische Kommunikation in den Kurzerzählungen weitaus varianten- und detailreicher narrativiert wird als in vielen umfangreicheren höfischen Erzähltexten. So entwerfen die untersuchten Texte in der Zusammenschau verschiedener Entwürfe konsiliarischer Kommunikation ein detailliertes Bild von möglichen Verlaufsformen des Beratens und entfalten dabei die Wirklogiken und Bedingungen des Beratens, das so als dialogisch und solidarisch geprägtes Format erscheint. Mit diesen Beobachtungen konnten Überlegungen ergänzt werden, die der in der Stricker-Forschung verbreiteten These widersprechen, dass die Kurzerzählungen dieses Autors stark durch belehrende, extranarrative Äußerungen der Erzählinstanz geprägt seien. Denn die Erzählungen präferieren mit ihrem Interesse am Beraten und seinen Mechanismen keinen autoritativen Sprachgestus, sondern ein sozial produktives sprachliches Miteinander.

Dies zeigte sich aus einer etwas anderen Perspektive auch im zweiten Teil der Textanalysen, in dem Inszenierungen des Streitens im Mittelpunkt standen. Gezeigt werden konnte dabei, wie der Stricker in seinen Darstellungen kontroverser Kommunikation auf das Modell des Streitgesprächs referiert, aber vor allem die damit verbundenen Darstellungsmuster weiterentwickelt. In der Zusammenschau verschiedener Texte, die kontroverse Kommunikation thematisieren, erwies sich vor allem die – zunächst überraschende – Akzentuierung der kooperativen Dimension verbalen Streitens. In den Texten wird zwar durchaus nicht nur von Streitverläufen erzählt, die versöhnlich enden, sondern teilweise auch von eskalierenden Streitigkeiten, doch es wird stets deutlich gemacht, dass durch die mit dem Sprechen sich ergebende Möglichkeit der Kooperativität stärker als bei physisch ausgetragenen Streitigkeiten destruktive Tendenzen vermieden werden können. Damit konnte auch die in der Forschung verbreitete Vorstellung, die Stricker-Texte seien durch agonale Logiken und das schwankhafte Prinzip von ‚Schlag und Gegenschlag' geprägt, eingeschränkt werden. Herausgearbeitet wurde so, dass in den Kurzerzählungen des Strickers Strategien für ein friedliches soziales Miteinander ausgearbeitet werden.

Dies trifft vor allem auf die in den ersten beiden Analysekapiteln untersuchten ‚kommunikativen Formate' Beraten und Streiten zu, die in den untersuchten Texten auf ein produktives, soziales Handelns ausgerichtet sind. Anders

sind hingegen die im dritten Analysekapitel untersuchten ‚kommunikativen Formate' orientiert, die durch ihre rituelle Funktion mit der christlichen Glaubenspraxis verbunden sind. Im Gegensatz zum Beraten und Streiten wurde mit diesen kein bestimmtes ‚kommunikatives Format', sondern das Sprechen in einem bestimmten Gebrauchszusammenhang betrachtet. Als zentral erwies sich dabei die anthropologische Perspektivierung religiösen Sprechens. So zeigen vor allem Erzählungen, in denen kein jenseitiges Personal auftritt, dass die magische Wirksamkeit religiösen Sprechens im sozialen Zusammenhang mitnichten von göttlicher Approbation oder gläubiger Intention abhängig sein muss, sondern performativ erzeugt werden kann. Mit Klugheit eingesetzte bzw. listenreich angewandte *kündikeit* kann, so wurde in Bezug darauf herausgearbeitet, religiöse Sprachmacht generieren. Damit werden weitreichende Möglichkeiten zur Manipulation geschaffen: Über das gläubige Sprechen wird so die Möglichkeit des Glaubenmachens durch Sprache anvisiert. Die Texte machen über die besondere Wirkmacht religiösen Sprechens auf die Dimension der Instrumentalität aufmerksam, welche die Sprache auszeichnet.

Durch den Abschluss der Textanalysen mit Überlegungen zur Kirchweihpredigt im *Pfaffen Amis* zeigte sich, dass sich nicht nur die Kurzerzählungen des Strickers als ‚Sprechdichtungen' verstehen lassen, sondern auch andere Texttypen als solche erfasst werden können. Für eine Öffnung der Untersuchungsperspektive wären auch Kurzerzählungen anderer Autoren in Betracht gekommen, denn damit hätte abschließend eine diachrone Perspektive angedeutet werden können, die zeigt, dass die Akzentuierung des Sprechens nicht auf Stricker-Texte beschränkt ist, sondern zu einer Möglichkeit des Texttyps gehört, der auch von anderen Autoren genutzt wird. Eine Öffnung der Perspektive in diese Richtung steht noch aus und wäre sehr wünschenswert. Allerdings bot sich der Schwankroman des Strickers in besonderer Weise an, um zu zeigen, dass die Ergebnisse dieser Untersuchung über die Gattungsgrenzen und das dreizehnte Jahrhundert hinaus Relevanz besitzen. Dabei geben u. a. die Illustrationen in dem erst um 1480 entstandenen Straßburger Druck des *Pfaffen Amis* wichtige Indizien: In den dreizehn erhaltenen Darstellungen des einzigen annähernd vollständigen Exemplars, das in München liegt, wird stets der Protagonist – zumeist in Interaktion mit anderen Figuren der jeweiligen Schwankepisode – in einer inhaltlich charakteristischen Szene dargestellt. Dabei wird Amis in elf Illustrationen, also auffallend häufig, mit einer charakteristischen Zeigegeste als sprechend abgebildet.[3]

3 Vgl. als Beispiel im Anhang die Illustration der Kirchweihpredigt, die in Kapitel 5.2.6 untersucht worden ist.

Hier, so ließe sich schlussfolgern, ist der Charakter der ‚Sprechdichtung' in die bildliche Darstellung überführt worden.

In einer von Oralität geprägten Kultur wie der des Mittelalters verwundert dieser Fokus auf das Sprechen kaum, sind doch die Mechanismen verbaler Kommunikation von zentraler Bedeutung für eine Vielzahl sozialer Prozesse. Entsprechend ist es naheliegend, dass das Sprechen in weiteren Teilen der mittelalterlichen Literatur und in damit verbundenen Illustrationen einen wichtigen Platz einnimmt. Inwiefern andere Texte in der oral geprägten Kultur des europäischen Mittelalters vom Sprechen erzählen und dabei Wirkweisen, Dynamiken und Logiken des Sprechens herausarbeiten, wäre eine vielversprechende Fragestellung für weitere Untersuchungen.

7 Anhang

München, Bayerische Staatsbibliothek, Druck, Rar. 422, um 1480 in Straßburg, Johann Prüss, fol. 5r (= fol. [a]6 recto).

https://doi.org/10.1515/9783110576146-008

8 Verwendete Literatur

8.1 Handschriften und Drucke

A (W) Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2705, 3. Viertel 13. Jh., evtl. Niederösterreich

H Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. palatinus germanicus 341, 1. Viertel 14. Jh., Nordwestböhmen/Oberfranken

K Cologny-Genf, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodmer 72, früher: Kalocsa, Kathedralbibliothek, sog. Kalocsaer Handschrift, 1. Viertel 14. Jahrhundert, Nordwestböhmen/Oberfranken

E München, Universitätsbibliothek, 2^{0} Cod. mS. 731, Hausbuch des Michael Leone, um 1350, Würzburg

L Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 104, Liedersaal-Handschrift, 1. Viertel 15. Jh., evtl. Konstanz

P München, Bayerische Staatsbibliothek, Druck, Rar. 422, um 1480, Straßburg, Johann Prüss

8.2 Abkürzungen

8.2.1 Lexika und Wörterbücher

DWB = Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 33 Bde. Fotomechan. Nachdr. der Erstausgabe, München 1984.

EM = Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, 15 Bde. Hrsg. von Rolf Wilhelm Brednich u. a., Berlin, Boston 1977 – 2015.

^{3}RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 7 Bde. 3., völlig neu bearb. Ausg. Hrsg. von Hans von Campenhausen u. a., Tübingen 1957 – 1965.

^{2}RLG = Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 5 Bde. 2. Aufl. Hrsg. von Werner Kohlschmidt u. a., Berlin, New York 1958 – 1988.

RLW = Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Neubearbeitung, 3 Bde. Hrsg. von Harald Fricke u. a., Berlin, New York 1997 – 2003.

HWbRh = Historisches Wörterbuch der Rhetorik, 10 Bde. Hrsg. von Gerd Ueding u. a., Berlin, New York 1992 – 2012.

^{3}LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, 11 Bde. 3. neu bearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1993 – 2001.

LexMa = Lexikon des Mittelalters, 10 Bde. Hrsg. von Robert-Henri Bautier, München, Zürich 1977 – 1997.

TRE = Theologische Realenzyklopädie, 36 Bde. Hrsg. von Horst Balz/Gerhard Müller, Berlin, New York 1976 – 2007.

^{2}VL = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 14 Bde. 2., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. von Kurt Ruh u. a., Berlin, New York 1978 – 2008.

https://doi.org/10.1515/9783110576146-009

8.2.2 Zeitschriften

ABäG = Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik
DU = Der Deutschunterricht
DVjS = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
IASL = Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
LiLi = Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
PBB = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh = Zeitschrift für deutsche Philologie

8.3 Quellen

Aristoteles: Philosophische Schriften. In sechs Bänden, Bd. 2: Topik. Sophistische Widerlegungen. Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg 1995.

Aristoteles: Rhetorik. Hrsg. u. übers. von Gernot Krapinger. Stuttgart 1999.

Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi. Nach allen bek. Hss. hrsg. von Alfons Hilka/Werner Söderhjelm. Heidelberg 1911 (Sammlung mittellateinischer Texte 1).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. I: Einleitender Teil und Gedicht Nr. 1–10. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Göppingen 1973 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 I).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. II: Gedicht Nr. 11–40. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1974 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 II).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. III,1: Gedicht Nr. 41–71. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1975 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 III,1).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. III,2: Gedicht Nr. 72–104. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler/Robert E. Lewis, Göppingen 1975 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 III,2).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. IV: Gedicht Nr. 105–138. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler-Beck/Robert E. Lewis, Göppingen 1977 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 107 IV).

Die Kleindichtung des Strickers, Bd. V: Gedicht Nr. 139–167 und Nachwort. Hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken/Gayle Agler-Beck/Robert E. Lewis, Göppingen 1978 (Göppinger Arbeiten der Germanistik 107 V).

Knab, Rainer: Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Hildesheim u. a. 2006 (Spudasmata 110).

Die deutsche Märendichtung des 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Hanns Fischer, München 1966 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 12).

Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hrsg., übers. u. komm. von Klaus Grubmüller. Frankfurt a. M. 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23; Bibliothek deutscher Klassiker 138).

Rudolf von Ems: Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Victor Junk, Leipzig 1928/1929.

Rudolf von Ems: Willehalm von Orlens. Hrsg. aus dem Wasserburger Codex fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek in Donaueschingen von Victor Junk. Berlin 1905 (Deutsche Texte des Mittelalters 2).

Der Stricker: Der Pfaffe Amis. Nach der Heidelberger Handschrift cpg 341 hrsg., übers. u. komm. von Michael Schilling. Stuttgart 1994.

Der Stricker: Verserzählungen, Bd. I. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen [2]1967 (Altdeutsche Textbibliothek 53).

Der Stricker: Verserzählungen, Bd. II. Mit einem Anhang: Der Weinschwelg. Hrsg. von Hanns Fischer, Tübingen 1967 (Altdeutsche Textbibliothek 68).

8.4 Forschungsliteratur

Achnitz, Wolfgang: Ein *mære* als Bîspel. Strickers Verserzählung ‚Der kluge Knecht'. In: Germanistische Mediävistik. Hrsg. von Volker Honemann/Tomas Tomasek, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen Germanistik 4), S. 177–201.

Ackermann, Christiane: *How come, he sees it and you do not?* Die Rationalität der Täuschung im ‚Pfaffen Amis' und im ‚Eulenspiegel'. In: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Bleubeurer Kolloquium 2006. Hrsg. von Klaus Ridder/Susanne Köbele/Eckart C. Lutz, Berlin 2008 (Wolfram-Studien XX), S. 387–413.

Ackermann, Dorothea: Gewaltakte – Disziplinarapparate. Geschlecht und Gewalt in mittel- und frühneuhochdeutschen Mären, Diss. masch. Würzburg 2007.

Agricola, Erhard: Die Prudentia als Anliegen der Strickerschen Schwänke. Eine Untersuchung im Bedeutungsfeld des Verstandes. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 295–315.

Althoff, Gerd: Colloquium familiare – colloquium secretum – colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters. In: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990), S. 145–167 (wieder in: Althoff, Gerd: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, S. 157–184).

Althoff, Gerd: Funktionsweisen der Königsherrschaft im Hochmittelalter. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 63 (2012), S. 536–550.

Althoff, Gerd: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt 2016.

Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Dt. Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart 2002.

Bachorski, Hans-Jürgen: Lügende Wörter, verstellte Körper, falsche Schrift. Miß/gelingende Kommunikation. In: Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Hrsg. von Horst Wenzel, Berlin 1997 (Philologische Studien und Quellen 143), S. 344–364.

Bachtin, Michail M.: Die Ästhetik des Wortes. Hrsg. u. eingel. von Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1979.

Baumann, Uwe/Arnold Becker/Astrid Steiner-Weber: Vorwort. In: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst. Hrsg. von U. B./A. B./A. S.-W., Göttingen 2008 (Super alta perennis 2), S. I–V.

Baumbach, Manuel: Viel Lärm um Nichts? Ästhetik des Streite(n)s und inszenierte Streitkultur in Aristophanes' *Fröschen*. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hrsg. von Marc Laureys/Roswitha Simons, Göttingen 2010 (Super alta perennis 10), S. 19–38.

Bausinger, Hermann: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: Fabula 9 (1967), S. 118–136.

Bebermeyer, Gustav: [Art.] Streitgedicht/Streitgespräch. In: ²RLG, Bd. 4, S. 228–245.

Becher, Matthias: Gedanken zur Einführung. In: Streit am Hof im frühen Mittelalter. Hrsg. von M. B./Alheydis Plassmann, Göttingen 2011 (Super alta perennis 11), S. 9–15.

Becker, Anja: Poetik der *wehselrede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M. u. a. 2009 (Mikrokosmos 79).

Beine, Brigit: Der Wolf in der Kutte. Geistliche in den Mären des deutschen Mittelalters, Bielefeld 1999 (Braunschweiger Beiträge zur deutschen Sprache und Literatur 2).

Benjamin, Walter: Der Erzähler. In: W. B.: Illuminationen. Frankfurt a. M. 1977, S. 385–410.

Benveniste, Émile: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974.

Benz, Maximilian: Über den ‚Stil'. In: DVjs 89 (2015), S. 666–674.

Berges, Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 2).

Bleumer, Hartmut: Vom guten Recht des Teufels. Kasus, Tropus und die Macht der Sprache beim Stricker und im Erzählmotiv ‚The Devil and the Lawyer' (AT 1186; Mot M 215). In: Recht und Literatur. Hrsg. von H. B. (unter Mitarbeit von Susanne Kaplan), Stuttgart, Weimar 2012 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 163 [2011]), S. 149–173.

Bloch, Ralph Howard: The Scandal of the Fabliaux, Chicago, London 1986.

Blödorn, Andreas/Daniela Langer: Implikationen eines metaphorischen Stimmenbegriffs. Derrida – Bachtin – Genette. In: Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen. Hrsg. von A. B./D. L./Michael Scheffel, Berlin, New York 2006 (Narratologia 10), S. 53–82.

Blödorn, Andreas/Daniela Langer/Michael Scheffel: Einleitung. In: Stimme(n) im Text. Narratologische Positionsbestimmungen. Hrsg. von A. B./D. L./M. S., Berlin, New York 2006 (Narratologia 10), S. 1–8.

Böhm, Sabine: Der Stricker. Ein Dichterprofil anhand seines Gesamtwerkes, Frankfurt a. M. u. a. 1995.

Borck, Karl Heinz: Zeitbezug und Tradition in den „Beiden Knechten" des Strickers. In: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. FS Richard Brinkmann. Hrsg. von Jürgen Brummack/Gerhart von Graevenitz/Fritz Hackert, Tübingen 1981, S. 45–62.

Bourdieu, Pierre: Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld. In P. B.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Übers. von Wolfgang Fietkan, Frankfurt a. M. 1974, S. 75–124.

Bourdieu, Pierre: Über das Fernsehen. Aus dem Franz. von Achim Russer, Frankfurt a. M. 1998.

Bourdieu, Pierre: Das politische Feld. In: P. B.: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Aus dem Französischen von Roswitha Schmid. Konstanz 2001 (Édition discours 29), S. 41–66.

Brümmer, Vincent: Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985 (Marburger Theologische Studien 19).

Brunner, Otto: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. Unveränd. Nachdruck der 5. Aufl., Darmstadt 1990.

Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Engl. von Katharina Menke/Markus Krist, Berlin 1998.

Chinca, Mark: The Body in Some Middle High German Mären. Taming and maiming. In: Framing Medieval Bodies. Hrsg. von Sarah Kay/Miri Rubin, Manchester, New York 1994, S. 187 – 210.

Christ, Hannelore: Frauenemanzipation durch solidarisches Handeln. ‚Das erzwungene Gelübde' des Strickers im Deutschunterricht. In: Mittelalterliche Texte im Unterricht II. Hrsg. von Helmut Brackert/H. C./Horst Holzschuh, München 1976 (Literatur in der Schule 2), S. 36 – 92.

Cizek, Alexandru: [Art.] Altercatio. In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 428 – 432.

Coxon, Sebastian: *der werlde spot*. Kollektives Verhöhnen und Verlachen in der Kleinepik des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 102 – 116.

Curschmann, Michael: Nibelungenlied und Nibelungenklage. Über Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Prozeß der Episierung. In: Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hrsg. von Christoph Cormeau, Stuttgart 1979, S. 85 – 119.

Czerwon, Ariane: Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 57).

Dahm-Kruse, Margit: Versnovellen im Kontext. Formen der Retextualisierung in kleinepischen Sammelhandschriften, Tübingen S. 2018 (Bibliotheca Germanica 68).

Del Duca, Patrick: Komische und moralisch-belehrende Erzählungen. Der Stricker. In: Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Hrsg. von Fritz Peter Knapp, Berlin, Boston 2013 (Germania Litteraria Mediaevalis Francigena VI), S. 66 – 91.

Dennaoui, Youssef/Daniel Witte: Streit und Kultur. Vorüberlegungen zu einer Soziologie des Streits. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter, Bielefeld 2008, S. 209 – 230.

Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a. M. [3]1990.

Derron, Marianne: Des Strickers *ernsthafter König*. Ein poetischer Lachtraktat des Mittelalters, Frankfurt a. M. 2008.

Dicke, Gerd/Klaus Grubmüller: Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 55).

Dickerhof, Harald: Innozenz III. und die Universitäten. In: Papst Innozenz III. Weichensteller der Geschichte Europas. Hrsg. von Thomas Frenz, Stuttgart 2000, S. 117 – 130.

Dürig, Walter: [Art.] Bekenner (confessor). In: [3]LThK, Bd. 2, S. 142.

Egerding, Michael: Probleme mit dem Normativen in Texten des Strickers. Vorüberlegungen zu einem neuen Strickerbild. In: ABäG 50 (1998), S. 132 – 147.

Ehrismann, Otfrid: *der tîvel brachte mich ze dir*. Vom Eheleben in Erzählungen des Strickers. In: Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Vorträge des Symposiums vom 13. bis 16. Juni 1983 im Institut für Deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur der Justus Liebig-Universität Gießen. Hrsg. von Xenja von Ertzdorff/Marianne Wynn, Gießen 1984 (Beiträge zur deutschen Philologie 58), S. 25 – 40.

Ehrismann, Otfrid: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung, Darmstadt 2011.

Eichenberger, Nicole: Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters, Berlin, München, Boston 2015 (Hermaea 136).

Ejchenbaum, Boris: Leskov und die moderne Prosa. In: Texte der russischen Formalisten, Bd. 1: Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa. Hrsg. von Jurij Striedter/Wolf-Dieter Stempel/Inge Paulmann, München 1969 (Theorie der Geschichte der Literatur der schönen Künste 6,1), S. 208 – 243.

Emmelius, Caroline: Politische Beratung, Zwiegespräch, gesellige Unterhaltung. Zur Wortgeschichte von Gespräch im 15. Jahrhundert. In: Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter. Hrsg. von Gerd Dicke/Manfred Eikelmann/Burkhard Hasebrink, Berlin 2006 (Trends in Medieval Philology 10), S. 107 – 135.

Emmelius, Caroline: Gesellige Ordnung. Literarische Konzeptionen von geselliger Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit Berlin, New York 2010 (Frühe Neuzeit 139).

Emmelius, Caroline: Kasus und Novelle. Beobachtungen zur Genese des Decameron (mit einem generischen Vorschlag zur mhd. Märendichtung). In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 51 (2010), S. 45 – 74.

Fischer, Hanns: Strickerstudien. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 13. Jahrhunderts, Diss. masch. München 1953.

Fischer, Hanns: Gestaltungsschichten im *Meier Helmbrecht*. In: PBB 79 (1957), S. 85 – 109.

Fischer, Hanns: Zur Gattungsform des ‚Pfaffen Amis'. In: ZfdA 78 (1958), S. 291 – 299.

Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung, Tübingen 1968.

Fludernik, Monika: Towards a ‚Natural' Narratology, London, New York 1996.

Fludernik, Monika: Einführung in die Erzähltheorie, Darmstadt 2006.

Fludernik, Monika: Mündliches und schriftliches Erzählen. In: Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte. Hrsg. von Matías Martínez, Stuttgart, Weimar 2011, S. 29 – 36.

Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hrsg. von Nine Miedema/Franz Hundsnurscher, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36).

Foucault, Michel: Das Leben der infamen Menschen. In: M. F.: Schriften zur Literatur. Hrsg. von Daniel Defert, übers. von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M. 2003, S. 314 – 335.

Freese, Eike: [Art.] Streitgedicht. In: HWbRh, Bd. 9, Sp. 172 – 178.

Freytag, Wiebke: Eine wahrscheinlich wahre Sentenz und ein falsches Exemplum im Prolog zu des Strickers Tierbîspel *Der Kater als Freier*. In: ‚Vir ingenio mirandus'. Studies presented to John L. Flood, Bd. 1. Hrsg. von William J. Jones/William A. Kelly/Frank Shaw, Göppingen 2003 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 710,1), S. 117 – 135.

Friedrich, Peter/Manfred Schneider: Einleitung. Sprechkrafttheorien oder Eid und Fluch zwischen Recht, Sprachwissenschaft, Literatur und Philosophie. In: Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte. Hrsg. von P. F./M. S., München 2009 (Literatur und Recht 4), S. 7 – 19.

Friedrich, Udo: Metaphorik des Spiels und Reflexion des Erzählens bei Heinrich Kaufringer. In: IASL 21 (1996), S. 1 – 30.

Friedrich, Udo: Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs im Mittelalter. In: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Hrsg. von Manuel Braun/Cornelia Herberichs, München 2005, S. 117–158.

Friedrich, Udo: Spielräume rhetorischer Gestaltung in mittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung im Mittelalter. Hrsg. von Beate Kellner/Peter Strohschneider/Franziska Wenzel, Berlin 2005 (Philologische Studien und Quellen 190), S. 227–249.

Friedrich, Udo: Trieb und Ökonomie. Serialität und Kombinatorik in mittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 48–75.

Friedrich, Udo: Topik und Rhetorik. Zu Säkularisierungstendenzen in der Kleinepik des Strickers. In: Literarische Säkularisierung im Mittelalter. Hrsg. von Susanne Köbele/Bruno Quast, Berlin, Boston 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 87–104.

Frosch-Freiburg, Frauke: Schwankmären und Fabliaux. Ein Stoff- und Motivvergleich, Göppingen 1971 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 49).

Fuchs, Peter: Die magische Welt der Beratung. In: Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. Hrsg. von Rainer Schützeichel/Thomas Brüsemeier, Wiesbaden 2004, S. 239–257.

Fuchs, Peter/Enrico Mahler: Form und Funktion von Beratung. In: Soziale Systeme 6 (2000), S. 349–368.

Gebhard, Gunther/Oliver Geisler/Steffen Schröter: Streitkulturen – Eine Einleitung. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von G. G./O. G./S. S., Bielefeld 2008, S. 11–33.

Geith, Karl Ernst/Elke Ukena-Best/Hans-Joachim Ziegeler: [Art.] Der Stricker. In: ^{2}VL, Bd. 9, Sp. 417–449.

Genette, Gérard: Die Erzählung. Aus dem Französischen von Andreas Knop, mit einem Nachwort hrsg. von Jochen Vogt, München 1998.

Gerok-Reiter, Annette: Umcodierung. Zum Verhältnis von *minne* und *ere* in Gottfrieds ‚Tristan'. In: ZfdPh 121 (2002), S. 365–389.

Gier, Albert: Rezension zu: Charles Muscatine: The Old French Fabliaux. New Haven, London 1986; R. Howard Bloch: The Scandal of the Fabliaux. Chicago, London 1986. In: Zeitschrift für romanische Philologie 104 (1988), S. 150–153.

Girard, René: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Franz. von Elisabeth Mainberger-Ruh, Düsseldorf 2006.

Glauch, Sonja: An der Schwelle zur Literatur. Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens, Heidelberg 2009 (Studien zur historischen Poetik 1).

Glauch, Sonja: Zu Ort und Funktion des Narrativen in den Minnereden. Eine Skizze. In: Zwischen Anthropologie und Philologie. Beiträge zur Zukunft der Minneredenforschung. Hrsg. von Iulia-Emilia Dorobantu/Jacob Klingner/Ludger Lieb, Heidelberg 2014, S. 53–69.

González, Emilio: Die Figur des *lupus poenitens* im Tierbispel *Der Wolf und sein Sohn*. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 155–172.

Göttert, Karl-Heinz: Theologie und Rhetorik in Strickers Weinschlund. In: PBB 93 (1971), S. 289 – 310.

Grassnick, Ulrike: Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England, Köln, Wien, Weimar 2004 (Europäische Kulturstudien 15).

Grubmüller, Klaus: [Art.] Fabel 2. In: RLW, Bd. 1, S. 555 – 558.

Grubmüller, Klaus: Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der äsopischen Fabel im Mittelalter, München 1977 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 56).

Grubmüller, Klaus: Tiere, Bauern, Pfaffen. Typisierung und kritische Distanz in der Kleinepik. In: Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200 – 1500. Hrsg. von James F. Poag/ Thomas C. Fox, Tübingen 1989, S. 35 – 51.

Grubmüller, Klaus: Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer historischen Gattungspoetik. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Walter Haug/Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 37 – 54.

Grubmüller, Klaus: Schein und Sein. Über Geschichten in Mären. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Harald Haferland/Michael Mecklenburg, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 243 – 257.

Grubmüller, Klaus: Erzählen und Überliefern. ‚Mouvance' als poetologische Kategorie in der Märendichtung? In: PBB 125 (2003), S. 469 – 493.

Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006.

Grubmüller, Klaus: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Die komparatistische Perspektive. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 1 – 23.

Grubmüller, Klaus: Zum Verhältnis von ‚Stricker-Märe' und Fabliau. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 173 – 187.

Günthart, Romy: Mären als Exempla. Zum Kontext der sogenannten ‚Strickermären'. In: ABäG 37 (1993), S. 113 – 129.

Haferland, Harald: Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter, Göttingen 2004.

Haferland, Harald: [Art.] Erzähler. In: HWbRh, Bd. 10, Sp. 274 – 291.

Haferland, Harald: Psychologie und Psychologisierung. Thesen zur Konstitution und Rezeption von Figuren mit einem Blick auf ihre historische Differenz. In: Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011. Hrsg. von Florian Kragl/Christian Schneider, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 13), S. 91 – 117.

Haferland, Harald/Michael Mecklenburg: Einleitung. In: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von H. H./M. M., München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 11 – 25.

Hagby, Maryvonne: *Man hat uns fur die warheit … geseit.* Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer ‚narrationes' des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster u. a. 2001 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 2).

Hagby, Maryvonne: *Parturiunt montes, et exit ridiculus mus?* Formen der Intertextualität im Hochmittelalter. Beobachtungen zur Entstehung der Strickerschen Kurzerzählungen. In: ZfdA 132 (2003), S. 35–61.

Hagby, Maryvonne/Dagmar Hüpper: Gebete als dialogische Reden. Die *Königstochter von Frankreich* (1400) und die *Belle Hélène de Constantinople* (14. Jahrhundert). In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 191–214.

Hasebrink, Burkhard: Gegenwart im Klang? Überlegungen zur Kritik des *jubilus* bei Tauler. In: Lyrische Narrationen – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Hartmut Bleumer/Caroline Emmelius, Berlin, New York 2012 (Trends in Medieval Philology 16), S. 387–404.

Hasebrink, Burkhard/Hans-Jochen Schiewer: [Art.] Predigt. In: RLW, Bd. 3, S. 151–156.

Haubrichs, Wolfgang: [Art.] Zauberspruch. In: RLW, Bd. 3, S. 874–877.

Haubrichs, Wolfgang: Heiligenfest und Heiligenlied im frühen Mittelalter. Zur Genese mündlicher und literarischer Formen in einer Kontaktzone laikaler und klerikaler Kultur. In: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes. Hrsg. von Detlef Altenburg/Jörg Jarnut/Hans-Hugo Steinhoff, Sigmaringen 1991 (Symposion des Mediävistenverbandes 3), S. 133–143.

Haubrichs, Wolfgang: Bekennen und Bekehren (confessio und conversio). Probleme einer historischen Begriffs- und Verhaltenssemantik im zwölften Jahrhundert. In: Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von W. H./Eckart C. Lutz/Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2000 (Wolfram-Studien XVI), S. 121–156.

Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung. In: Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hrsg. von W. H./Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 16), S. 1–36.

Haug, Walter: Schlechte Geschichten – böse Geschichten – gute Geschichten. Oder: Wie steht es um die Erzählkunst in den sog. Mären des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 9–27.

Heinzle, Joachim: Märenbegriff und Novellentheorie. Überlegungen zur Gattungsbestimmung der mittelhochdeutschen Kleinepik. In: ZfdA 107 (1978), S. 121–138 (wieder in: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 [Wege der Forschung 558], S. 91–110.).

Heinzle, Joachim: Boccaccio und die Tradition der Novelle. Zur Strukturanalyse und Gattungsbestimmung kleinepischer Formen zwischen Mittelalter und Neuzeit. In: Wolfram-Studien 5 (1979), S. 41–62.

Heinzle, Joachim: Altes und Neues zum Märenbegriff. In: ZfdA 117 (1988), S. 277–296.

Heinzle, Joachim: Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von J. H., Leipzig, Frankfurt a. M. 1994, S. 266–294.

Heiser, Ines: Wunder und wie man sie erklärt. Rationale Tendenzen im Werk des Strickers. In: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006. Hrsg. von Klaus Ridder/Susanne Köbele/Eckart C. Lutz, Berlin 2008 (Wolfram-Studien XX), S. 161–175.

Hempelmann, Reinhard: Sakramente als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramenttheologie im evangelisch-theologischen Dialog, Göttingen 1992 (Kirche und Konfession 32).

Herrmann, Steffen: Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas, Bielefeld 2013.

Herrmann, Steffen K./Hannes Kuch: Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt. In: Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung. Hrsg. von S. K. H./Sybille Krämer/H. K., Bielefeld 2007, S. 179 – 210.

Herrmann, Steffen K./Hannes Kuch: Verletzende Worte. Eine Einleitung. In: Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung. Hrsg. von S. K. H./Sybille Krämer/H. K., Bielefeld 2007, S. 7 – 30.

Holznagel, Franz-Josef: Autorschaft und Überlieferung am Beispiel der kleineren Reimpaartexte des Strickers. In: Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meißen 1995. Hrsg. von Elizabeth Andersen u. a., Tübingen 1998, S. 163 – 184.

Holznagel, Franz-Josef: Verserzählung, Rede, Bîspel. Zur Typologie kleinerer Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts. In: Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literalität 1200 – 1300. Cambridger Symposium 2001. Hrsg. von Christa Bertelsmeier-Kierst/Christopher Young, Tübingen 2003, S. 291 – 306.

Holznagel, Franz-Josef: Von diabolischen Rechtsbrechern und gesetzestreuen Teufeln. Drei Ausgestaltungen eines Erzählstoffes und ihre Kontextualisierungen bei Cäsarius von Heisterbach, Chaucer und dem Stricker. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hrsg. von Nikolaus Henkel/Martin H. Jones/Nigel Palmer, Tübingen 2003, S. 159 – 173.

Holznagel, Franz-Josef: Gezähmte Fiktionalität. Zur Poetik des Reimpaarbispels. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 47 – 78.

Holznagel, Franz-Josef: Handschrift – Texttypologie – Literaturgeschichte. Die kleineren mittelhochdeutschen Reimpaardichtungen des 13. Jahrhunderts und der Wiener Stricker-Codex 2705, Berlin vorauss. 2019 (Hermaea 124).

Hübner, Gert: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“, Tübingen 2003 (Bibliotheca Germanica 44).

Hübner, Gert: Der künstliche Baum. Poetisches Erzählen im höfischen Roman. In: PBB 136 (2014), S. 1 – 57.

Hübner, Gert: Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 56 (2015), S. 11 – 54.

Hübner, Gert: Erzähltes Handeln, kulturelles Handlungswissen und ethischer Diskurs. Überlegungen zur Lehrhaftigkeit von Erzählungen. In: Lehren, Lernen und Bilden in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013. Hrsg. von Henrike Lähnemann/Nicola McLelland/Nine Miedema, Tübingen 2017, S. 361 – 378.

Hubrich-Messow, Gundula: [Art.] Zornwette. In: EM, Bd. 14, Sp. 1393 – 1397.

Hundsnurscher, Franz: Streitspezifische Sprechakte. Vorwerfen, Insistieren, Beschimpfen. In: Intention – Bedeutung – Kommunikation. Kognitive und handlungstheoretische Grundlagen der Sprachtheorie. Hrsg. von Gerhard Preyer/Maria Ulkan/Alexander Ulfig, Opladen 1997, S. 363 – 375.

Jantzen, Hermann: Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter mit Berücksichtigung ähnlicher Erscheinungen in anderen Litteraturen, Breslau 1896.

Kasten, Ingrid: Studien zu Thematik und Form des mittelhochdeutschen Streitgedichts, Hamburg 1973.

Kasten, Ingrid: Erzählen an einer Epochenschwelle. Boccaccio und die deutsche Novellistik im 15. Jahrhundert. In: Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Hrsg. von Walter Haug, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 164–186.

Keller, Johannes: Dekonstruierte Männlichkeit. Von scheintoten und begrabenen Ehemännern. In: Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Hrsg. von Martin Baisch u. a., Göttingen 2003 (Aventiuren 1), S. 123–148.

Kiening, Christian: [Art.] Streitgespräch. In: RLW, Bd. 3, S. 525–529.

Kiening, Christian: Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur, Frankfurt a. M. 2003.

Kiening, Christian: Verletzende Worte – verstümmelte Körper. Zur doppelten Logik spätmittelalterlicher Kurzerzählungen. In: ZfdPh 127 (2008), S. 321–335.

Kinder, Ernst: [Art.] Sakramente I. In: ^{3}RGG, Bd. 5, Sp. 1321–1326.

Klausnitzer, Ralf: Gattungsforschung und Gattungstheorie. In: Handbuch Literarische Rhetorik. Hrsg. von Rüdiger Zymner, Berlin, Boston 2015 (Handbücher Rhetorik 5), S. 121–147.

Klinger, Judith: Aus der Haut gekritzelt. Zur sexuellen Poetik im ‚Rädlein' Johannes' von Freiberg. In: „Worüber man (noch) nicht reden kann, davon kann die Kunst ein Lied singen." Texte und Lektüren. Beiträge zur Kunst-, Literatur- und Sprachkritik. Hrsg. von Hans-Christian Stillmark/Brigitte Krüger, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 211–226.

Knape, Joachim: Was ist Rhetorik?, Stuttgart 2000.

Knapp, Fritz Peter: Einleitung. Gattungssystematik und Gattungsgeschichte. In: Kleinepik. Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Hrsg. von F. P. K., Berlin, Boston 2013 (Germania Litteraria Mediaevalis Francigena VI), S. 3–14.

Köbler, Gerhard: [Art.] Consilium. In: LexMa, Bd. 3, Sp. 160.

Koch, Elke: Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel. In: Blutige Worte. Gewalt und Sprache in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Berlin 2007 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 15–30.

Koch, Elke/Nina Nowakowski: Sprechen in Kurzerzählungen. Zur poetischen und visuellen Reflexion mündlicher Kommunikation in Beichterzählungen des Cgm 714. In: Stimme und Performanz in der mittelalterlichen Literatur. Hrsg. von Monika Unzeitig/Angela Schrott/Nine Miedema, Berlin, Boston 2017 (Historische Dialogforschung 3), S. 83–109.

Koch, Peter/Wulf Oesterreicher: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. In: Romanisches Jahrbuch 36 (1985), S. 15–43.

Kocher, Ursula: Boccaccio und die deutsche Novellistik. Formen der Transposition italienischer ‚novelle' im 15. und 16. Jahrhundert, Amsterdam 2005 (Chloe 38).

Kolb, Herbert: Der ‚Meier Helmbrecht' zwischen Epos und Drama. In: ZfdPh 81 (1962), S. 1–23.

Krämer, Sybille: Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität. In: Performanz. Hrsg. von Uwe Wirth, Frankfurt a. M. 2002, S. 323–346.

Krämer, Sybille: Die ‚Rehabilitierung der Stimme'. Über die Oralität hinaus. In: Stimme. Annäherung an ein Phänomen. Hrsg. von Doris Kolesch/S. K., Frankfurt a. M. 2006, S. 269 – 295.

Krämer, Sybille: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a. M. 2008.

Krämer, Sybille: Humane Dimensionen sprachlicher Gewalt oder: Warum symbolische und körperliche Gewalt wohl zu unterscheiden sind. In: Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens. Hrsg. von S. K./Elke Koch, Paderborn, München 2010, S. 21 – 42.

Krämer, Sybille/Rainer Totzke: Einleitung. In: Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen. Hrsg. von S. K./Eva Cancik-Kirschbaum/ R. T., Berlin 2012 (Schriftbildlichkeit 1), S. 13 – 35.

Krass, Andreas: [Art.] Gebet. In: RLW, Bd. 1, S. 662 – 664.

Krass, Andreas: Eine unheilige Liturgie. Karnevaleske Poetik im Martinslied des Mönchs von Salzburg. In: PBB 121 (1999), S. 75 – 102.

Krieger, Karl-Friedrich: [Art.] Consilium et auxilium. In: LexMa, Bd. 3, Sp. 162.

Kropik, Cordula: *Ich wil dir zwei geteiltiu geben*. Der Disput um die Liebe in der ‚Heidin' B. In: Disputatio (1200 – 1800). Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. Hrsg. von Ursula Kundert/Marion Gindhart, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S. 363 – 383.

Kuhn, Hugo: Versuch über das 15. Jahrhundert in der deutschen Literatur. In: Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters. Hrsg. von H. K., Tübingen 1980, S. 77 – 101.

Laude, Corinna: Manipulierte Öffentlichkeit in spätmittelalterlichen Kurzerzählungen. In: Offen und Verborgen. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Caroline Emmelius u. a., Göttingen 2004, S. 109 – 126.

Laureys, Marc/Roswitha Simons: Einleitung. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hrsg. von M. L./R. S., Göttingen 2010 (Super alta perennis 10), S. 9 – 15.

Levy, Brian J.: Rezension zu: R. Howard Bloch: The Scandal of the Fabliaux. Chicago, London 1986. In: Modern Language Review 83 (1988), S. 187 – 189.

Lewis, Robert E.: The Devil as Judge. The Stricker's short narrative *Der Richter und der Teufel*. In: The Dark Figure in Medieval German and Germanic Literature. Hrsg. von Edward R. Haymes/Stephanie Cain Van D'Elden, Göppingen 1986 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 448), S. 114 – 127.

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1. Leipzig 1872.

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2. Leipzig 1876.

Lobenstein-Reichmann, Anja: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Berlin, Boston 2013 (Studia Linguistica Germanica 117).

Luckmann, Thomas: Allgemeine Überlegungen zu kommunikativen Gattungen. In: Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit. Hrsg. von Barbara Frank/Thomas Haye/Doris Tophinke, Tübingen 1997 (ScriptOralia 99), S. 11 – 17.

Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. [2]1989.

Lukács, George: Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin 1920.

Lutz, Eckart C.: Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters, Berlin, New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 82).

Macho, Thomas: Zur Ideengeschichte der Beratung. In: Das Buch von Rat und Tat. Ein Lesebuch aus drei Jahrhunderten. Hrsg. von Gerd Prechtl, München 1999, S. 16–31.

Macho, Thomas: Was tun? Skizzen zur Wissensgeschichte der Beratung. In: Think Tanks. Die Beratung der Gesellschaft. Hrsg. von Thomas Brandstetter/Claus Pias/Sebastian Vehlken, Zürich, Berlin 2010, S. 59–85.

Malinowski, Bronislaw: Das Problem der Bedeutung in primitiven Sprachen. In: Die Bedeutung der Bedeutung. Eine Untersuchung über den Einfluß der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus. Hrsg. von Charles K. Ogden/I. A. Richards, Frankfurt a. M. 1974, S. 323–384.

Margetts, John: *Der durstige Einsiedler* des Strickers. Ein Deutungsversuch. In: Neuphilologische Mitteilungen 82 (1981), S. 122–136.

Margetts, John: Die erzählende Kleindichtung des Strickers und ihre nichtfeudal orientierte Grundhaltung. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 316–343.

Margetts, John: *ich han den mut und den sit/ den mich min herze leret.* Eigen-Sinn beim Stricker? In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 117–133.

Marti, Hanspeter: [Art.] Controversia. In: HWbRh, Bd. 2, Sp. 380–384.

Martínez, Matías/Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie, München 1999.

Mast, Hans: Stilistische Untersuchungen an den kleinen Gedichten des Strickers mit besonderer Berücksichtigung des volkstümlichen und des formelhaften Elementes, Basel 1929.

Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012.

Menzel, Michael: Predigt und Geschichte. Historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters, Köln u. a. 1998 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 45).

Miedema, Nine: Zur historischen Narratologie am Beispiel der Dialoganalyse. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 35–67.

Miedema, Nine: Abraham verhandelt mit Gott? Fürbitten in mittelhochdeutscher Bibeldichtung und Legende. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von N. M./Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 43–66.

Miedema, Nine/Angela Schrott/Monika Unzeitig: Einleitung. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von N. M./A. S./M. U., Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 1–12.

Mihm, Arend: Überlieferung und Verbreitung der Märendichtung im Spätmittelalter, Heidelberg 1967 (Germanische Bibliothek. 3. Reihe. Untersuchungen und Darstellungen).

Millet, Victor: Märe mit Moral? Zum Verhältnis von weltlichem Sinnangebot und geistlicher Moralisierung in drei mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 273–290.

Müller, Jan-Dirk: Noch einmal: Maere und Novelle. Zu den Versionen von den ‚Drei listigen Frauen'. In: Philologische Untersuchungen. FS Elfriede Stutz. Hrsg. von Alfred Ebenbauer, Wien 1984 (Philologica Germanica 7), S. 288 – 311.

Müller, Jan-Dirk: Ratgeber und Wissende in heroischer Epik. In: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 124 – 146.

Müller, Jan-Dirk: [Art.] Mündlichkeit/Schriftlichkeit. In: Lexikon Literaturwissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Hrsg. von Gerhard Lauer/Christine Ruhrberg, Stuttgart 2011, S. 233 – 236.

Müller, Maria E.: Böses Blut. Sprachgewalt und Gewaltsprache in mittelalterlichen Mären. In: Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4), S. 145 – 161.

Müller, Maria E.: Vom Kipp-Phänomen überrollt. Komik als narratologische Leerstelle am Beispiel zyklischen Erzählens. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 69 – 97.

Mundschau, Heinz: Sprecher als Träger der ‚tradition vivante' in der Gattung ‚Märe', Göppingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 63).

Neumann, Michael: Die fünf Ströme des Erzählens. Eine Anthropologie der Narration, Berlin 2013 (Narratologia 35).

Nientied, Mariele: Die operative Funktion der Sprache in der Sakramentenlehre des Thomas von Aquin. In: Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter. Hrsg. von Thomas Honegger/Gerlinde Huber-Rebenich/Volker Leppin, Berlin 2014 (Beihefte zu: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 1), S. 274 – 287.

Nix, Matthias: Der neugierige Richter. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Hrsg. von Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 619 – 625.

Nowakowski, Nina: Alternativen der Vergeltung. Rache, Revanche und die Logik des Wiedererzählens in schwankhaften mittelhochdeutschen Kurzerzählungen. In: Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Martin Baisch/Evamaria Freienhofer/Eva Lieberich, Göttingen 2014 (Aventiuren 8), S. 73 – 100.

Nowakowski, Nina: Übersetzungen als Interpretationen mittelhochdeutscher Literatur. Überlegungen zu Verständnismöglichkeiten von Strickers Kurzerzählung *Der kluge Knecht*. In: Scholarly Editing and German Literature. Revision, Revaluation, Edition. Hrsg. von Lydia Jones u. a., Leiden, Boston 2016 (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 86), S. 231 – 251.

Ohme, Andreas: ‚Skaz' und ‚Unreliable Narration', Berlin, Boston 2015 (Narratologia 45).

Ong, Walter J.: The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History, New Haven, London 1967.

Ong, Walter J.: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987.

Ottmers, Clemens: Rhetorik, Stuttgart, Weimar 1996.

Paris, Rainer: Ratgeben – Struktur und Interaktion. In: Rat geben. Zur Theorie und Analyse des Beratungshandelns. Hrsg. von Michael Niehaus/Wim Peeters, Bielefeld 2014, S. 65 – 91.

Peeters, Joachim M.: Rat und Hilfe in der deutschen Heldenepik. Untersuchungen zu Kompositionsmustern und Interpretation individueller Gestaltungen, Nijmegen 1981.
Postel, Verena: Communiter inito consilio. Herrschaft als Beratung. In: Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Essays in honour of Jürgen Miethke. Hrsg. von Martin Kaufhold, Leiden 2004 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 103), S. 1–25.
Pototschnig, Franz: [Art.] Priester. In: LexMa, Bd. 7, S. 203–205.
Quast, Bruno: Einleitung. II. Sektion: Rede – Text – Schrift. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider, Berlin, New York 2009, S. 285–291.
Rädle, Fidel: [Art.] Disputatio. In: RLW, Bd. 1, S. 376–379.
Ragotzky, Hedda: Das Handlungsmodell der *list* und die Thematisierung der Bedeutung von *guot*. Zum Problem einer sozialgeschichtlich orientierten Interpretation von Strickers ‚Daniel vom blühenden Tal' und dem ‚Pfaffen Amis'. In: Literatur – Publikum – historischer Kontext. Hrsg. von Gert Kaiser, Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1977 (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 1), S. 183–203.
Ragotzky, Hedda: Die *kunst der milte*. Anspruch und Funktion der *milte*-Diskussion in Texten des Strickers. In: Gesellschaftliche Sinnangebote mittelalterlicher Literatur. Mediaevistisches Symposium an der Universität Düsseldorf. Hrsg. von Gert Kaiser, München 1980 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 1), S. 77–99.
Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers, Berlin 1981 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1).
Ragotzky, Hedda: Die Klugheit der Praxis und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers. In: PBB 123 (2001), S. 49–64.
Rappaport, Roy A.: Ritual und performative Sprache. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Hrsg. von Andréa Belliger/David J. Krieger, Wiesbaden 1998, S. 191–211.
Rappl, Stephanie: (Schein-)Heiligkeit in Mären des Strickers. *Die Martinsnacht* und *Der durstige Einsiedel*. In: *vindærinne wunderbærer mære*. Gedenkschrift für Ute Schwab. Hrsg. von Monika Schulz, Wien 2013 (Studia Medievalia Septentrionalia 24), S. 393–410.
Rasch, Wolfdietrich: Realismus in der Erzählweise deutscher Versnovellen des 13. und 14. Jahrhunderts. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 15–30.
Ratgeber. Hrsg. von David Oels/Michael Schikowski, Hannover 2012 (Non Fiktion 7).
Ratschow, Carl Heinz: [Art.] Gebet I. In: TRE, Bd. 12, S. 31–34.
Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären, Göttingen 2009 (Historische Semantik 12).
Renaud, François: [Art.] Streitgespräch. In: HWbRh, Bd. 9, Sp. 178–189.
Reuvekamp, Silvia: Perspektiven mediävistischer Stilforschung. Eine Einleitung. In: Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf. Hrsg. von Elizabeth Andersen/Ricarda Bauschke-Hartung/S. R., Berlin, Boston 2015, S. 1–13.
Reuvekamp-Felber, Timo: Einleitung: Mittelalterliche Novellistik im kulturwissenschaftlichen Kontext. Forschungsstand und Perspektiven der Germanistik. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von

Mark Chinca/T. R.-F./Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. XI–XXXI.

Rippl, Coralie: Erzählen als Argumentationsspiel. Heinrich Kaufringers Fallkonstruktionen zwischen Rhetorik, Recht und literarischer Stofftradition, Tübingen 2014 (Bibliotheca Germanica 61).

Röcke, Werner: Die Freude am Bösen. Studien zur Poetik des Schwankromans im Spätmittelalter, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).

Röhrich, Lutz: Eine Teufelserzählung des 13. Jahrhunderts und ihr Weiterleben bis zur Gegenwart. Exempel und Sage. In: DU 14 (1962), S. 49–68.

Rösener, Werner: Ländlich-bäuerliche Feste im Hoch- und Spätmittelalter. In: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes. Hrsg. von Detlef Altenburg/Jörg Jarnut/Hans-Hugo Steinhoff, Sigmaringen 1991 (Symposion des Mediävistenverbandes 3), S. 153–164.

Ruhe, Doris: Ratgeber. Hierarchie und Strategien der Kommunikation. In: Medien der Kommunikation im Mittelalter. Hrsg. von Karl-Heinz Spiess, Wiesbaden 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15), S. 63–82.

Rupp, Heinz: Schwank und Schwankdichtung in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späten Mittelalters. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 31–54 (zuerst in: DU 14 [1962], S. 29–48).

Sassenhausen, Ruth: Das Ritual als Täuschung. Zu manipulierten Ritualen im *Pfaffen Amis*. In: LiLi 144 (2006), S. 55–79.

Schaefer, Ursula: Zum Problem der Mündlichkeit. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von Joachim Heinzle, Frankfurt a. M. u. a. 1994, S. 357–375.

Schallenberg, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen, Berlin 2012 (Deutsche Literatur – Studien und Quellen 7).

Schausten, Monika: Wissen, Naivität und Begehren. Zur poetologischen Signifikanz der Tierfigur im Märe vom „Sperber“. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 170–191.

Scheuer, Hans Jürgen: Tiefe Märchen des Vorscheins. Blochs ‚Spuren‘ als Exempel einer Philosophie der „Einfachen Formen“. In: Ernst Bloch, ‚Spuren‘. Lektüren. Hrsg. von Elmar Locher, Innsbruck 2008 (Essays & Poesie 24), S. 131–144.

Scheuer, Hans Jürgen: Schwankende Formen. Zur Beobachtung religiöser Kommunikation in mittelalterlichen Schwänken. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Hrsg. von Peter Strohschneider, Berlin, New York 2009, S. 733–770.

Schieb, Gabriele: Das Bloch. In: PBB 73 (1951), S. 422–429.

Schild, Hans-Jochen: [Art.] Beratungsrede. In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 1441–1455.

Schilling, Michael: Poetik der Kommunikativität in den kleinen Reimpaartexten des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 28–46.

Schirmer, Karl-Heinz: Stil- und Motivuntersuchungen zur mittelhochdeutschen Versnovelle, Tübingen 1969 (Hermaea 26).

Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie, Berlin, New York [2]2008.

Schmid, Wolf: Russische Literaturtheorie und internationale Narratologie. In: Geisteswissenschaften in der Offensive. Hamburger Standortbestimmungen. Hrsg. von Jörg Dierken/Andreas Stuhlmann, Hamburg 2009, S. 100–116.

Schmid, Wolf: Erzählstimme. In: Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte. Hrsg. von Matías Martínez, Stuttgart, Weimar 2011, S. 131–145.

Schmidt, Robert/Volker Woltersdorff: Drohung und Verheißung. Zur Performativität von Macht und Subjekt. In: Drohung und Verheißung. Mikroprozesse in Verhältnissen von Macht und Subjekt. Hrsg. von Evamaria Heisler/Elke Koch/Thomas Scheffer, Freiburg i. Br., Berlin, Wien 2007 (Scenae 5), S. 9–25.

Schnyder, Mireille: Märenforschung und Geschlechterbeziehungen. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 12 (2000), S. 123–134.

Schnyder, Mireille: Schreibmacht vs. Wortgewalt. Medien im Kampf der Geschlechter. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 108–120.

Schnyder, Mireille: Schriftkunst und Verführung. Zu Johannes von Freiberg: Das Rädlein. In: DVjs 80 (2006), S. 517–531.

Schrott, Angela: Heiligenrede in altspanischen Texten. Dialogprofile und Techniken der Redeinszenierung bei Gonzalo de Berceo. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/A. S./Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 107–126.

Schuhmann, Martin: Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs *Parzival* und *Titurel*, Heidelberg 2008 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 49).

Schulte, Andrea: Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache, Frankfurt a. M. 1992.

Schultz, James A.: Love without Desire in Mären of the Thirteenth and Fourteenth Centuries. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/Christopher Young, Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 122–147.

Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin, Boston 2012.

Schützeichel, Rainer: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung. In: Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. Hrsg. von R. S./Thomas Brüsemeier, Wiesbaden 2004, S. 273–285.

Schützeichel, Rainer/Thomas Brüsemeier: Einleitung. In: Skizzen zu einer Soziologie der Beratung. Hrsg. von R. S./T. B., Wiesbaden 2004, S. 7–18.

Schwab, Ute: Beobachtungen bei der Ausgabe der bisher unveröffentlichten Gedichte des Strickers. In: PBB 81 (1959), S. 61–98.

Schwab, Ute: Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Strickers. Überlieferung, Arrogate, exegetischer u. literarhistorischer Kommentar, Göttingen 1959.

Schwab, Ute: Einleitung. In: Der Stricker: Tierbispel. 3. durchges. Aufl. Hrsg. von U. S., Tübingen 1983 (Altdeutsche Textbibliothek 54), S. VII–XXII.

Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay. Übers. von Renate und Rolf Wiggershaus, Frankfurt a. M. [7]1997.

Shockey, Gary C.: *Vrümecheit unt Spil.* Symbols of Iconoclastic ‚moraliteit' in Stricker's ‚Die Martinsnacht' and ‚Die eingemauerte Frau'. In: Intertextuality, Reception, and Performance. Interpretations and texts of medieval German literature. Hrsg. von Sibylle Jefferis, Göppingen 2010 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 758), S. 49–61.

Signori, Gabriela: Wunder. Eine historische Einführung, Frankfurt a. M. 2007.

Simmel, Georg: Der Streit. In: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hrsg. von G. S., Leipzig 1908, S. 186–255.

Slenczka, Alwine: Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen aus Himmel und Hölle, Münster 2004 (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 5).

Sowinski, Bernhard: *Die drei Wünsche* des Stricker. Beobachtungen zur Erzählweise und gedanklichen Struktur. In: Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. FS Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl-Heinz Schirmer/Bernhard Sowinski, Köln u. a. 1972, S. 134–150.

Spiegel, Carmen: Ist der Streit ein Dialog? In: Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe A 86 (2007), S. 237–244.

Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2).

Steiger, Johann A./Eberhard Hauschildt: [Art.] Seelsorge. In: TRE, Bd. 31, S. 7–54.

Steinmetz, Ralf-Henning: Fiktionalitätstypen in der mittelalterlichen Epik. Überlegungen am Beispiel der Werke des Strickers. In: Die Kleinepik des Strickers. Texte, Gattungstraditionen und Interpretationsprobleme. Hrsg. von Emilio González/Victor Millet, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 199), S. 79–101.

Stempel, Wolf-Dieter: Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem. In: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Hrsg. von Hans Robert Jauss, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), S. 187–205.

Stock, Markus: Figur. Zu einem Kernproblem historischer Narratologie. In: Historische Narratologie. In: Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven. Hrsg. von Harald Haferland/Matthias Meyer, Berlin, New York 2010 (Trends in Medieval Philology 19), S. 187–203.

Strasser, Ingrid: *Und sungen ein liet ze prîse in einer hôhen wîse.* Zur Frage der höfischen Elemente in den Ehestandsmæren des Stricker. In: ABäG 15 (1980), S. 77–107.

Strasser, Ingrid: Vornovellistisches Erzählen. Mittelhochdeutsche Mären bis zum 14. Jahrhundert und altfranzösische Fabliaux, Wien 1989 (Philologica germanica 10).

Strohschneider, Peter: Situationen des Textes. Okkasionelle Bemerkungen zur ‚New Philology'. In: Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte. Hrsg. von Helmut Tervooren/Horst Wenzel, Berlin u. a. 1997 (ZfdPh, Sonderheft 116), S. 62–86.

Strohschneider, Peter: Kippfiguren. Erzählmuster des Schwankromans und ökonomische Kulturmuster in Strickers ‚Amis'. In: Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik. Hrsg. von Jan-Dirk Müller, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs 64), S. 163–190.

Strohschneider, Peter: Dialogischer Agon. In: Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung. Hrsg. von Klaus W. Hempfer/Anita Traninger, Stuttgart 2010 (Text und Kontext 26), S. 95–117.

Stutz, Elfriede: Versuch über mhd. *kündikeit.* In: Digressionen. Wege zur Aufklärung. Festgabe für Peter Michelsen. Hrsg. von Gotthart Frühsorge/Klaus Manger/Friedrich Strack, Heidelberg 1984 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 3. Folge 63), S. 33–46.

Tanner, Ralph: Sex, Sünde, Seelenheil. Die Figur des Pfaffen in der Märenliteratur und ihr historischer Hintergrund (1200–1600), Würzburg 2005.

Thelen, Christian: Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin, New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18).

Traninger, Anita: Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus, Stuttgart 2012 (Text und Kontext 33).

Traulsen, Johannes: Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch', Berlin, Boston 2017 (Hermaea 143).

Tuczay, Christa A.: Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei, Berlin, Boston 2012.

Unzeitig, Monika: Göttlich autorisiertes Sprechen. Sprechen mit Gott. In: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende. Hrsg. von Nine Miedema/Angela Schrott/M. U., Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 217–228.

Unzeitig, Monika/Nine Miedema/Franz Hundsnurscher: Einleitung. In: Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven. Hrsg. von M. U./N. M./F. H., Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1), S. 1–14.

Versnel, Hendrik Simon: Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln, Berlin, New York 2009.

Wachinger, Burghart: Einleitung. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Christoph Huber/B. W./Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 1–15.

Wagner, Silvan: „Guck *dich* doch mal an!" – Ein Streitargument zwischen dem mittelalterlichen Märe *Der Gürtel* und der postmodernen Talkshow. In: StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter, Bielefeld 2008, S. 141–161.

Wagner, Silvan: Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens, Frankfurt a. M. u. a. 2009 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 31).

Wagner, Silvan: Macht, Recht und Ökonomie in des Strickers ‚Der Richter und der Teufel'. In: PBB 135 (2013), S. 582–598.

Wailes, Stephen L.: Studien zur Kleindichtung des Stricker, Berlin 1981 (Philologische Studien und Quellen 104).

Waltenberger, Michael: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens. In: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Elizabeth Andersen/Manfred Eikelmann/Anne Simon, Berlin, New York 2005 (Trends in Medieval Philology 7), S. 287–308.

Walther, Hans: Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Mit einem Vorwort, Nachträgen und Registern von Paul Gerhard Schmidt, München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5,2).

Warning, Rainer: Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman. In: Identität. Hrsg. von Karlheinz Stierle/Odo Marquard, München 1979 (Poetik und Hermeneutik 8), S. 553–589.

Warning, Rainer: Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion. In: Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von Dieter Henrich/Wolfgang Iser, München 1983 (Poetik und Hermeneutik 10), S. 183–206.

Warning, Rainer: Die narrative Lust an der List. Norm und Transgression im *Tristan*. In: Transgressionen. Literatur als Ethnographie. Hrsg. von Gerhard Neumann/R. W., Freiburg 2003, S. 175–212.

Weidner, Daniel/Stefan Willer: Fürsprechen und Vorwissen. Zum Zusammenhang von Prophetie und Prognostik. In: Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten. Hrsg. von D. W./S. W., München 2013, S. 9–19.

Weigand, Edda: Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik, Tübingen 2003 (Linguistische Arbeiten 204).

Weitbrecht, Julia: *Lupus in fabula*. Mensch-Wolf-Relationen und die mittelalterliche Tierfabel. In: Tiere im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen. Hrsg. von Hans Jürgen Scheuer/Ulrike Vedder, Bern u. a. 2015 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik, N. F. 29), S. 23–35.

Wenz, Gunther: [Art.] Sakramente I. In: TRE, Bd. 29, S. 663–684.

Werner, Otmar: Entwicklungstendenzen in der mittelhochdeutschen Verserzählung zur dramatischen Form. Studien zum Stricker: Das heiße Eisen. In: ZfdPh 85 (1966), S. 369–406.

Weydt, Harald: Falken und Tauben im Nibelungenlied. Wie lässt man es zum Kampf kommen, wenn man keine Macht hat? In: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik. Hrsg. von Nine Miedema/Franz Hundsnurscher, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 223–246.

Witthöft, Christiane: Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters, Darmstadt 2004 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst).

Young, Christopher: At the End of the Tale. Didacticism, ideology and the medieval German Märe. In: Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Hrsg. von Mark Chinca/Timo Reuvekamp-Felber/C. Y., Berlin 2006 (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie 13), S. 24–47.

Ziegeler, Hans-Joachim: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnereden, Bispeln und Romanen, München, Zürich 1985 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 87).

Ziegeler, Hans-Joachim: [Art.] Schwank 2. In: RLW, Bd. 3, S. 407–410.

Ziegeler, Hans-Joachim: Beobachtungen zum Wiener Codex 2705 und zu seiner Stellung in der Überlieferung früher kleiner Reimpaardichtungen. In: Orte der Literatur. Schriften zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Gerald Kapfhammer u. a., Köln, Weimar, Wien 2009 (Kölner Germanistische Studien N. F. 8), S. 43–108.

9 Register

Agon/Agonalität 62 f., 120 f., 128, 134 – 136, 138, 141 – 145, 152 f., 157 – 160, 168 – 171, 179, 181, 185 – 188, 191, 193, 195, 272
Alexander (Rudolf von Ems) 270
arme und der reiche König (Stricker), *Der* 72, 89, 170 – 180, 192
Augustinus 199 f.

begrabene Ehemann (Stricker), *Der* 160, 206, 244 – 255, 264, 268
Beichte 19, 198, 231, 235, 249, 263 – 265, 267
beiden Knappen (Stricker), *Die* 24, 27, 180 – 187, 192
Boccaccio, Giovanni 21 f., 40, 66, 69, 186, 202

Caesarius von Heisterbach 208
Chaucer, Geoffrey 208
conversio 93, 98, 103, 228, 230, 234 – 236, 239

Daniel von dem blühenden Tal (Stricker) 7, 270
Decameron (Giovanni Boccaccio) *siehe* Boccaccio, Giovanni
Dialog/dialogisch 19 – 21, 30 f., 47, 70, 73, 98, 105, 107 – 110, 112, 130 f., 134 – 136, 145, 149, 153, 159 f., 181, 187, 208, 215, 272
diegesis/diegetisch 41 – 45, 72
Disciplina clericalis (Petrus Alfonsi) 82, 89
discours 41, 43, 48, 53, 67, 70
drei listigen Frauen (Heinrich Kaufringer), *Die* 25
drei Wünsche (Stricker), *Die* 24, 160, 202, 217 – 227, 236, 244, 252 f., 265
Dummheit 24, 79, 112, 161, 170 – 172, 178, 180, 217 – 227, 235 f., 241, 252, 254
durstige Einsiedel (Stricker), *Der* 98, 127, 228 – 236, 237, 239 f., 242 f., 253, 264, 268

Edelmann und Pferdehändler (Stricker) 105, 112 – 120, 126 f., 173
Edelsteinen (Stricker), *Von den* 27
Ehebruch 1 f., 7 – 12, 18, 50, 261, 264 f., 268,
Ehefrau 1, 8, 10, 12, 18, 24, 74 – 81, 105, 108, 110, 126, 153, 155 f., 161 – 166, 168, 220, 224, 244 – 246, 248 f., 251, 254 f., 261 f., 268
Ehemann 8, 11, 18, 24, 74 – 81, 126, 153 – 155, 158, 161, 163 – 166, 220, 222 f., 244 – 255, 260 – 262
Ehepaar/Ehepartner/Eheleute 8, 13, 18, 24, 57, 73, 79 – 81, 105, 107 – 110, 160 f., 164 – 170, 221 – 227, 236, 265
Ehescheidungsgespräch (Stricker), *Das* 19, 24, 57, 140, 152 – 160, 161 f., 167, 169 f., 186, 191
Ehestandserzählung/Ehestandsmäre 25, 81, 157, 160, 170 f., 202, 255
eigensinnige Spötter (Stricker), *Der* 24, 57, 187 – 195
eingemauerte Frau (Stricker), *Die* 160, 203, 238
Epimythion 1, 8, 42, 67, 70 f., 80, 87, 94 – 97, 103, 112 f., 119, 171, 180, 216, 219, 242 – 244, 252
Erzähler/Erzählinstanz 1, 6, 40 – 45, 47, 50 f., 67 – 71, 77, 82, 99, 103, 105 f., 151, 177, 188, 210, 229, 239, 252, 267, 272
Erzählrede/Erzählstimme 41 – 45, 48, 153, 221
erzwungene Gelübde (Stricker), *Das* 72, 160 – 170, 186, 191 f., 255
Exempel 11, 82, 89, 104, 112, 183, 186, 194 f., 204, 209, 265
exemplarisch/Exemplarizität 10, 23, 53, 56 f., 67 – 70, 195

Fabel 29, 32, 56, 69, 72, 97 f., 102 – 104, 110, 112, 126, 239
Fabliau 12 f., 32, 51 – 53, 253

https://doi.org/10.1515/9783110576146-010

Figur/Figurenrede 1, 13, 14 f., 18 f., 22 – 24, 29 f., 38, 40 – 52, 56, 58 f., 70 f., 73, 86, 106, 112, 138, 140, 145, 149, 152, 157, 159, 181, 219, 251, 255, 267 – 269, 270
Filoccolo (Giovanni Boccaccio) *siehe* Boccaccio, Giovanni
Fluch *siehe* Verfluchen
Frau Ehre und die Schande (Stricker) 27, 143, 144 – 152, 153, 170 f., 178 f., 181, 186, 194
Freund/Freunde/Freundschaft 18, 24, 56 f., 59, 114, 120 – 128, 140, 143, 148, 164, 180 – 195, 225, 229 – 231, 243

Gattung 3, 19, 22 f., 29 – 33, 54, 68 f., 90, 122, 135 f., 139, 142, 202, 228, 271 – 273
Gäuhühner (Stricker), *Die* 72
Gebet 16, 24, 77, 196 – 198, 205, 208 – 217, 217 – 227, 229 – 233, 240, 251 f.
Gevatterin Rat (Stricker), *Der* 6, 24, 73 – 81, 97, 126, 160, 162, 168
gevüegiu kündikeit 1 – 8, 11 f., 33, 39, 51, 59, 65 f., 69 f., 73, 79, 81, 105 f., 108 f., 119, 126, 143 f., 160, 172, 180, 201, 206 f., 237, 239, 241, 252, 254 f., 268 f., 271, 273
Glaube/glauben 61, 89 – 97, 98, 101, 184, 186, 196 – 208, 223, 235 f., 239 – 244, 245, 248 – 251, 256, 259, 265 – 268, 273

Heinrich Kaufringer 25, 140, 202, 270
heiße Eisen (Stricker), *Das* 18, 160
Helmbrecht 19, 31
Herr/Herrin 1 f., 7 – 10, 12, 18, 59, 81 – 84, 87, 93 f., 100, 102, 106, 108, 114, 118, 166, 173, 226, 230, 232, 240 f.
Herrschaft/Herrscher 54, 62 – 64, 71, 81 – 89, 89 – 97, 98, 102, 107, 112 f., 119 f., 120 f., 132, 170 – 180
Herzmäre (Konrad von Würzburg), *Das* 27
histoire 15, 41 – 43, 49, 53, 67, 70, 103

junge Ratgeber (Stricker), *Der* 81 – 89, 90, 92, 102, 114, 126, 172, 177

Kater als Freier (Stricker), *Der* 6, 104 – 112, 122, 126
kluge Knecht (Stricker), *Der* 1 – 14, 18, 25, 26 – 33, 39, 40, 43, 48, 50 f., 59, 81, 160, 185, 206, 239
Klugheit 2 f., 5 – 7, 58, 66 – 71, 81, 101, 106, 108, 113, 161, 163, 170 – 173, 177 – 180, 201, 207, 220, 226 f., 252 – 254, 267, 273
Knecht 1 – 14, 18, 40, 50, 59, 180–183, 239
kommunikatives Format 14, 15 – 17, 18 – 26, 39, 50 f., 55 – 59, 61, 63, 72, 98, 104, 110, 112, 127 f., 130 f., 134 f., 138, 140 f., 171, 178, 186 – 188, 190, 192, 195, 197 – 208, 213, 217, 222, 227 f., 235 f., 224, 256 f., 259, 263, 266 – 269, 271 – 273
König 82 – 88, 91 – 95, 97, 123, 151, 170 – 180, 256

Legende 228, 234, 268
List/*list* 7 f., 12, 66 f., 73, 75, 80 f., 91, 93, 95 f., 102, 105, 107, 109, 142, 154, 161, 163, 179, 201, 204 – 207, 228, 231, 237, 240 – 243, 244, 246 – 248, 251, 255 f., 267 – 269, 273

Martinsnacht (Stricker), *Die* 6, 27, 127, 228, 237 – 244, 253 f., 264, 268
mimesis/mimetisch 41 – 43, 45, 48, 52, 56
Moral/*moralisatio* 6, 33, 42, 67 – 69, 80, 112, 119, 147 – 151, 159, 178, 252
mündlich/Mündlichkeit 6, 13 – 15, 26, 33 – 39, 40 f., 44 – 48, 54, 59, 61, 63, 73, 110, 136, 258, 271, 274

nackte Bote (Stricker), *Der* 27
nackte Ritter (Stricker), *Der* 27
Narration 41, 43, 47
Nibelungenlied 196

Parzival (Wolfram von Eschenbach) 22
Pastorat 61, 255 f., 265 – 268
Performativität 10, 37 f., 49, 95, 209, 212, 216, 224 – 226, 251, 254, 256, 267, 273
Pfaffe Amis (Stricker), *Der* 7, 95, 204, 206, 255 – 269, 273
Pfaffe/Pfarrer 1, 8 – 10, 18, 75, 229 f., 244 f., 248 – 255, 255 – 269, 273
Poetik 4, 6, 13 f., 16 – 17, 19, 20, 23, 25 f., 39 f., 50 – 52, 55, 59, 65, 71, 138, 140 f.,

143, 195, 198 – 200, 203, 206 – 208, 225, 248 f., 253 f., 255 – 269, 271 f.
Poetologie 15, 22, 50 – 59, 67, 69, 271
povre clerc, Le 12
Pragmatik 10, 12, 15, 31, 34 f., 50 – 59, 69 f., 133 f., 136, 151, 180, 271
Predigt 16, 127, 218, 235, 255 – 269
Priester *siehe* Pfaffe/Pfarrer
Promythion 105 f., 210
Prophezeiung 16, 150, 231 – 236
prudentia *siehe* Klugheit

Rache des Ehemannes (Heinrich Kaufringer), *Die* 25
Ratgeber/Ratgeberin 16, 61 f., 66, 71 f., 73 – 81, 81 – 89, 89 – 97, 102 f., 109 f., 113 – 115, 117, 122, 126, 147, 162 f., 172 f., 219, 268
Rede (Texttyp) 14, 26 – 33, 120, 139 f., 144, 153, 181
Redeformat *siehe* kommunikatives Format
Reliquie 259 f., 264
Richter und der Teufel (Stricker), *Der* 208 – 217, 222 – 224, 227, 253, 265, 268

Sakrament 159, 198 – 200, 206, 225, 249, 251, 253, 265, 267
sapientia *siehe* Weisheit
Schriftlichkeit 15, 33 – 39, 41, 44 – 48, 52, 73, 134
Schwank/Schwankroman 4, 7, 10, 13, 23, 58 f., 71, 79, 81, 85, 98, 110, 120, 125, 142 f., 159, 160 – 170, 180, 192, 203 f., 206, 214, 242, 255 f., 259, 267 – 269, 272 f.
Serialität 17, 18 – 24, 48, 57, 59, 64, 71, 138, 141, 143, 161, 255, 269, 270
Skaz 47 f.
Sprechformat *siehe* kommunikatives Format
Sprechdichtung 1 – 14, 15, 26, 30 f., 33 f., 59, 70, 271, 273 f.
Streitgespräch 27 – 31, 72, 120 f., 124, 126, 134 – 136, 138 – 144, 144 f., 148 – 152, 171, 177, 180 – 187, 188, 195, 272
Sünder und der Einsiedel (Stricker), *Der* 268

Teufel 74, 78, 122, 146 f., 151, 154, 156, 203, 208 – 217, 224, 229, 251 – 254
Thomas von Aquin 200
Titurel (Wolfram von Eschenbach) 22
Tristan (Gottfried von Straßburg) 269

Überbietung 110, 132, 148, 159, 161, 167, 169, 171, 177 f., 186, 190, 192, 261
unbelehrbare Zecher (Stricker), *Der* 24, 27 f., 59, 72, 120 – 128, 187 f., 193, 240, 242

Variabilität/Variante/Variation 17, 21, 23 f., 33, 46, 57 f., 64 f., 71, 88, 131, 140 f., 143 f., 161, 182, 187, 218, 241, 269, 272
Verfluchen 74, 124 f., 208 f., 213, 215
viertes Laterankonzil 183, 198, 203, 259 f., 263
Vilain de Bailluel (Jean Bodel) 253
Vision 237, 239 f., 243

Weisheit 5, 54, 71, 79, 83 – 85, 89, 106, 127, 173, 177, 179 f., 184, 220
Wiederholung 17, 23 f., 38, 57, 59, 107, 182, 256, 270 f.
Willehalm (Wolfram von Eschenbach) 196
Willehalm von Orlens (Rudolf von Ems) 270
Wolf 9, 32, 98, 100 – 104, 127
Wolf und sein Sohn (Stricker), *Der* 32, 72, 97 – 104, 127
Wucherer (Stricker), *Der* 27
wunderbare Stein (Stricker), *Der* 89 – 97, 102, 126, 172 f., 218