

Sterben als Eintritt in höfisches Heil: Gott und der Tod in Mären des 13. Jahrhunderts (*Herzmaere, Der nackte Kaiser, Die eingemauerte Frau*)¹

Silvan Wagner (Bayreuth)

Exposition: Reales Sterben, literarisches Sterben

Es ist ein in der Forschung altbekanntes Phänomen, dass das Sterben und der Tod im Mittelalter Teil des alltäglichen Lebens sind und nicht – wie zunehmend in der Neuzeit – marginalisiert und tabuisiert an die äußerste Grenze des Bewusstseins getragen werden.² Der Umgang mit dem Tod zumindest im europäischen Mittelalter kann sich dabei auf die kollektive Gewissheit einer christlichen Transzendenz berufen, die das Leben als Immanenz und damit als lediglich andere, vorläufige Seite einer fundamentalen, allumfassenden Unterscheidung begreift.

Sterben kann in diesem Zusammenhang strukturell definiert werden als endgültige Kreuzung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz und leitet über in ein

Weiterleben in einer anderen Welt. Christlicherseits erhoffte man eine Auferstehung, verstanden als Erneuerung des Menschen sowohl mit Leib wie mit Seele. Für den Wartezustand zwischen Tod und Auferstehung schuf Augustin die prägende Formeln: die Seelen der ganz Guten im Himmel, die der nicht ganz Guten im als Paradies bezeichneten Vorhimmel, die der nicht ganz Bösen im Läuterungsort und die der ganz Bösen bereits in der Hölle. Seit dem Frühmittelalter wurde dieses Schema mit religionsgeschichtlichem Material ausgestaltet. Zuweilen erhielten Seelen bereits vor dem Tod die Möglichkeit zu einer Jenseitsreise, auf der sie einen ersten Einblick in die kommende Welt tun dürfen: in Himmel, Paradies, Fegefeuer und Hölle.³

¹ Dieser Beitrag baut auf die entsprechenden Untersuchungen in meiner Dissertation auf (vgl. Wagner, Silvan: Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens. Frankfurt am Main u.a. 2009), legt den Schwerpunkt aber ganz auf die Funktion des Todes. Ich zitiere nach folgenden Ausgaben: Konrad von Würzburg: *Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere*. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und einem Nachwort von Heinz Rölleke. Stuttgart 1968; Herrand von Wildonie: Vier Erzählungen. Herausgegeben von Hanns Fischer. Tübingen 1959; Der Stricker: *Erzählungen, Fabeln, Reden*. Herausgegeben von Otfried Ehrismann. Stuttgart 1992. Die Übersetzungen stammen von mir.

² Vgl. Ariès, Philippe: *Geschichte des Todes*. München 1982, S. 42. Zur historischen Kritik an Ariès vgl. den Beitrag von Hubertus Fischer in diesem Band.

³ Angenendt, Arnold: *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. München / Oldenbourg 2003, S. 109.

Silvan Wagner

Es scheint so, als ob in Richtung Hochmittelalter die ontologische Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz luzider wird und die endgültige Grenzkreuzung vermehrt als vorläufiger Besuch vorweggeholt werden kann; auch die deutschsprachigen Mären des 13. Jahrhunderts, die den textuellen Gegenstand dieser Untersuchung stellen, belegen auf ihre Art diese These. Vorerst gilt es festzuhalten, dass nach der traditionellen christlichen Grammatik⁴ des Todes zumindest strukturell eine positive Jenseitserwartung überwiegt: Durch das Phänomen des Läuterungsortes Fegefeuer⁵ zielen drei von vier möglichen Orten in der Transzendenz letztendlich auf Auferstehung und Gemeinschaft mit Gott. Sterben bedeutet im Rahmen dieser christlichen Grammatik einen endgültigen Übergang über die ontologische Grenze in eine Transzendenz, die zunächst in die Orte Himmel, Paradies, Fegefeuer und Hölle unterteilt ist und damit in Bezug auf Auferstehung und das ewige Leben einen überwiegend positiven Ausblick erlaubt.⁶

Die ontologische Grenze im realhistorischen Bewusstsein des christlichen Hochmittelalters besitzt ein strukturelles Pendant im fiktionalen Raum der höfischen Epik: Die erzählerische Grenze trennt die Erzählungsimmanenz mit ihrem Personal von der Erzählebene, die Erzähler und impliziertes Publikum⁷ birgt;

⁴ Ich verwende diesen Begriff nach Lindbeck, George: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994. Er begreift Religion als Sprache und dementsprechend die Theologie als Grammatik dieser Sprache. Wie Sprache durch Grammatik weniger normiert als vielmehr beschrieben wird, so wird auch die Religion durch Theologie zunächst reaktiv beschrieben (vgl. dazu den Beitrag von Wolfgang Schoberth in diesem Band). Differenziert man eine kirchlich geprägte Religion im Hochmittelalter von einer laikalen, höfischen Religion, so kann analog eine kirchliche Theologie als Grammatik Ersterer von einer Laientheologie als Grammatik Zweiterer unterschieden werden. Der Mehrwert einer solchen Betrachtung liegt darin, dass beide religiöse Richtungen nicht als konkurrierende Denominationen verstanden werden müssen, sondern als eng verwandte Sprachformen in den Blick kommen, die sich dennoch an signifikanten Punkten grammatikalisch unterscheiden. Die Analogie zu zwei Dialekten derselben Sprache (der christlichen Religion) liegt hierbei nahe. Grundsätzlich zur Anwendbarkeit des Lindbeck'schen Grammatikbegriffs in philologischen Untersuchungen vgl. Wagner, Silvan: *Das Prinzip der süezen last im ‚Mauritius von Craun‘ und die Grammatik christlicher Hoffnung. Ein Analyseansatz für höfische Rezeption religiöser Muster jenseits des Einflussparadigmas*. In: *ZfGerm NF 3/2008*, S. 482-496.

⁵ Trotz aller künstlerischen Energie, die aufgewendet wurde, um diesen Ort möglichst qualvoll erscheinen zu lassen, darf nicht vergessen werden, dass am Ende der eben zeitlich begrenzten Qualen das ewige Leben in Glückseligkeit wartet. Die religiös-grammatikalische Logik des Fegefeuers bestimmt den Diskurs des Todes zunehmend ab dem 12. Jahrhundert, was Le Goff von einer „Geburt des Fegefeuers“ in dieser Epoche sprechen lässt; Angenendt verweist zurecht darauf, dass die Idee selbst weitaus älter ist und man in diesem Zusammenhang bestenfalls von einer Renaissance des Fegefeuers im 12. Jahrhundert sprechen könne, vgl. Angenendt: *Grundformen* (vgl. Anm. 3), S. 110.

⁶ Dies kann als gleichsam tiefengrammatikalische Formel des Todes verstanden werden, auf die beispielsweise mit der *ars moriendi* ein eloquent ausdifferenziertes, religiös-grammatikalisches Regelwerk aufbauen kann, dessen Beherrschung den religiösen Diskurs vom Sterben ab dem Spätmittelalter bestimmt und in einzelnen Formeln bis in das 20. Jh. reicht (vgl. Ariès: *Geschichte* (vgl. Anm. 2), S. 31-42).

⁷ Die erzähltheoretischen Größen Erzähler und impliziertes Publikum lehnen sich an die Begrifflich-

wie bei der ontologischen Grenze ist die erzählerische Grenze einerseits absolut gesetzt und wird vom Personal oftmals zugleich mit der ontologischen Grenze final überschritten: Wer stirbt, von dem wird auch nicht weiter erzählt. Andererseits aber ist der Erzähler wie der menschengewordene Gott des Christentums an seiner Schöpfung interessiert, greift kommentierend und lenkend immer wieder aus der (Erzählungs-) Transzendenz in die Immanenz ein und macht seinerseits die Grenze zwischenzeitlich zumindest semipermeabel. Die Erzählebene besitzt darüber hinaus einen paradoxalen Charakter, da sie in Bezug auf die erzählerische Grenze die Transzendenz (nämlich der Erzählung) bedeutet, in Bezug auf die ontologische Grenze aber ebenfalls als Immanenz der transzendenten Sphäre Gottes gegenüber steht. In diesem Spannungsfeld kann Sterben als Übergang von Immanenz zu Transzendenz vielschichtig beleuchtet werden und gewinnt so gerade in den Mären des 13. Jahrhunderts einen positiven Charakter für die höfische Welt. Um die Ergebnisse skizzierend vorwegzunehmen: Die grundsätzliche Struktur des hochhöfischen Erzählens schafft einen fiktionalen Raum für eine laientheologische Reflexion über Sterben und Tod, die deutlich um eine positive Deutung bemüht ist. Dabei greift die aus den Mären erschließbare höfische Laientheologie einerseits auf traditionelle kirchliche Deutungsmuster zurück (konkret: auf die oben skizzierte religiöse Grammatik des Todes), variiert diese Deutungsmuster aber auch nach eigenen Interessen und kreiert so eine spezifisch höfische Grammatik des Todes, in der Gott die transzendente Grundlage einer immanenten positiven Lesbarkeit des Todes darstellt. Dies soll im Folgenden anhand von drei Mären exemplarisch dargelegt werden.

Durchführung: Tatsächliches und fingiertes Sterben in drei Mären des 13. Jahrhunderts

a) Tod und *minne*: Das *Herzmaere*

Das *Herzmaere* erzählt die Geschichte um ein überaus innig verbundenes Minnepaar, das aufgrund eben dieser intensiven Verbindung und einer grausamen List des Ehemannes schließlich den Minnetod erleidet: Aufgrund der Überwachung durch ihren Ehemann kann die Minnedame dem Minneritter nicht den ersehnten Minnelohn gewähren, und nachdem der Ehemann durch das Verhalten des Minnepaares Verdacht geschöpft hat, beschließt er, durch eine seiner Frau aufgezwungene Reise nach Jerusalem die Minnenden zu trennen und so die Minne zu beenden. Die Minnedame bittet nun listigerweise ihren Minneritter, seinerseits zuerst nach Jerusalem zu fahren, damit der Argwohn ihres Mannes durch die freiwillige Distanzierung zerstreut würde. Der Minneritter stirbt in der

keiten Gérard Genettes an (vgl. Genette, Gérard: Die Erzählung. München 1994, S. 283-295); das implizierte Publikum entspricht dabei dem implizierten Leser Genettes, der jedoch aus rezeptionshistorischen Gründen erst ab der Neuzeit sinnvoll anzusetzen ist. Für die deutschsprachige Literatur des Mittelalters sind Erzähler und impliziertes Publikum grundsätzlich personal zu denken.

Fremde vor Gram um diese Trennung und lässt seiner Minnedame sein einbalsamiertes Herz durch einen Boten zusenden. Dieser wird aber vom Ehemann abgefangen, der das Herz im Geheimen zubereiten lässt und seiner Frau als Nachspeise vorsetzt. Sie isst die überaus wohlschmeckende Speise, wird über deren wahre Natur aufgeklärt und stirbt ihrerseits den Minnetod unter Qualen.

Auf der Handlungsebene betrachtet stellt der Tod des Minnepaares zunächst lediglich das Ende seiner überaus leidvollen, immanenten Existenz dar. Eine erste Relativierung erfährt diese Negativbestimmung, wenn man die religiöse Ebene des Märe mit einbezieht – und diese ist fundamental und überdeutlich; vor allem der Minneritter erlebt im Verlauf des Märes regelrecht eine religiöse Karriere.⁸ Schon die Reise nach Jerusalem stilisiert ihn in Anlehnung an die Kreuzzugslyrik religiös zum Kreuzritter und bestimmt ihn damit ethisch positiv.⁹ Dort angekommen wird der Ritter vor unerfüllter Minne krank und wird in seinem Minneleiden – und bereits in Ausblick auf seinen Tod – als *sende marterære* (V 260) betitelt, ein enormes Anwachsen seiner Heiligung. Diese findet ihre Bestätigung und den vorläufigen Abschluss im „schönen Tod“¹⁰ des Minneritters, der in vollem Bewusstsein angesichts des nahenden Todes seine letzten Verfügungen treffen kann: Sein Herz soll nach seinem Ableben entnommen werden und einbalsamiert in einem mit Gold und Edelsteinen verzierten Kästchen seiner Minnedame übergeben werden – wodurch das Herz zur „Minnereliquie“¹¹ wird. Doch damit nicht genug: Nach den Semantisierungen als Kreuzritter, Märtyrer und schließlich sogar Heiliger erfährt die religiöse Karriere des Minneritters ihren unüberbietbaren Höhepunkt im Abschluss der Erzählung, denn im Akt des Verzehrens des zubereiteten Herzens wird dieses zu einem eucharistischen Mahl¹², und wie der Gläubige mit der Hostie das Fleisch Christi zu sich nimmt, der in Liebe zu ihm gestorben ist, so verzehrt die Minnedame realiter das Herz des in Minne zu ihr gestorbenen Ritters. Dass das Märe überaus wortreich den unüberbietbar köstlichen Geschmack des Herzens betont (vgl. VV

⁸ Mit religiöser Karriere bezeichne ich hier den Aspekt eines Aufstieges bezüglich einer christlich-ethischen Wertehierarchie; die modernen ökonomischen Implikationen des Begriffs spielen dabei keine Rolle.

⁹ Vgl. Ortman, Christa / Ragotzky, Hedda: Zur Funktion exemplarischer *triuwe*-Beweise in Minne-Mären. ‚Die treue Gattin‘ Herrands von Wildonie, ‚Das Herzmaere‘ Konrads von Würzburg und die ‚Frauentreue‘. In: Klaus Grubmüller u.a. [Hg.]: Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborn 1988, S. 89-110, hier S. 95.

¹⁰ Das Ideal des schönen Todes orientiert sich am Bild der sterbenden Maria, das von einer gefassten Haltung gegenüber dem Tod, Gemeinschaft mit Freunden und Familie und Regelung der letzten Angelegenheiten gekennzeichnet war (vgl. Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter. München 1990, S. 57-69). Analog stirbt der Minneritter in Annahme seines Schicksals in Gesellschaft immerhin seines Knechts und unter Regelung seiner letzten Angelegenheiten. Damit stellt sein Sterben eben nicht einen plötzlichen *mors repentina* dar, der als schimpflich galt und auch im 13. Jahrhundert noch eine christliche Bestattung in Frage stellte (vgl. Ariès: Geschichte (vgl. Anm. 2), S. 19ff.).

¹¹ Ortman / Ragotzky: *Triuwe*-Beweise (vgl. Anm. 9), S. 95.

¹² Vgl. Ortman / Ragotzky: *Triuwe*-Beweise (vgl. Anm. 9), S. 95f.

434-458), unterstützt die symbolische Deutung des Herzens als eucharistisches Mahl.¹³ Der gestorbene Minneritter erscheint von dieser Symbolisierung aus als Christus selbst, dessen Leib die (von der Minnedame symbolisierte) Gläubige, die ihm in Minne zugetan ist, zu sich nimmt, um Erlösung zu erlangen. Auch die traditionelle Semantisierung Christi und der menschlichen Seele als Liebespaar im Rahmen der allegorischen¹⁴ Lesart des Hohenliedes bestärkt den Befund, dass am Ausgang des Märes der Minneritter zum Symbol Christi wird. Der Aufstieg in religiöser Hinsicht ist aber keineswegs auf den männlichen Teil des Minnepaares beschränkt; wie der Minneritter zuvor, so stirbt auch die Minnedame einen ‚schönen Tod‘: Ihre blutigen Qualen (vgl. V 484) werden deutbar als religiöses Erleiden des Märtyrertodes, den der Minneritter vorweggestorben ist, und auch die topische Ansage des Sterbens unter Bezug auf Gott¹⁵ fehlt nicht, bei der die Dame den Wert der Speise nochmals unterstreicht:

„jâ“, sprach si dô mit maneger nôt,
 ,hân ich sîn herze denne gâz
 der mir hât ân underlâz
 von grunde ie holden muot getragen,
 sô wil ich iu benamen sagen,
 daz ich nâch dirre spîse hêr
 dekeiner trahte niemer mêr
 mich fürbaz wil genieten.
 got sol mir verbieten
 durch sînen tugentlichen muot,
 daz nâch sô werder spîse guot
 in mich kein swachiu trahte gê.“
 (VV 486-497)

„ja“, sprach sie da unter großen Qualen,
 „wenn ich also dessen Herz gegessen habe,
 der mir ohne Unterlass
 von Grund auf immer ergeben war,
 so will ich euch schließlich sagen,
 dass ich nach dieser köstlichen Mahlzeit
 niemals wieder irgendeine Speise
 zu mir nehmen werde.
 Gott soll mich
 in seiner Güte davor bewahren,
 dass nach einem so vortrefflichen Mahl
 noch normale Speise in mich gelange.

Sowohl der Minneritter als auch die Minnedame sind in der Form eines ‚schönen Todes‘ gestorben, der in traditionellem christlichem Verständnis auf ein transzendentes Leben in Glückseligkeit verweist. Begreift man naheliegenderweise diese transzendente Glückseligkeit als Gegenstück zum immanenten Leiden, so erwartet das Minnepaar komplementär zum irdischen Minneleid ein ewiges Leben in Minnefreuden – parallel zu dem traditionellen Verständnis der christlichen Transzendenz als Gemeinschaft der durch Leid geläuterten See-

¹³ Die Honigsüße der Hostie, die sie im Mund des Gläubigen entfaltet, gehört seit Cäsarius von Heisterbach zu den grundsätzlichen Hostienwundern, vgl. Bächtold-Stäubli, Hanns: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band 4, Augsburg 2000, Sp. 419.

¹⁴ Hier und später beziehe ich mich auf den Allegoriebegriff nach dem vierfachen Schriftsinn: Das Verständnis eines alttestamentarischen Geschehens als Verweis auf ein neutestamentarisches Geschehen oder Prinzip, wobei Ersteres den Charakter einer Verheißung erhält, die durch Zweiteres erfüllt wird.

¹⁵ Diesen Tod direkt nach Erhalt des Abendmahls und unter gebethafter Bezugnahme auf Gott begreift Ariès als den außergewöhnlichen Tod des Heiligen, der sich aber auch durchaus in der so genannten weltlichen Dichtung (Ariès verweist hier auf den *Roman de la Table ronde*) niederschlägt (vgl. Ariès: Geschichte (vgl. Anm. 2) S. 23f.). Die Einnahme des Abendmahls ist im *Herzmaere* freilich – wie oben ausgeführt – lediglich symbolisch erfolgt.

le mit Christus. Eine entsprechende Transzendenz wird freilich im Märe nicht mehr geschildert, doch ist sie durch die innovative Verwendung der traditionellen kirchentheologischen Grammatik überdeutlich angelegt: Das allegorische Verständnis von Christus und Seele als Liebespaar ist gleichsam auf die buchstäbliche Ebene der Geschichte gebracht, was eine laientheologische Minnereligion formt, deren Gott fast deckungsgleich wird mit dem an Minnekrankheit gestorbenen Minneritter, dessen Herz eine Minnereliquie und schließlich die eucharistische Hostie wird. Im Rahmen dieser Minnereligion betrachtet, erweist sich das Sterben im *Herzmaere* nicht mehr schlicht als Ende einer leidvollen Existenz, sondern als Übergang in eine glückselige Transzendenz in Minnefreuden, die auch nicht mehr durch einen eifersüchtigen Ehemann verhindert werden können, da dieser noch in der Immanenz lebt. Durch das Kreuzen der ontologischen Grenze wird der Tod deutbar als Voraussetzung für ein hohes höfisches Ideal, nämlich der glücklichen Minnebeziehung, die zumindest in der Transzendenz verwirklicht werden kann.

Gewinnt der Tod im *Herzmaere* durch die religiöse Bezugnahme der ontologischen Grenze auch einen höfisch-positiven Charakter, so ist dieser immer noch auf die Transzendenz beschränkt und wirkt sich auf die erzählte höfische Immanenz vorerst nur negativ aus – immerhin stirbt die Minnedame unter Qualen und in Trauer um ihren verstorbenen Minneritter, ohne jede immanente Relativierung des Todes. Die Tendenz der höfischen Positivierung des Todes im *Herzmaere* setzt sich jedoch weiter fort, nimmt man auch die Erzählerebene in den Blick: Jenseits der erzählerischen Grenze nämlich, in den Erzählerreden in Prolog und Epilog, wird eine nur auf den ersten Blick didaktisch anmutende Rezeptionsanweisung für die Erzählung formuliert. Nach einer auf die niedrige Geltung der Minne bezogenen Gegenwartsschelte erklärt der Erzähler seinem implizierten, adeligen Publikum den Sinn seines Tuns, des Erzählens einer Geschichte der wahren Minne:

*Ich prüeve in mîne sinne
 daz lûterlîchiu mîne
 der werlte ist worden wilde.
 dar umb sô sulen bîlde
 ritter unde frouwen
 an disem mære schouwen,
 wand ez von ganzer liebe seit. [...]
 diu rede ist âne lougen:
 ez minnet iemer deste baz
 swer von minnen etewaz
 hæret singen oder lesen.*
 (VV 1-21)

Ich bin zu der Einsicht gekommen,
 dass reine Minne
 der Welt fremd geworden ist.
 Deswegen sollen
 Ritter und Damen
 anhand dieser Erzählung Bildnisse betrachten,
 da sie von vollkommener Liebe handelt. [...]
 Es ist wirklich wahr:
 Es minnt immer derjenige umso besser,
 der etwas von der Minne
 vorgesungen oder vorgetragen hört.

Die konkreten Anweisungen des Erzählers an sein impliziertes Publikum sind keineswegs als simple Didaxe zu verstehen, als Empfehlung des genauen Nach-

vollzugs des in der Erzählung geschilderten Minneverhaltens¹⁶; vorerst fordert der Erzähler lediglich – ganz im Sinne einer topischen Aufmerksamkeitsheische – dass seiner folgenden Erzählung auch Gehör geschenkt werde, und er begründet diese Forderung damit, dass in der gegenwärtigen Welt eben kein „*bilde daz der minne tüge*“ (V 26) mehr betrachtet werden könne – die Grundlage für diesen Befund ist bereits in den ersten drei Versen des Prologs formuliert worden. Das Thema der *minne*-entfremdeten Welt wird auch im Epilog wieder aufgegriffen: Auch hier beklagt der Erzähler, dass ein so vorbildlicher Minnetod, wie ihn die Erzählung präsentiert, realiter nicht mehr beobachtet werden kann (vgl. VV 536-543); bezeichnenderweise wendet er sich selbst direkt vor dieser Gegenwartsschelte mit der Bitte an Gott, vor vergleichbaren Minneopfern verschont zu werden:

Got welle, swaz ich dinges nime, Wolle Gott, dass ich, was immer ich auch borge,
daz ich wider geben daz sanfter und leichter zurückzuerstatten
müeze sanfter unde baz vermag, als es ihr
dann ir vil reinez herze tete. überaus reines Herz getan hat.
 (VV 530-533)

Auch hier geht es also nicht um unmittelbare Nachahmung des fatalistischen Minnekonzeptes der Erzählung (in diesem Falle würde der Erzähler ja bitten, selbst zu der gescholtenen Gruppe zu gehören, die sich vor allzu großen Minneopfern scheut), sondern die Gegenwartsschelte bezieht sich auf die fehlenden Möglichkeiten, als höfisches Publikum Bilder reiner Minne betrachten zu können und dadurch die eigene Minne – in welcher Hinsicht auch immer, hier setzt der Epilog eine Leerstelle – verbessern zu können. Bezeichnend sind hierfür auch die Begrifflichkeiten, mit denen der Erzähler dazu auffordert, wieder mehr für die Minne zu leiden: Er spricht nicht mehr ständisch spezifiziert „*ritter unde frouwen*“ (V 5) wie im Prolog an, sondern appelliert an die Leidensbereitschaft von „*den liuten*“ (V 537, V 569), „*frouwen unde man*“¹⁷ (V 540, V 576) oder gar „*den argen*“ (V 563); wenn diese wieder mehr Bereitschaft zeigen würden, für die Minne zu leiden, dann „*würde nâch ir sô gestriten / und für einander sô geliten / daz man ez gerne möhte sehen*“ (VV 577-579) – also erfolgt auch hier wieder die Betonung der beobachtenden Distanz, in der das implizierte höfische Publikum die Bilder reiner Liebe betrachten soll. Für die Frage nach der Bedeutung des Todes im *Herzmaere* ist diese Betonung der Beobachtungsdistanz von enormer Bedeutung: Der Erzähler verherrlicht durch die transzendente Verklärung des Todes keineswegs ein reales Sterben für die Minne, sondern er verherrlicht – ganz autopoietisch-zirkulär – die Betrachtung eines solchen Ster-

¹⁶ Gegen Feix, Barbara: ... mit *minneclichen ougen*. Die Visualisierung von Liebe und Erkenntnis im *Herzmaere* Konrads von Würzburg. In: Fritsch-Rössler, Waltraud [Hg.]: Frauenblicke, Männerblicke, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. St. Ingbert 2002, S. 83-93, hier S. 88.

¹⁷ Entscheidend ist hierbei, dass der Begriff „*man*“ – und damit auch sein Pendant „*frouwen*“ – nicht ständisch bestimmt ist wie das Begriffspaar „*ritter unde frouwen*“.

bens, die Rezeption einer entsprechenden Erzählung, die den positiven Wert hat, die Minne der höfischen Rezipienten (wie auch immer) zu verbessern. Ist in der Erzählung der Minnetod transzendental in einen positiven Wert umgewandelt, so wird er in der Kreuzung der erzählerischen Grenze Grundlage für eine immanente Verbesserung der höfischen Welt. Die strukturelle Basis für diese positive Resemantisierung von Tod und Sterben liegt in der oben skizzierten, merkwürdig paradoxalen Doppelbestimmung der Erzählebene begründet, die einerseits – aus Sichtweise der Erzählungsimmanenz – ein transzendentaler Raum ist, andererseits aber – aus Sichtweise der transzendenten Sphäre Gottes – die höfische Immanenz darstellt. Im Kreuzen der Grenzen kann somit aus dem ursprünglich negativen Phänomen Tod (in der Erzählungsimmanenz semantisiert als Ende einer leidvollen Existenz) ein Transzendenz und Immanenz umfassender positiver Wert werden: Jenseits der ontologischen Grenze ist der Minnetod die Grundlage für eine glückselige höfische Existenz in ewiger Vereinigung mit dem Minnepartner, jenseits der erzählerischen Grenze ist der Minnetod als erzählter Minnetod die Grundlage für ein besseres Minnen des implizierten höfischen Publikums. Aus dessen Perspektive heraus besitzt die spezifische Art des Sterbens im Rahmen einer Minnebeziehung am Ende des Märes damit die Kraft, sowohl Transzendenz als auch Immanenz zum Positiven zu verändern. Eine als positiv erlebte Minnewelt entsteht so auf der Basis erzählter Geschichten leidvollen Minnesterbens, und diese Minnewelt ist von einer Minnereligion durchdrungen, bei der sogar Gott ganz in seiner Semantik als Minnepartner aufgeht – eine innovative Überformung traditioneller kirchentheologischer Glaubensgrammatik durch eine höfische Laientheologie, die herkömmliche christliche Formen konsequent nach höfischen Interessen resemantisiert und auf eine konkrete Verbesserung der höfischen Immanenz abzielt. Im Rahmen dieser höfischen Laientheologie ist der Tod in der Tat „*the mercy that God grants these two lovers*“¹⁸, doch der Blickwinkelwechsel auf die Erzählungstranszendenz der Erzählebene lässt diese Charakterisierung des Todes als Gnade wenig paradox erscheinen. Der im *Herzmaere* konstruierte Gott erweist sich für das implizierte Publikum als Garant für ein gutes Minnen in Transzendenz und Immanenz, und das Mittel seiner diesbezüglichen Gnade ist der erzählte Minnetod. Der Akt des Erzählens gewinnt damit im Rahmen dieser Minnereligion einen heilsnotwendigen Charakter.

b) Tod und *reht*: *Der nackte Kaiser*

Während im *Herzmaere* die durch Gott gewährleistete Positivierung des Todes auf die Transzendenz des Personals beschränkt bleibt und immanent nur auf der Erzählebene wirkt, kann am Märe *Der nackte Kaiser* beobachtet werden, wie

¹⁸ Blamires, David: Konrad von Würzburg's Verse ‚Novellen‘. In: Whitehead, F. u.a. [Hg.]: Medieval Miscellany. Manchester 1965, S. 28-44, hier S. 31.

auch das Personal bereits in seiner Immanenz Nutznießer von den positiven Aspekten des religiösen Sterbens wird. Voraussetzung hierfür ist, dass das Sterben des Kaisers im Märe von Gott selbst nur inszeniert ist und der Kaiser gleichsam als Publikum seines eigenen Todes fungiert. Der von Gott inszenierte Tod bedeutet, wie auch im *Herzmaere*, für seine Beobachter eine Veränderung zum (höfisch) Besseren, nur dass hier auch das Personal selbst (im Speziellen der Kaiser) Beobachter des inszenierten Todes werden kann. Die Verbesserung der höfischen Welt konzentriert sich dabei nicht auf die Minne, sondern auf den Rechtsbereich, genauer auf das Richteramt, das der Kaiser in Stellvertretung Gottes und in dessen Sinne ausüben sollte.

Eben daran entzündet sich aber die Problematik der Erzählung: Kaiser Gorneus pflegt eine Kaiserherrschaft, die das ihm übertragene göttliche Recht mit Füßen tritt. Er versäumt es über zehn Jahre hinweg Gericht zu halten, so dass sein Land von Raub und Brandschatzung gezeichnet ist. Bereits die Personeneinführung zeichnet ihn als einen Herrscher, der seine Macht und seinen Reichtum selbst durch den Tod nicht in Frage gestellt sieht:

<i>ez huop sô hôch ûf im den sin, daz er niht wände, daz man in iemer funde schadehaft. ez gap ze denken im die kraft, daz ez niemer möhte geschehen, daz man in armen solte sehen. er wände ouch, ez wære iemer und zergienge niemer; in solher aht er wære, als rîche, als êrbære wære er nâch dem tôde sîn. (VV 27-37)</i>	Er wurde so hochmütig, dass er nicht mehr dachte, dass man ihn jemals würde als fehlerhaft empfinden. Der Hochmut gab ihm ein, dass es niemals geschehen würde, dass man ihn als Armen sehen werde. Er dachte auch, er existiere für immer und würde niemals vergehen; er bildete sich ein, dass er genauso reich und ehrwürdig nach seinem Tod sein würde.
---	---

An der Selbstüberhebung des Kaisers Gorneus führt der Erzähler eine höfische Wunschphantasie vor und distanziert sich gleichzeitig von ihr: Macht und Reichtum werden vom Tod, von der Kreuzung der ontologischen Grenze, nicht mehr relativiert; Sterben bedeutet in der Vorstellung des Kaisers den Übergang in eine Transzendenz, die der Immanenz gleichgestaltet ist. Problematisch für die Erzählung ist dabei in erster Linie, dass Kaiser Gorneus ohne Gottbezug herrscht und Gott auch nicht in seine Überlegungen einbezieht:

<i>nu dâhte niht hier umbe der rîche, der tumber, daz got unser hêrre Krist, aller dinge meister ist und, hêrre aller sache, ze senfte und ze ungemache alle die volbringen kan, den er iegliches gan. (VV 41-48)</i>	Nun bedachte aber der Reiche, der Dumme, nicht, dass unser Herr Jesus Christus über die ganze Welt gebietet und als Herr aller Dinge alle glücklich oder unglücklich machen kann, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt.
---	---

Die eigentliche Erzählung beginnt denn auch mit einem ersten mittelbaren Versuch Gottes, durch den Mund des Pfarrers auf den selbtherrlichen und ungerichten Kaiser Einfluss zu nehmen: Der Kaiser wohnt am 12. Sonntag nach Trinitatis der Messe bei und befragt danach seinen Kaplan um den Inhalt der Predigt, deren Bibeltext genau auf die selbtherrliche Machtphantasie des Kaisers antwortet:

<i>als diu messe was getân, er winkte einem capelân, zuo dem selben sprach er dô: ,was sagt daz êwangêliô?‘ der pfaffe sprach: ‚ich tuonz iu kunt, got sprichet ez durch sînen munt. ein wort uns sagt ze jungest dâ Lucas êwangêlistâ: swaz sich hoehet, daz wirt nider, und swaz sich nidert, daz wirt wider gehoehet.‘ ‚nein‘, der keiser sprach. (VV 55-65)</i>	Als die Messe zu Ende war, winkte er einen Kaplan her; da sagte er zu diesem: „Was spricht das Evangelium?“ Der Priester sagte: „Ich verkünde es Euch, Gott spricht es durch seinen Mund. Ein Wort sagt uns der Evangelist Lukas gegen Ende: Was sich selbst erhöht, das wird erniedrigt und was sich erniedrigt, das wird wieder erhöht.“ „Nein“, sagte der Kaiser.
---	--

Kaiser Gorneus lehnt mit seinem schroffen „Nein“ die alles relativierende Wirkung der christlich verstanden ontologischen Grenze des Todes ab, die dezidiert als der Wille Gottes ausgewiesen wird. Der Streit setzt sich fort, und Kaiser und Kaplan trennen sich unversöhnt.

Unvermittelt vom schlechten Gewissen gepackt, setzt der Kaiser schließlich doch einen Gerichtstag an, an dem so umfassend partizipiert wird, wie an dem bereits im Lukaszitat angesprochenen Jüngsten Gericht¹⁹ selbst, denn in den zehn Jahren ohne Gottesfrieden ist jeder seiner Untertanen schuldhaft geworden (vgl. VV 125-132). Am Vorabend des Gerichts greift Gott aber erneut ein: Kaiser Gorneus besucht ein Badehaus und wird dabei regelrecht ausgetauscht. Ein ihm aufs Haar gleichender Engel²⁰ verlässt vor ihm das Badehaus und wird als Kaiser erkannt, während Gorneus – nackt und ohne kaiserliche Insignien – als verrückter Hochstapler wahrgenommen und schließlich hinausgeworfen wird. Gorneus sieht sich seiner Identität und damit seiner herrschaftlichen Macht beraubt und muss sich schließlich als Küchenknecht verdingen. Damit wechselt Gorneus von seiner Rolle als Akteur zu einem Beobachter seines Doppelgängers, der zusammen mit dem Hof auf der Burg feiert. Angesichts dieser Szene denkt Gorneus, er sei gestorben und betet entsprechend zu Gott:

<i>vil rîcher got, waz</i>	Herrlicher Gott, was
----------------------------	----------------------

¹⁹ Die Vorstellung des Jüngsten Gerichts bestimmt zunehmend ab dem 12. Jahrhundert die endzeitlichen Jenseitsvorstellungen, die mehr und mehr mit dem individuellen Tod verknüpft werden (vgl. Ariès: Geschichte (vgl. Anm. 2), S. 128ff.).

²⁰ Hier kann man die eingangs erwähnte Luzidität der ontologischen Grenze im 13. Jahrhundert beobachten: Mit dem Engel kommt gleichsam der von aller Sündhaftigkeit gereinigte Auferstehungsleib Gorneus' in die Immanenz.

Sterben als Eintritt in höfisches Heil

<i>bin ich gewesen mîne zît, sît man mînen namen gît einem andern, und ich stân als einer, der nie guot gewan?</i> (VV 242-246)	bin ich nur zu meiner Zeit gewesen, dass man meinen Namen einem anderen gibt, und ich stehe hier wie einer, der niemals reich wurde?
--	---

Der Wechsel in die Beobachterrolle, die Kreuzung der erzählerischen Grenze in der Erzählung selbst, korrespondiert aufs engste mit der Interpretation Gorneus, die ontologische Grenze überschritten zu haben und derartig in Macht und Reichtum relativiert zu sein, wie dies der Predigttext angekündigt hatte. Durch das Eingreifen Gottes wird damit für den Kaiser der eigene Tod inszeniert: Er sieht seine immanente Funktionsrolle besetzt und findet sich seiner immanenten Bedeutung entfremdet vor, wie es ihm für seine transzendente Existenz vorausgesagt wurde. Die eingangs formulierte adelige Wunschphantasie einer durch die ontologische Grenze ungebrochenen Fortdauer einer von Macht und Reichtum gekennzeichneten Existenz ist an der erzählerischen Grenze gebrochen, und Gorneus findet sich durch seine Beobachterposition in einer in die Erzählung verlängerten Erzählungstranszendenz wieder, die als adelige Semantisierung der Hölle gelesen werden kann: Der ehemalige Kaiser wird von Untergebenen und Verbündeten verspottet, muss sich ein graues Knechtskleid anziehen und bettelt in der Küche um Almosen – vergeblich, denn aufgrund seines kräftigen Körpers wird er vom Küchenmeister zu harter Arbeit angehalten und sogar geschlagen, ein denkbar tiefer Fall für den hochadeligen Herrscher. Am Gerichtstag selbst beobachtet Gorneus seinen Doppelgänger als zunächst unbeteiligter Zuschauer bei der Rechtsprechung. Was der Engel in seiner Rolle als Kaiser vorführt, ist ein gerechtes Gericht ohne Ansehen von Stand und Person²¹, eine strenge Halsgerichtsbarkeit, die auch vor den Freunden Gorneus' nicht Halt macht:

<i>dâ sach er, daz vil manigem dâ sîn houbet was geslagen abe; ob den was grôziu ungehabe von wîben und von mannen. er sach ouch manigen dannen füeren wider den willen sîn, dem ein tuoch der ougen schîn het benomen. vil maniger lac ûf dem rade, der schriens phlac. diu dille manigem edelen man den tac sîn houbet angewan. er sach ûf hürden brinnen ouch vil manigen ungeslahten gouch. er sach der tôten gar genuoc, den er vil holden willen truoc und den er niemer het getân</i>	Da sah Gorneus, dass sehr vielen der Kopf dort abgeschlagen wurde; über diesen war ein großes Wehklagen von Frauen und Männern. Er sah auch manchen gegen seinen Willen wegführen, dem mit einem Tuch die Augen verbunden waren. Viele waren auf das Rad geflochten und schrien. Der Boden konnte manchem Edelmann über den Tag den Kopf abgewinnen. Er sah auch auf Scheiterhaufen manchen unedlen Narren brennen. Er sah genug Tote, denen er sehr wohlgesonnen war und denen er niemals etwas zu Leide getan hätte,
--	---

²¹ Ein Unterschied wird lediglich in der Art der Todesstrafe gemacht, indem darauf verwiesen wird, dass die Adligen standesgemäß geköpft werden (vgl. VV 397f.).

Silvan Wagner

kein leit, swaz sî heten begân. was auch immer sie verbrochen hätten.
(VV 388-404)

Die an die vielfältigen Qualen des Fegefeuers erinnernde Szenerie wird durch die Augen Gorneus' betrachtet, der damit überdeutlich auf einer Beobachtungsstufe mit dem Publikum steht.²² Das beobachtete irdische Gericht des Doppelgängers erhält den Charakter einer anagogischen Vorwegnahme des Jüngsten Gerichtes, Gorneus erhält in einer Art typologischer Jenseitsschau Einblick in die Gerechtigkeit Gottes, die dessen Engel realiter ausübt.

Schließlich verabschiedet sich der Doppelgänger scheinbar vorübergehend vom Gericht und führt Gorneus wie einen „*swache[n] knabe[n]*“ (V 486) in eine Kemenate. Dort stellt er dem um Gnade Flehenden die Frage, ob er nun an die alles relativierende Macht Gottes glaube, der „*nidert, swen er nidern wil*“ (V 503). Nach einer umfassenden Unterwerfung Gorneus' gibt sich der Doppelgänger als Engel Gottes zu erkennen, setzt Gorneus wieder als Kaiser ein und ermahnt ihn zu einer künftigen gerechten Herrschaft im Sinne Gottes:

<i>gotes engel der bin ich. nu nim hin dîniu keisers kleit und lâ dir fürbaz wesen leit allez, daz dir niht gezeme und swaz dir gotes hulde neme. merke, dir hât got getân baz danne einem andern man, daz er dich hie gebezzert hât. und wilt du fürbaz mînen rât behalten, sô wirt dir gegeben nâch diser wunne ein wunneleben.</i> (VV 538-548)	Ich bin ein Engel Gottes. Nun nimm deine kaiserlichen Kleider und lass dir weiterhin alles verleidet sein, das dir nicht geziemt und was dich Gott entfremdet. Denke daran, Gott ist besser mit dir umgegangen als mit einem Anderen, dass er dich hier gebessert hat. Und wirst du dich weiterhin nach meinem Rat richten, dann wird dir nach dieser Herrlichkeit das Ewige Leben gegeben.
---	---

Die Vorführung des eigenen Todes und der strafenden Konsequenzen einer ungerechten Kaiserherrschaft nähert sich damit ihrem Ende; aus der Kammer tritt Gorneus selbst als wieder eingesetzter Kaiser in die Immanenz der Erzählung, der fortan in der Tat gerecht richtet. Die Vorführung des Sterbens durch die Inszenierung des himmlischen Doppelgängers ersetzt für Gorneus die Kreuzung der ontologischen Grenze durch eine Kreuzung der erzählerischen Grenze, und auf dieser Basis ist es möglich, dass in diesem Märe auch die Immanenz der Erzählung Teil hat an den höfisch-positiven Aspekten des Todes: Die Welt der Erzählung gewinnt einen gerechten Herrscher, der durch umfassende materielle Entschädigungen sein begangenes Unrecht wieder gut macht und sich durch *milte* auszeichnet (vgl. VV 579-638); doch auch für Gorneus selbst, für den übergangsweise in die Erzählungstranszendenz Gestorbenen, bedeutet diese

²² Für diese Distanzierung auf eine Beobachterposition in der Erzählungstranszendenz spricht auch, dass bei diesem Gericht zwar alle anderen gerichtet werden, nicht aber der Beobachter Gorneus – obwohl dieser angesichts des Gerichts gegenüber Gott seine eigene Schuldhaftigkeit eingesteht (vgl. VV 407-438).

Grenzkreuzung eine umfassende Positivierung seiner Existenz: In der Immanenz erlangt er wieder Reichtum und Macht und zudem die Zuneigung seiner Vasallen, die ihn für seine Gerechtigkeit schließlich regelrecht heilig sprechen (vgl. VV 639-642). Diese Heiligung lässt darauf schließen, dass Gorneus in der Tat „*nâch diser wunne ein wunneleben*“ (V 548) erlangt, wie es der Engel versprochen hat.²³ Damit aber bewahrheitet sich letztendlich durch den vorgeführten Tod die anfangs problematisierte höfische Wunschphantasie: Gorneus' Macht und Reichtum wird tatsächlich durch das Kreuzen der ontologischen Grenze nicht mehr relativiert werden, er kann sowohl in der Immanenz als auch in der Transzendenz ein *wunneleben* führen. Das Märe zeichnet damit einen Gott, der einerseits die Macht besitzt, durch den Tod Herrschaft und Reichtum zu entziehen; paradoxerweise setzt Gott aber diese Macht aktiv in einer Art und Weise ein, dass andererseits gerade der Tod keine relativierende Wirkung für den Kaiser mehr zeitigt. Diese umfassende Relativierung der Problematik des Todes aus adeliger Perspektive beruht auf einem Trick Gottes: Er lässt den unbotmäßigen Kaiser nicht tatsächlich sterben, sondern ersetzt gewissermaßen die ontologische Grenzkreuzung durch eine erzählerische: Er führt dem Kaiser den eigenen Tod vor und gleichzeitig einen Engel, der das positive *Alter Ego* des Kaisers mimit und vom eigentlichen Kaiser aus dessen neugewonnener Perspektive der Erzählungstranszendenz beobachtet werden kann. Gorneus kann durch diese erzählerische Grenzkreuzung den Wandel, der eigentlich für das Fegefeuer bestimmt war (Anerkennen der eigenen Sündigkeit, Buße der Sünden unter Qualen), bereits in die Immanenz vorwegholen: Der durch Gott vorgeführte Tod relativiert die höfische Problematik des tatsächlichen Todes und garantiert darüber hinaus für die Immanenz eine gerechte Kaiserherrschaft im Sinne Gottes.

c) Tod und *ordenunge*: Die eingemauerte Frau

Auch im Märe *Die eingemauerte Frau* wird Sterben inszeniert und erwirkt durch die Inszenierung eine Verbesserung des immanenten höfischen Lebens. Während in *Der nackte Kaiser* aber die Inszenierung gänzlich von Gott ausging, inszeniert in *Die eingemauerte Frau* der Ehemann das Sterben – und Gott spielt das Spiel des inszenierten Todes mit, greift diesmal unvermittelt und höchstpersönlich in die Immanenz ein und lässt sich für die Ziele des Ehemanns (und mit ihm der männlich dominierten höfischen Welt) verzwecken.

Die Geschichte setzt ein mit der Schilderung einer adeligen Ehe, die eine als natürlich angesehene *ordenunge* der männlichen Vorherrschaft²⁴ nicht nur auf

²³ Letztendlich wird diese nahe liegende Vermutung durch die Zusammenfassung des Erzählers im Epilog verifiziert; dort heißt es im Rahmen eines Gebets in Bezug auf Gorneus: „*du [Gott] machtest in gën dir sô kluoc, / daz er dir hät verdienet an / daz beste, daz ie mensch gewan: / daz ist dîn rîche, vil rîcher Krist*“ (VV 652-655).

²⁴ Die gottgewollte Unterordnung der Frau unter den Mann ist für das Mittelalter positives Wissen: „[E]ine Frau die ihrem Gatten nicht gehorsam ist, verstößt gegen die von Gott befohlene Ordnung

den Kopf stellt, sondern grundsätzlich *ad absurdum* führt: Die Ehefrau eines tugendreichen Ritters „*wolde [...] ir willen hân / und des sînen niht begân*“ (VV 3f.); nicht genug mit dieser Ablehnung der dem göttlichen *ordo* entsprechenden männlichen Vorherrschaft, die Auseinandersetzung zwischen dem Ehepaar wird schließlich von exzessiver Gewalt geprägt:

<i>er sluch ir einen foust slac. [...]</i>	Er schlug sie mit der Faust.
<i>er brach ir abe ir gewant.</i>	Er zerriss ihr die Kleidung.
<i>einen swâren chnutel er gevie,</i>	Er nahm einen schweren Knüttel
<i>sînen zorn er si enpfinden lie.</i>	und ließ sie seinen Zorn spüren.
<i>er sluoc ein lange wîle</i>	Er prügelte lange Zeit
<i>mit kreften und mit île,</i>	kräftig und schnell auf sie ein,
<i>unz im der arm tet sô wê,</i>	bis ihm der Arm so weh tat,
<i>daz er niht slahen mohte mê,</i>	dass er nicht mehr zuschlagen konnte
<i>und ir ein sîte alsô zebrach,</i>	und ihr eine Seite so zerschlagen war,
<i>daz man niht anders dâ ensach</i>	dass man dort nichts anderes sehen konnte
<i>wan zebrochen hût und bluot.</i>	als aufgeplatze Haut und Blut.

(VV 11-23)

Auch der Gewaltgebrauch führt allerdings zu keiner Änderung, die Ehefrau weist stattdessen höhnisch darauf hin, dass sie noch drei unversehrte Seiten habe. In dieser verfahrenen Situation, die keine weitere Handlungsmöglichkeit mehr zuzulassen scheint, lagert der Ehemann die Probleme der Ehe auf Gott aus – und bezeichnet gleichzeitig neben der *ordenunge*-Verletzung ein weiteres Grundproblem der Erzählung, nämlich die Verletzung seiner *zuht* durch das Schlagen seiner Frau:²⁵

<i>er sprach: ‚so wil ich got chlagen,</i>	Er sagte: „So will ich Gott klagen,
<i>daz mir diu tumpheit ie geschach,</i>	dass mir diese Dummheit je geschehen konnte,
<i>daz ich min zuht an iu zebrach.‘</i>	dass ich meine Sitte an ihr verletzte.“

(VV 30-32)

Die Gottesanrufung des Ritters ist nur die Einleitung einer groß angelegten religiösen Inszenierung: Der Ehemann lässt die Frau einmauern, so dass nur noch ein Fenster offen bleibt, durch das sie einerseits mit (qualitativ sehr schlechter

und macht sich damit schwerer Sünde schuldig! Dementsprechend sind die Strafen, die ihrer im Jenseits warten, nicht gering, und die Geistlichen haben von jeher die Farben nicht gespart, sie gehörig auszumalen“ (Brietzmann, Franz: Die böse Frau in der deutschen Litteratur des Mittelalters. Berlin 1912, S. 121; zur sozialhistorischen Einordnung des literarischen Motivs der bösen Frau vgl. Schröter, Michael: ‚Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe...‘ Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1990, S. 133-138). – Auch der Erzähler stellt im Märe die fehlende Unterordnung der Frau dezidiert als Fehler dar: „*dô si durch slege noch durch bete / deste baz noch deste rehter tete, / dô drôuwete er ir sêre; do drôuwete si im noch mêre*“ (VV 7-10).

²⁵ *Zuht* und *ordenunge* sind – vor allem im Rahmen der Ehe – eng miteinander verwandt: *zuht* zielt auf *ordenunge*, *ordenunge* wird mittels *zuht* hergestellt, und eine Verletzung der *zuht* bedeutet eine Infragestellung der *ordenunge* (vgl. Neecke, Michael: Hierarchie und Liebe. *zuht*-Rituale in der mittelhochdeutschen Heldenepik im höfischen Roman und in der Maerendichtung. Regensburg 2002).

Nahrung versorgt wird, durch das sie andererseits aber dem weiteren Geschehen im Haus des Ritters als Zuschauerin beiwohnen kann. Stephen Wailes hat bereits herausgearbeitet, dass damit nicht etwa eine Bestrafung seitens des Ehemannes vorliegt²⁶, sondern die traditionelle kirchentheologische grammatische Formel der *Incluse* angewandt wird:

The institution of religious immurement provides a model for basic elements of the Stricker's plot: the walling up a woman, the situation of her cell as part of a main building, the single window, the provision of food through the window, the visits of people and priest, and the final breaking through of the wall.²⁷

Die Anwendung dieser kirchentheologischen Formel erfolgt freilich in innovativer Form, und die Schilderung der ‚*Incluse*‘ der Erzählung ist letztendlich „a counterpoint to the lives of medieval *incluses*, who entered their cells voluntarily, impelled by the love of God, by an exceptional sense of sinfulness, and by bitter remorse“²⁸. Auch das Ende der *Includierung* folgt in der Erzählung nicht dem kirchentheologischen Vorbild: Während heilige *Inclusen* das Einmauern „as dying to the world in the Pauline sense“²⁹ verstehen und das Aufbrechen der Klausur traditionell erst nach dem heiligen Tod der *Incluse* erfolgt³⁰, wird die Ehefrau im *Märe* schließlich lebend und nicht tot aus der aufgebrochenen Zelle wieder entlassen werden. Diese Antithesen zwischen der heiligen *Incluse* und der eingemauerten Ehefrau im *Märe* besitzen jedoch unterschiedlichen Stellenwert: Während die Unterschiede bezüglich Freiwilligkeit der Buße und innerer Einstellung zu den eigenen Verfehlungen an der Stelle der Geschichte, an der die Ehefrau eingemauert wird, völlig offensichtlich sind und die Ehefrau gerade in ihrer Differenz zur *includierten* Heiligen als *übel wîp*³¹ darstellen, würde eine entsprechende Gegenüberstellung der Ausgänge der *Includierungen* in realhistorischer Gegenwart und in der Erzählung dem Erzählfluss vorweg greifen: Zu diesem Zeitpunkt der Geschichte spricht eigentlich alles dafür, dass die Eingemauerte ihre Zelle nach realhistorischem Vorbild nicht wieder verlassen wird;

²⁶ „Were the lady's fate simply incarceration, we would look no further than penal imprisonment [hinsichtlich einer realhistorischen Vorlage für die Schilderung im *Märe*]. But she is not locked up, she is walled in, and there is no evidence that such immurement was ever a penal practice in medieval Europe, certainly not in the Europe of the thirteenth century. [...] The only institutional practice of immurement in medieval society was for the separation of religious solitaires from the world“ (Wailes, Stephen: Immurement and religious experience in the Stricker's ‚Eingemauerte Frau‘. In: Helmut de Boor / Ingeborg Schröbler [Hg.]: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 96, Tübingen 1974, S. 79-102, hier S. 79f.).

²⁷ Wailes: Immurement (vgl. Anm. 26), S. 84. Hofmeisters Ausführungen, dass genauso gut Einmauerungsriten bei Bauopfern realhistorisches Vorbild für die Einmauerung sein könnten (vgl. Hofmeister, Wernfried: Rebellion und Integration in Strickers Eingemauerter Frau. In: *Mediaevistik* Bd. 5 (1992), S. 71-77, hier S. 73), können nicht überzeugen, da der religiöse Kontext völlig ausgeblendet bleibt und zudem die Assoziation eines Bauopfers keinerlei interpretatorischen Mehrwert birgt.

²⁸ Wailes: Immurement (vgl. Anm. 26), S. 87.

²⁹ Wailes: Immurement (vgl. Anm. 26), S. 89.

³⁰ Vgl. Wailes: Immurement (vgl. Anm. 26), S. 90.

³¹ Zum vor allem im *Märe* beliebten Topos der bösen Frau vgl. Brietzmann: Frau (vgl. Anm. 24).

dezidiert weist der Erzähler darauf hin, dass die Zelle „*wart gemachet âne tür*“ (V 37), also ohne die angelegte Möglichkeit, den Raum wieder zu verlassen.³² Darüber hinaus verweigert der Ehemann seiner Frau jedwede Kommunikation („*er tet ir noch ein græzer leit: / er sweic vil stille, swaz si sprach*“, VV 54f.) und versteht es auch, deren Familie von ihr zu isolieren („*sus schiet er von dem wîbe / ir vriunde alle gemeine, / dô wart si alters eine*“, VV 106-108), was ihren gesellschaftlichen Tod bedeutet: Die Eingemauerte besitzt nun keine *mage* mehr und ist in dieser Hinsicht in der Tat der Welt gestorben. Schließlich werden die Semantisierungen des Todes komplettiert durch die Tatsache, dass der Ritter sofort die Funktionsstelle seiner (damit ehemaligen³³) Ehefrau neu füllt:

<i>er satzte ein minniclichez wîp</i>	Er setzte eine liebliche Frau
<i>an sîne sîten alle zît.</i>	zu jeder Stunde neben sich.
<i>scharlach unde samît,</i>	Scharlach und Samt,
<i>daz beste, daz er veile vant,</i>	nur das Beste, das er kaufen konnte,
<i>daz was ir tegelich gewant.</i>	das war ihre Alltagskleidung.
<i>die halsete er unde kuste,</i>	Die umarmte er und küsste er,
<i>als vil in des geluste,</i>	sooft ihm danach war,
<i>daz es diu hûsvrouwe ane sach.</i>	so dass es die Ehefrau ansehen musste.
(VV 60-67)	

Die *conditio* der *husfrowe* ist damit eine höfische Resemantisierung des paulinischen ‚für die Welt gestorben‘: Sie wird nicht angesehen, ist leiblich schlechthin abwesend, ist ihrer Familie entfremdet und von ihrem Mann getrennt und muss schließlich die eigene gesellschaftliche Stellung als besetzt erkennen. Gestorben ist die Frau allerdings nicht bezüglich der ontologischen Grenze in die Transzendenz, sie ist bezüglich der erzählerischen Grenze gleichsam in die Erzählungstranszendenz der Erzählebene gestorben, von wo aus sie die höfischen Festivitäten ihres Mannes beobachten muss. Der vom Ehemann entworfene Limbus der autopoietisch in die Erzählung hinein verlängerten Erzählebene substituiert die Transzendenz, so dass die Ehefrau schließlich lebendig (und nicht als in die Transzendenz gestorbene heilige *Incluse*) aus der Zelle befreit werden kann; zuvor allerdings nutzt Gott eben diesen Limbus der Erzählungs-

³² Im weiteren Verlauf der Erzählung wird die Eingemauerte diesen Raum zwar wieder verlassen, doch erst nach der Niederbrechung der Mauer – wodurch der Raum als solcher zerstört ist.

³³ Nach dem kirchlichen Eherecht beendet zunächst nur der Tod eines Ehepartners die Ehe, wie es der *Catechismus Romanus* in Übernahme einer Formulierung von Petrus Lombardus (gest. um 1160) formuliert: „...individuum vitae consuetudinem retinens“: die Verbindung ist eine fortdauernde, nur durch den Tod wird sie geschieden“ (Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Band II, Paderborn 1962, S. 207f.). Freilich ist das 13. Jahrhundert eine Umbruchszeit, in der die Kirche erst beginnt ihren Einfluss auf höfische Eheschließungen ausüben zu können (vgl. Schröter, Michael: Eheschließungsvorgänge (vgl. Anm.24), S. 293-349), doch belegt die zentrale Einbeziehung des Priesters in den Ehezwist im *Märe*, dass hier sinnvollerweise eine Verknüpfung von Ehe und kirchlichem Recht anzusetzen ist. Damit gibt die Semantisierung des Todes durch das Einmauern die juristische Basis dafür ab, dass der Ehemann eine neue Frau an seine Seite setzt.

transzendenz, um genau hier direkt und unvermittelt einzugreifen und die aufgebroschenen höfischen Probleme zu lösen:

*dô si vernam den untröst,
daz si nimmer würde erlöst,
dô vuoren die tîvel von dem wege,
die si heten in ir pflege.
dô quam der heilige geist
und brâhte ir sînen volleist.
ir groziu übel, diu verswant;
dô viel ir hôchvart zehant.
ir übel und ir bæser muot,
diu zergienge; si wart alsô guot,
daz si mit rehten triuwen
ir sünde begunden riuwen.
dô sande si nâch dem pfaffen
und wolde ir dinc schaffen,
swenne ir der lîp erstürbe,
daz diu sêle niht verdürbe.
(VV 113-128)*

Als sie die schlechte Nachricht vernahm,
dass sie nicht mehr befreit werden würde,
da verschwanden die Teufel,
die sie in ihrer Gewalt gehabt hatten.
Da kam der Heilige Geist
und schenkte ihr seine Gnade.
Ihr überaus böser Sinn verschwand;
auch ihre Hoffahrt fiel sofort von ihr ab.
Ihr schlechter und ihr böser Sinn,
die vergingen; so wurde sie vollkommen,
dass sie ehrlich
ihre Sünden bereute.
Daraufhin sandte sie nach dem Pfarrer
und wollte ihre Angelegenheiten regeln,
dass die Seele nicht verderbe,
wenn der Leib sterbe.

Ganz konkret bereitet sich die Bußfertige auf den leiblichen Tod vor und bittet nicht etwa nach ihrer Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit befreit zu werden. Wie eine Heilige legt sie damit die Grundlage für ein jenseitiges Heil, so dass der nach wie vor anvisierte Tod ein Übergang in eine positive Transzendenz in Gegenwart Gottes wäre; die Einmauerung und das damit inszenierte Sterben haben spätestens jetzt ihren Bestrafungscharakter³⁴ verloren, und der zu erwartende Tod ist in Bezug auf die transzendente Existenz positiviert. Diese Positivierung des Todes würde aber nicht nur – wie im *Herzmaere* – lediglich die Transzendenz betreffen, sie wäre auch auf die Person der Ehefrau und deren Seelenheil beschränkt. Hier zeigt sich deutlich das höfisch-religiöse Interesse des Märes im Unterschied zum kirchenreligiösen Interesse einer Heiligenvita: Es geht nicht um das Seelenheil des Einzelnen, es geht um Heil für die höfische Gemeinschaft. Und damit kann die unfreiwillige Incluse, die sich nun in ihr Schicksal gefügt hat und mit Gottes Eingriff eine Wandlung zur Heiligen vollzogen hat, an dieser Stelle nicht sterben und damit auch noch die ontologische Grenze überschreiten, da die vorher aufgebrochenen höfischen Probleme (*ordenunge-* und *zuht-*Verletzung) in der Immanenz der Erzählung weiterhin vorhanden wären und nicht durch den Tod der Incluse verarbeitet werden würden. Die weitere Märenhandlung zeigt deutlich die Spannung zwischen persönlichem Heilsinteresse und dem gesellschaftlichen Interesse am göttlichen Heil: Wäh-

³⁴ Wailes spricht sich zwar überzeugend gegen eine Interpretation der Einmauerung als Bestrafung aus, indem er den Charakter der religiösen Includierung heranzieht (vgl. Anm. 26); dennoch gewinnt das Einmauern der Frau abgesehen von den (ja auch nur symbolisch aktualisierten) religiösen Implikationen einen Bestrafungscharakter, so dass die Aktion zweifach besetzt ist, je nachdem, ob man sie im Rahmen des Religions- oder des Ehediskurses betrachtet.

rend die Eingemauerte auch nach der durch den Priester vermittelten Versöhnung mit ihrem Ehemann und ihrer Familie (vgl. VV 201-218 bzw. 219-234) weiterhin in ihrer Zelle bleiben will (und damit einen heiligen Tod in bußfertiger Weltabgeschiedenheit impliziert³⁵), brechen gegen ihren Willen die Verwandten die Zellenmauer nieder:

*si erbiten kûme, unz daz geschach,
daz man die mûre ûfbrach.
dô hiez man si her ûz gân.
des hiez si sich durch got erlân
und satzte sich der wider gar.
(VV 235-239)*

Die Verwandtschaft konnte es kaum erwarten,
dass man die Mauer einriss.
Man hieß sie herauskommen.
Dessen verbat sie sich bei Gott
und widersetzte sich heftig.

Noch also verbleibt die Ehefrau in ihrer Kammer, der limbusartige Raum der erzählerischen Grenzkreuzung und des direkten Eingriffes Gottes in die Immanenz ist noch nicht verlassen. Von der Familie unter Druck gesetzt, ‚tauscht‘ die Eingemauerte schließlich ein bußfertiges Sterben gegen ein wunderwirkendes Leben in der Immanenz der Erzählung ein:

*„diu schuldige, leider daz bin ich.
ich solde nimmer sîn genesen;
ich wære wol tôdes wert gewesen.
des lât mich gote ze buoze stân.
welt ir mich niht dar inne lân,
daz ich gestille gotes haz,
sô erlobet mir doch hie ûze daz,
daz ich got dâ mit êre
und übliu wîp bekêre –
daz chan ich nu wol geschaffen.‘
beide leien unde pfaffen,
die vielen ir ze vuoze,
daz si die selben buoze
behielte durch den rîchen got.
(VV 256-256)*

„Die Schuldige, die bin leider ich.
Ich hätte nicht gesunden sollen;
ich hätte sicherlich den Tod verdient.
Deshalb lasst mich vor Gott büßen.
Wenn ihr mich schon nicht da drinnen lassen
wollt, dass ich Gottes Zorn besänftige,
dann erlaubt mir doch hier außen,
dass ich Gott damit ehre,
dass ich böse Frauen bekehre.
Das kann ich nun sicherlich vollbringen.“
Sowohl Laien als auch Kleriker
fielen ihr zu Füßen
und baten, dass sie genau diese Buße
um Gottes Willen auf sich nähme.

Durch die religiöse Inszenierung des Sterbens ist es möglich, dass das ‚Sterben für die Welt‘ gegen ein wunderwirkendes Leben in dieser Welt eingetauscht wird: Die in der inszenierten Erzählungstranszendenz von Gott veränderte Ehefrau tritt wieder in die Erzählungsimmanenz ein und verändert nun ihrerseits deren Frauen nach ihrem Vorbild, weshalb sie als *„ein heilic wîp“* angesehen wird (V 285). Doch näher betrachtet wird nicht etwa die Ehefrau die Stellvertreterin des Heiligen Geistes³⁶, sondern die Veränderung der anderen unbotmäh-

³⁵ Deutlich kommt diese Absicht in der Beichtsituation gegenüber dem Priester zum Ausdruck: *„durch got, nu bittet mînen man, / daz er mir sîne hulde gebe / und lâze mich, die wîle ich lebe / hie büezen mîne schulde / und suchen gotes hulde.“* (VV 152-156).

³⁶ Ähnlich führt dies auch Eming aus: Nicht die Wunderkraft der ehemaligen Incluse führt die Änderung der anderen Frauen herbei, sondern deren Angst vor gleichartiger Behandlung (vgl. Eming, Jutta: Subversion through Affirmation. In: Martin Gosman u.a. [Hg.]: *The Growth of Authority in*

ßigen Frauen erfolgt durch die Erzählung von der Veränderung der Ehefrau selbst, die als „*lant mære*“ verbreitet wird:

*do diu vil rehte wahrheit
von dem gadem wart geseit,
da diu vrowe inne gewesen was [...],
do gedacht ein islich ubel wip:
,ich het verlorn minen lip,
ob ich quaeme in daz gaden.
der noete wil ich mich entladen;
ich wil guot sin und reine.‘
des gedahtens alle gemeine,
die da waren in dem lande.
beide ir sunde und ir schande,
die vermitens also sere,
daz ir ubel und ir unere
vor vorhten also gar verswant,
daz man ninder ein wip vant
in dem lande, diu ubel waere.
(VV 369-387)*

Wo auch immer die Geschichte von der Zelle richtig erzählt wurde, in der die Dame eingeschlossen gewesen war [...], da dachte sich jede böse Frau:
„Ich würde sterben, wenn ich in die Zelle eingemauert werden würde. Vor dieser Qual werde ich mich schützen. Ich werde gut und reinen Herzens sein.“
Das dachten sie alle, im ganzen Land. Sünde und Schande vermieden sie so gänzlich, dass ihre Boshaftigkeit und Unehrenhaftigkeit aus Furcht so vollkommen verschwand, dass man nirgends mehr eine Frau im ganzen Land fand, die böse gewesen wäre.

Bezeichnenderweise wird auch in den Überlegungen der Frauen der inszenierte Tod mit dem tatsächlichen Tod verknüpft, sie imaginieren den eigenen Tod, falls es auch bei ihnen zur Inclusion kommen sollte. Anstatt aber selbst eingemauert werden zu müssen und einen inszenierten oder tatsächlichen Tod zu erleiden, verändern sich die Frauen allein durch die Rezeption der Geschichte zum höfisch Besseren; letztlich erwirkt die Inszenierung des heiligen Sterbens damit nicht nur die Änderung der einen renitenten Ehefrau zum ‚Besseren‘, sondern alle (und hier formuliert das Märe wirklich umfassend für die höfische Immanenz) renitenten Ehefrauen ordnen sich durch die Rezeption des inszenierten Sterbens ihren Ehemännern unter. *Ordenunge* ist im Ausgang des Märes wieder hergestellt, und es liegt auf Seiten der Ehemänner keine Notwendigkeit einer *zuht*-Verletzung mehr vor, wie sie sich der Ritter zum Beginn der Erzählung schuldig gemacht hatte. Wie auch in *Der nackte Kaiser* partizipiert so die gesamte höfische Immanenz an dem Heil, das Gott im Rahmen des inszenierten Todes bewirkt. Und da dieses Heil – wie auch im *Herzmaere* – nicht am direkten Nachvollzug des (hier inszenierten) Sterbens, sondern lediglich an dessen Rezeption im Rahmen einer Erzählung gebunden war, entpuppt sich auch die Gegenwartsschelte des Epilogs zumindest für das implizierte Publikum als gegenstandslos:

sin wære an manigen steten nôt, Es wäre vielerorts nötig,
daz ir noch dâ einiu wære, dass es noch eine gäbe,
diu die liuten vride bære die den Leuten Frieden
vor übelen wibe meisterschaft, vor der Vorherrschaft böser Frauen verschaffte,

die mit ganzer übel sint behaft. die durch und durch böse sind.
(VV 396-400)

Wie auch die adelige Welt im Märe, so haben auch die Zuhörer des implizierten Publikums gerade das „*lant mære*“ rezipiert, so dass zumindest auf sie bezogen die positive Wirkung der Erzählung wie auch im Märe selbst eingetreten sein dürfte: „*übelen wibe meisterschaft*“ ist nach erfolgter Erzählung in der Gesellschaft des implizierten Publikums nicht mehr zu befürchten.

Reprise: Gott und Tod am Hof

Die drei Mären – so sollte die Analyse zeigen – weisen einheitliche Tendenzen auf, was das höfisch-laientheologische Verständnis von Sterben und Tod betrifft: In einem Zusammenspiel von Religions- und Kunstsystem erwirken Gott und Erzähler eine Positivierung des Todes, der stets Grundlage für transzendentes und auch immanentes höfisches Heil wird;³⁷ das Sterben im *Herzmaere* bedeutet für sein Personal den Übergang von einer negativen Immanenz in eine positive Transzendenz, eine traditionelle kirchentheologische Antithese (leidvolles Diesseits, glückseliges Jenseits), die jedoch radikal höfisch gefüllt wird (leidvolles Minnen im Diesseits, glückseliges Minnen im Jenseits). Parallel zu dieser höfischen Überformung traditioneller religiöser Muster erfolgt eine erzählerische Grenzkreuzung im Kunstsystem, die auch die höfische Immanenz der Erzählerebene zum Positiven verändert: Der erzählte und rezipierte Tod führt zu einer Verbesserung des Minnens in der Immanenz. Diese quasireligiöse Inanspruchnahme des Kunstsystems ist in den beiden anderen Mären dominant gesetzt und wird auch für die Immanenz der Erzählung fruchtbar gemacht: Wenn in der Erzählung selbst eine Erzählerebene eingezogen wird (wie es in *Der nackte Kaiser* durch den Doppelgänger und in *Die eingemauerte Frau* durch die Includierung erfolgt), kann auch die Erzählungsimmanenz Teil haben an den heilvollen Aspekten des Todes. Diese Funktionalisierung des Kunstsystems ist überaus deutlich religiöser Natur, denn in beiden Fällen benutzt Gott selbst die erzählerische Grenzkreuzung, die durch den inszenierten Tod ermöglicht wird: Er greift aktiv aus seiner ontologischen Transzendenz in die inszenierte Erzählungstranszendenz ein und verändert die höfische Welt der Erzählung zum Besseren. Dieses Zusammenspiel von ontologischer und erzählerischer Grenzkreuzung, von Gott und Erzähler, ist die Grundlage einer innovativen Reformulierung des traditionellen kirchentheologischen Verständnisses von Sterben als tendenziell positiver Wert: Während die Kirchentheologie durch eine – um es mathematisch auszudrücken – zu 75% positiv ausgerichtete Jenseitserwartung die negativen Aspekte des Todes in Bezug auf die Transzendenz relativiert, macht die höfische Laientheologie, nach deren Grammatik die Mären

the Medieval West. Groningen 1999, S. 213-228, hier S. 225). Diese Angst ist freilich fundiert auf den Akt des Erzählens, der damit die Veränderung ursächlich bestimmt.

³⁷ Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt Hubertus Fischer in Bezug auf die Tode von Vivianz und Gahmuret, vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

Sterben als Eintritt in höfisches Heil

funktionieren, den Tod umfassend sowohl für die Transzendenz als auch für die Immanenz zu einem positiven Wert. Der Fokus liegt hier nicht auf dem eschatologischen Handeln Gottes, sondern auf dessen Wirken im Hier und Jetzt der höfischen Welt. Zugleich versteht die höfische Laientheologie Heil nicht in persönlicher Hinsicht, sondern als kollektiven Wert, der der gesamten höfischen Gemeinschaft zugute kommen muss: Der höfische Gott, wie er sich in den Mären des 13. Jahrhunderts präsentiert, garantiert unter kongenialer Mithilfe des Erzählers gerade durch den Tod ein Immanenz und Transzendenz umfassendes höfisches Heil, das am Ausgang der Mären erreicht wird.