

Die Fechtmeister Gottes. Lagentheologische Implikationen der Zweikampflehren des Spätmittelalters

Silvan Wagner

Aufgrund ihrer Bindung an eine praktische Ausbildung stellen die Zweikampfhandschriften¹ des Spätmittelalters lediglich die sprachlich-schriftliche Seite einer lebendigen Lehrtradition dar, deren Schwerpunkt in einer praktisch-mündlichen Unterweisung gelegen haben dürfte.²

In Foucault'scher Tradition ließe sich hier von einer diskursiven Praxis des regelhaften Zweikampfes sprechen³, die nicht im Diskurs ihrer Lehren aufgeht (so wenig wie etwa die Musikpraxis einer beliebigen Epoche in ihren Schulwerken aufgeht), gleichwohl sich aber spurenhaf in diesen niederschlägt; eine Annäherung an die diskursive Praxis auf Basis des schriftlichen Diskurses verlangt damit den Einbezug des diskursiven Feldes im weiteren Sinne, eines diskursiven Feldes, das verbunden mit dem Thema des regelhaften Kampfes sowohl literarische als auch religiöse Diskurse berührt.

Letzteres mag vielleicht zunächst verwundern: Die Kampfkunst scheint als Teil der *theatrica* nicht gerade für eine religiös-christliche Fundierung

¹ Zur Kritik an der Bezeichnung ‚Fechthandschriften‘ vgl. den Aufsatz von Rainer Welle in diesem Band.

² Hier schlägt sich der Kunstcharakter der Zweikampflehre nieder, da der kognitive, emotive und pragmatische Aspekte vereinende Raum einer Kunst sich einer Vermittlung rein durch Texte verschließt. Die mündliche Tradition der Lehrvermittlung betont auch Jan-Dirk Müller, der „die Fechtbücher als Sedimente vergangener Kommunikationsprozesse und eines Wandels von Kommunikationsformen“ begreift (Jan-Dirk Müller: *Zwischen mündlicher Anweisung und schriftlicher Sicherung von Tradition. Zur Kommunikationsstruktur spätmittelalterlicher Fechtbücher*, in: *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Helmut Hundsbichler, Wien 1992, S. 379–400, hier S. 379).

³ „‚Diskurs‘ ist stets lediglich die sprachlich-schriftliche Seite einer ‚diskursiven Praxis‘. Unter ‚diskursiver Praxis‘ wird dabei das gesamte Ensemble einer speziellen Wissensproduktion verstanden, bestehend aus Institutionen, Verfahren der Wissenssammlung und -verarbeitung, autoritativen Sprechern bzw. Autoren, Regelungen der Versprachlichung, Verschriftlichung, Medialisierung“ (Jürgen Link und Ursula Link-Heer: *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 1990 (77), S. 88–99, hier S. 90).

prädestiniert zu sein, bedenkt man die eher abschätzigere Einstufung der *artes mechanicae* von Seiten der spätmittelalterlichen Kirche.⁴ Nichtsdestoweniger ist speziell die Kampfkunst der Schwertkampflehren eng mit Gott und dem religiösen Bereich verknüpft, wie bereits eine heuristische Sichtung zeigt: Die älteste überlieferte Handschrift der Schwertkampfkunst, das Manuskript Leeds, Royal Armouries Museum, I.33, um 1300 entstanden, zeigt einen Mönch als Lehrmeister;⁵ die Bildhandschriften beinhalten in ihren Bildprogrammen auch regelmäßig Gebetsszenen und religiöse Widmungen;⁶ auch der schriftliche Text der Zweikampflehren führt gerne eingangs einen religiösen Bezug auf, wie etwa die Floskel *In Sankt Jörgens Namen heb an*, die die glossierte Lehre Liechtenauers und auch die Handschriften zum Grübleinringen einleiten;⁷ auf diesen Heiligenbezug wird noch zurückzukommen sein. Die einflussreichste Tradition der Schwertkampfkunst nach Johannes Liechtenauer schließlich führt den Bezug zu Gott an prominenter Stelle auf: *Jünk ritter, lere gott lieb haben, frowen ja eren, so wechst dein ere* heißt es in der Präambel, die von den meisten Fechthandschriften – zumindest rudimentär selbst von den Bildhandschriften⁸ – zitiert wird.

⁴ Vgl. Fritz Krafft: Art. *Artes mechanicae*, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 1 (CD-Rom-Ausgabe), Stuttgart-Weimar 2000, Sp. 1063–1065. Freilich äußern sich im Mittelalter auch vereinzelt positive Stimmen zu den *artes mechanicae*, und im Spätmittelalter nimmt die pejorative Bedeutung des Begriffes zunehmend ab, vgl. Peter Sternagel: *Die artes mechanicae im Mittelalter. Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Kallmünz 1966, S. 118–124.

⁵ Vgl. <http://www.thearma.org/Manuals/i33/i33.htm>. Gleichwohl diese Handschrift keine Tradition ausbilden konnte, so findet sich doch der geistliche Stand mit den Autoren Hanko Döbringer und Hans Lecküchner weiterhin in Verbindung mit den Zweikampflehren.

⁶ Vgl. etwa die Handschrift von Paulus Kal, Cgm 1507 (<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?seite=1>), die in dieser Hinsicht kein Einzelfall ist, vgl. Nr. 38. *Fecht- und Ringbücher*, bearb. von Rainer Leng (*Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters*), hg. von der Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, begonnen von Hella Frühmorgen-Voss, fortgeführt von Norbert H. Ott zusammen mit Ulrike Bodemann und Gisela Fischer-Heetfeld, Bd. 4/2, Lieferung 1/2, München 2008, S. 64.

⁷ Vgl. *Meister Johann Liechtenauers Kunst des Fechtens*, hg. von Martin Wierschin, München 1965; *Das Ringen im Grüblein. Eine spätmittelalterliche Form des deutschen Leibringens*, hg. von Helmut Minkowski, Stuttgart 1963 (*Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibeserziehung* Bd. 16).

⁸ Vgl. Hans-Peter Hils: *Meister Liechtenauers Kunst des langen Schwertes*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985, S. 147.

Zwei (miteinander verknüpfte) Begleitumstände der Zweikampflehren sprechen dafür, dass dieser Gottesbezug mehr als bloß formelhaft zu verstehen ist: Zum einen bilden die Zweikampflehren keineswegs ausschließlich für den Schaukampf aus, sondern bereiten auch auf den ernstesten Kampf auf Leben und Tod vor; am deutlichsten schlägt sich dies sicherlich in den Ausführungen zum Gnadenstoß in den *Gladiatoria* nieder.⁹ Damit ist die Tätigkeit des Fechtens schlechthin natürlicherweise mit der Transzendenz verknüpft, in die überzutreten der Unterlegene Gefahr läuft.¹⁰ Andererseits bilden die Fechtlehren aber auch dezidiert für den Ordal-Kampf aus, so dass die darin ausgebildeten Kämpfer gegebenenfalls im Rahmen eines göttlichen Rechtsaktes handeln.¹¹ In diesem Zusammenhang sind vor allem die bebilderten Handschriften der Fechtlehre Hans Talhoffers von Interesse: Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie regelmäßig Gebetsszenen abbilden und zugleich den Schwerpunkt auf den tödlichen Ordal-Kampf legen.¹²

Auf der Basis dieser induktiven und deduktiven Hinweise auf eine religiöse Situierung der Zweikampflehren stellt sich die Frage, ob und wie sich in ihnen die Handlungsmöglichkeiten von Kämpfer und Gott in dieser Gemengelage von Kampfkunst und Recht systematisieren lassen. Diese Gemengelage stellt ein interessantes (und historisch brisantes) theologisches Problem dar, zu dessen Lösung die Fechtlehren des Spätmittelalters nicht auf kirchentheologische Ausführungen zurückgreifen können, da kirchlicherseits der Ordal-Kampf seit dem Hochmittelalter zumindest problematisiert und seit dem IV. Laterankonzil von 1215 gänzlich als Versuchung Gottes verboten wurde.¹³ Freilich stehen die Fechtlehren als Schriften der *artes mechanicae* auch

⁹ Vgl. Hans-Peter Hils: *Gladiatoria. Über drei Fechthandschriften aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in: *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 1987 (13), Heft 1/2, S. 1–54.

¹⁰ Dies ab Hanks, vgl. Hils: *Meister Liechtenauers Kunst des langen Schwertes* (wie Anm. 8), S. 208.

¹¹ Vgl. Hils: *Meister Liechtenauers Kunst des langen Schwertes* (wie Anm. 8), S. 208.

¹² Vgl. Leng: *Fecht- und Ringbücher* (wie Anm. 6), S. 36; zu Hans Talhoffers Affinität zum Gerichtskampf vgl. auch grundsätzlich Thomas Stangier: *Ich hab hertz als ein leb... Zweikampffrealität und Tugendideal in den Fechtbüchern Hans Talhoffers und Paul Kals*, in: *Ritterwelten im Spätmittelalter. Höfisch-ritterliche Kultur der Reichen Herzöge von Bayern-Landshut*, hg. von Franz Niehoff, Landshut 2009, S. 73–93.

¹³ Vgl. Hans-Jürgen Becker: Art. *Gottesurteil*, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4 (CD-Rom-Ausgabe), Stuttgart-Weimar 2000, Sp. 1594f.; zum Gottesurteil als Problemfeld zwischen germanischem und christlichem Recht vgl. Ingo Reiffenstein: *Rechtsfragen in der deutschen Dichtung des Mittelalters*, Salzburg 1966; zur rechtshistorischen Einordnung der Zweikampflehren vgl. den Beitrag von Hans-Georg Hermann in diesem Band.

keineswegs in der Pflicht einer solchen Systematisierung, und entsprechende systematische Ausführungen sucht man in ihnen auch vergeblich. Nichtsdestoweniger sind sie Niederschlag eines laienreligiösen Umgangs mit Tod und Gott, so dass die Frage nach einer impliziten Laintheologie berechtigterweise gestellt werden kann.¹⁴ – Eine Beantwortung muss sich freilich im Nachzeichnen von Spuren bescheiden.

Vergleichbare Entwürfe liegen schon in der laikalen höfischen Literatur des Hochmittelalters vor: Im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg beispielsweise greift Gott direkt in den Ordal-Kampf des im Schwertkampf unerfahrenen Tristans¹⁵ gegen den Riesen Morold ein, nachdem Tristan seinem Herren Marke (für den er kämpft) erklärt hat, dass nicht etwa Ritterschaft, sondern allein Gottes Kraft den Kampfausgang entscheiden solle:

*,küinec‘, sprach er, ,hërre Marke,
nune sorget niht ze starke
umbe mînen lîp und umbe mîn leben,
wir suln ez allez gote ergeben. [...]
unser sige und unser sælekeit
diu enstât an keiner ritterschaft
wan an der einen gotes kraft.¹⁶*

Gott stellt nun im Ordal zunächst Chancengleichheit her, indem er zusammen mit dem personifizierten Recht und dem entschlossenen Mut an der Seite Tristans gegen Morolt kämpft, der selbst die Kraft von vier Männern hat.¹⁷

¹⁴ Zum schwer fassbaren Forschungsgegenstand historischer Laintheologie vgl. Silvan Wagner: *Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens*, Frankfurt am Main u. a. 2009 (*Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft* Bd. 31), S. 413–419. Problematisch für eine Rekonstruktion der Laintheologie der Zweikampflehren ist insbesondere ihr unklarer sozialer Bezugsraum zwischen Adel und Bürgertum. In dieser Untersuchung werden die Zweikampflehren tendenziell dem adeligen Raum zugeordnet; eine Einordnung in einen bürgerlichen Rahmen würde ggf. zu anderen Ergebnissen führen.

¹⁵ Tristan wird als *unversucht* bezeichnet, als er sich zum Kampf rüstet, vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Bd. 1: *Text*, hg. von Karl Marold, Berlin ³2004, V 6538. Morolt dagegen wird im Kampfgeschehen als *der liste man* (ebd. V 7032) geschildert, der den Zweikampf versiert und planvoll bestreitet.

¹⁶ Gottfried von Straßburg: *Tristan* (wie Anm. 15), V 6761–6770.

¹⁷ Vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan* (wie Anm. 15), V 6880–6896; freilich ist die Hilfestellung Gottes janusköpfig, da sie neben der Herstellung von Chancengleichheit paradoxerweise auch eine letztlich unüberwindbare Übermacht gegen Morold herstellt. Dementsprechend muss der Erzähler auch zunächst darauf verweisen, dass Gott und das Recht verspätet auf dem Turnierplatz erscheinen, um Tristans Verwundung durch Morold zu erklären (vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan* [wie Anm. 15], V 6981–6999). Meines Erachtens liegt hier weniger eine ironische bzw. kritische Haltung des Erzählers zum Ordal vor (so der Grundton der Forschung, vgl. Tomas Tomasek: *Gottfried von Straßburg*, Stuttgart 2007, S. 177f.), als vielmehr ein epischer Umgang mit dem (theo-)logischen Problem, an dem sich auch die Fechtlehren abarbeiten: Den Zusammenhang zwischen Gottes (All-)Macht und der Kampfkunst des einzelnen Ritters.

Und auch der Erzähler betont, dass es dem Eingreifen Gottes zu verdanken ist, dass Tristan Morold schließlich besiegen kann.¹⁸

Die Fechtlehren des Spätmittelalters freilich können nicht auf einen Gott zurückgreifen, der direkt als Kämpfer in das Ordal eingreift, da dies die Lehre selbst überflüssig machen würde: Es wäre absurd, wenn die Fechtlehren wie im *Tristan* den Sieg eines ungeübten Kämpfers durch Gottes Mithilfe plausibel machen würden. Die einzelnen Lehrsätze der Fechtlehre Liechtenauers und ihre Glossierungen versprechen vielmehr Sieg oder doch zumindest funktionierende Verteidigung auf der Basis der Anwendung der Lehre, denn sie sind grundsätzlich als kleine Kampfschilderungen textualisiert, die entweder mit einer finalen Aktion des in der zweiten Person angesprochenen Fechters enden (z. B. *Vnd so stich in oben ein zuo dem gesichte*¹⁹) oder aber explizit den Erfolg versprechen; der Merksatz Liechtenauers zu den *vier blossen* etwa lautet: *Vier bloß wisse, ram: so schlechstu gewisse, an alle for; on zwifel, wie er gebar*. Die Glossierung unterstreicht dieses Versprechen noch verstärkend und schließt: *So vichtest du gewisß vnnd schlechst schlege daruß, die so treffenlich sind vnd laust in domitt zû seinen stucken nitt kommen*.²⁰ Andererseits kommt auch ein etwaiges Versagen im Kampf innerhalb der Lehre gänzlich ohne Transzendenzbezug aus; so heißt es in einer Glosse zu Liechtenauers allgemeiner Ermahnung *erschrickstu gern, kein fechten nimmer gelern: Vnnd wenn du die ding recht verstest, so magstu mitt kunst wol arbaitten vnd dich darmitt wören; vnd fürbaß lernen fürsten vnd herren, das sy mitt der selbigen kunst wol mügen besten jn schinppff vnd in ernst. Aber*

¹⁸ Vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan* (wie Anm. 15), V 7000–7007; vgl. auch V 7079–7082. Auf die hochkomplexe Haltung des Tristanromans zum Gottesurteil – vor allem in Bezug auf die Feuerprobe Isoldes – kann hier nicht weiter eingegangen werden. Einen Überblick der ausufernden Forschung liegt vor bei Rüdiger Schnell: *Suche nach Wahrheit. Gottfrieds ‚Tristan und Isold‘ als erkenntniskritischer Roman*, Tübingen 1992, S. 62–80.

¹⁹ *Meister Johann Liechtenauers Kunst des Fechtens* (wie Anm. 7), S. 102.

²⁰ Ebd. S. 104.

*erschreckstu gern, so saltu die kunst des fechtens nitt lernen. Wann ain blöds, verzags hertz, das tût kain guot, wann es wirt by aller kunst geschlagen.*²¹ Die Letztbegründung der Niederlage ist hier ein verzagtes Herz, nicht etwa der Teufel oder der Zorn Gottes.

Während – wie eingangs kurz skizziert – im Vorfeld der Lehre regelmäßige Gottesbezüge in Text und Bild gegeben sind, kommt die Lehre selbst und auch ihre Glossierung also gänzlich ohne Gottesbezug aus. Der Grund hierfür dürfte in der systematischen Schwierigkeit begründet sein, Gottes Macht mit der Vermittlung einer erfolgsversprechenden Lehre zu verknüpfen, nicht aber etwa in einer grundsätzlichen Weltlichkeit der Fechtlehren.²² Daraus ergibt sich die Leitfrage für die Annäherung an die Laientheologie der Fechtlehren: Wie kann Gottes Macht²³ und die handwerkliche Kunst der Fechtmeister zusammen gedacht werden, bzw. wie denken die Fechtlehren diesen Zusammenhang?

Um diese Frage zu bearbeiten bedarf es zunächst eines operationalen Gottes- und Religionsbegriffs. Hierbei bietet sich der funktionalistische Entwurf des Soziologen Niklas Luhmanns an, da er ohne ontologische Setzungen über die Wesenheit Gottes auskommt, sondern seine gesellschaftliche Beobachtbarkeit und Kommunizierbarkeit in den Blick nimmt. Religion ist in diesem Entwurf ein gesellschaftliches System, das grundsätzliche Probleme des Beobachtens verarbeitet und dafür Kommunikationsmuster schafft; andere gesellschaftliche Systeme können an dieser Funktion des religiösen Systems anknüpfen und für eigene Beobachtungsprobleme die religiösen Formen der Kontingenzbewältigung nutzen. Gott übernimmt in diesem Zusammenhang

²¹ Ebd. S. 100.

²² Gegen eine solche ahistorische Sichtweise spricht schon die in der Überlieferung zunehmende kommunikative Funktionslosigkeit der arkan sprachlichen Merksätze in vielen Handschriften, die durch ein hohes Maß an Textverderbnis unverständlich werden: „die Schrift [erfüllt] bisweilen eher magische als kommunikative Funktion“ (Müller: *Zwischen mündlicher Anweisung und schriftlicher Sicherung von Tradition* [wie Anm. 2], S. 399). Die Lehre Liechtenauers geht damit nicht in ihrer informativen Funktion auf, sondern erlangt eine laienreligiöse Numinosität.

²³ Bei der Diskussion der Macht Gottes wird allzu häufig wie selbstverständlich eine eher hellenistische Vorstellung von Allmacht über die gesamte christliche Diskussion gestülpt. Gerade christliche Vorstellungen von der Macht Gottes differieren jedoch stark in historischer und kontextueller Hinsicht. Eine systematische Diskussion des Allmachtbegriffes und seiner logischen Aporien aus protestantisch-theologischer Sicht bietet Wolfgang Schoberth: *Gottes Allmacht und das Leiden*, in: *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, hg. von Werner H. Ritter u. a., Göttingen 1997, S. 43–67.

die Funktion einer Kontingenzformel, da er die paradoxe Einheit aller Unterscheidung darstellt (z. B. Immanenz-Transzendenz, Beobachter-Beobachteter; plakativ schlägt sich diese paradoxe Einheit in der Lehre vom Gott-Menschen Christus nieder).²⁴

Für den Bereich des Zweikampfes ist die aufbrechende Kontingenz ausnahmsweise sehr genau bestimmbar: Sie besteht schlicht in der Tatsache, dass am Beginn eines Kampfes sein Ausgang offen ist.²⁵ In den Zweikampflehren greift Gott nun nicht selbst ein, um diese Kontingenz verhandelbar zu machen und (wie im *Tristan*) beispielweise in Gerechtigkeit umzuformen. Was in den Zweikampfhandschriften Erfolg garantiert und damit die Kontingenz des Kampfes verhandelbar macht, ist die Lehre selbst²⁶ und damit zunächst mittelbar ihre Lehrer: Die Meister der Zweikampflehren – allen voran Liechtenauer – und ihre Lehrsprüche und Glossen werden in einer ähnlichen Unbestreitbarkeit als erfolgsversprechend dargestellt, wie dies für das direkte Eingreifen Gottes im Ordal-Kampf gilt. Gott – so die Arbeitsthese – greift in der Laientheologie der Zweikampflehren nicht direkt ein, sondern er sorgt über die Fechtmeister für eine gute Ausbildung, die den Sieg verspricht. Die Fechtmeister werden damit zu Kontingenzmoderatoren²⁷, da zumindest in der Fiktionalität der Zweikampflehren der Ausgang des Kampfes auf der Basis ihrer Lehre feststeht. Die Lehre der Fechtmeister übernimmt so eine ähn-

²⁴ Zu Luhmanns Religionsentwurf ausführlich vgl. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002; Wagner: *Gottesbilder* (wie Anm. 14), S. 40–63.

²⁵ Dies gilt mutatis mutandis auch für den höfischen Roman, vgl. Uta Störmer-Caysa: *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman*, Berlin-New York 2007, S. 167f.

²⁶ Damit umgehen die Fechtlehren gewissermaßen das theologische Problem der Instrumentalisierung Gottes, das die Grundlage der klerikalen Kritik am Ordal bildet (vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Hans-Georg Hermann in diesem Band).

²⁷ Diese Funktionalisierung erfolgt keineswegs aus dem Nichts: Schon die laikalen Autoren der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts entwickeln das Konzept der Meisterschaft, um dem Dilemma zu begegnen, als Laien eigentlich nicht über geistliche Zusammenhänge sprechen zu können, vgl. Klaus Grubmüller: *Autorität und ‚meisterschaft‘. Zur Fundierung geistlicher Rede in der deutschen Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts*, in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009, S. 689–711. Schon im Bereich der Spruchdichtung wird also Meisterschaft als parallele Möglichkeit religiöser Autorität verwendet, deren religiöse Potenz sich in Richtung Frühe Neuzeit eher verstärkt (vgl. ebd. S. 709–711).

liche Funktion wie das Leben der Heiligen: Ihr praktischer Nachvollzug verspricht Heil.

Diese gleichsam typologische Parallelität kann noch weiter gesponnen werden: So wie die Heiligen mit ihrem Leben Zeugnis abgeben für die Macht Gottes, so geben die Kampfmeister mit ihrem Leben Zeugnis für die Wirksamkeit ihrer Kunst – vor allem die Selbstdarstellung Talhoffers in seinen Handschriften, der Hils einen „akrobatischen Charakter“²⁸ zuspricht, gewinnt in diesem Zusammenhang eine auch religiöse Vorbildbedeutung, und das „beinahe schon zirzensische Können des Meisters“²⁹, das sich im Bildprogramm plakativ im Zerreißen einer Eisenkette niederschlägt³⁰, ist in seiner radikalen Betonung körperlicher Außergewöhnlichkeit durchaus vergleichbar mit der Zentralstellung der leiblichen Schmerztoleranz der Märtyrer spätmittelalterlicher Heiligenviten.

Vielleicht am deutlichsten schlägt sich die Nähe zwischen Heiligen und Meistern (inklusive einer hierarchischen Einordnung) in Paulus Kals Handschrift Cgm 1507, fol. 5r nieder, in der Erbprinz Georg von Bayern-Landshut kniend von dem Fechtmeister das Schwert entgegennimmt; ein Spruchband verkündet dazu: *Nemt hin genediger herr das schwert ir wert von der muter gots vnd riter sand jorgn aller riterschafft gewert*; im oberen linken Bildeck sind hinter dem Fechtmeister Maria, das Jesuskind und der gerüstete Georg in einer Wolke zu erkennen, so dass der Fechtmeister als der Vermittler der Lehre Mittler des himmlischen Heils wird, das ritterliche Heil eines Himmels, dessen Trinität einen gerüsteten Ritter anstatt Gottvater aufführt.³¹

Diese religiösen Assoziationen sind auch an der sogenannten „Gesellschaft Liechtenauers“ fruchtbar zu machen: Die Handschrift Cgm 1507 führt eingangs eine Namensliste auf, die 18 Meister des ritterlichen Kampfes nennt.³² Die Liste beginnt mit Liechtenauer und endet mit Paul Kal selbst, also dem meisterlichen Autor der Handschrift. Eingerahmt ist die Liste mit zwei Gottesbezügen: Der erste ist Liechtenauer und seiner Gesellschaft ge-

²⁸ Hils: *Meister Liechtenauers Kunst des langen Schwertes* (wie Anm. 8), S. 175.

²⁹ Ebd.

³⁰ Thott 290 2°, fol. 11v.

³¹ Vgl. [http://daten.digitale-](http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=13&pdfseite=)

[sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=13&pdfseite=](http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=13&pdfseite=) Vgl. Stangier: *Ich hab ein hertz als ein leb* (wie Anm. 12), S. 82. Heilige Ritter bilden auch für die Rittergesellschaften neben Maria die wichtigsten Namenspatrone, vgl. Friedrich Kobler: *Roter Ärmel und Löwenbund. Rittergesellschaften im späten Mittelalter*, in: *Ritterwelten im Spätmittelalter. Höfisch-ritterliche Kultur der Reichen Herzöge von Bayern-Landshut*, hg. von Franz Niehoff, Landshut 2009, S. 105–112, hier S. 108. Die gesamte Handschrift ist einsehbar unter [http://wiktenauer.com/wiki/Paulus_Kal_Fechtbuch_\(Cgm_1507\)](http://wiktenauer.com/wiki/Paulus_Kal_Fechtbuch_(Cgm_1507)).

³² Vgl. [http://daten.digitale-](http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=7&pdfseite=)

[sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=7&pdfseite=](http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00001840/images/index.html?fiip=193.174.98.30&seite=7&pdfseite=).

widmet, der *die kunst gemacht und gepraucht hat in aller ritterlicher wer das im got genädig sey*; der zweite, abschließende Gottesbezug steht in Verbindung mit Paul Kal und seinem direkten Lehrer: *Der edel und fest stettner der am maisten der maister aller schüller gewessen ist und ich maister pauls kal pin sein schuler gewessen dat im got genädig sey vor in allen*. Der wiederholte, potenzierte Segenswunsch ist damit eng an die Lehre gebunden, genauer noch an die Weitergabe der Lehre, durch die die Liste der (zum Zeitpunkt der Niederschrift schon gestorbenen³³) Meister die Funktion des Nachweises einer gleichsam apostolischen Sukzession gewinnt.³⁴

Sieg und Niederlage, Meisterschaft und bloße Fertigkeit sind vor diesem Hintergrund stark heilsgeschichtlich aufgeladen. Dies wird auch dadurch unterstützt, dass die Lehre Liechtenauers dem Heiligen Georg gewidmet ist, der – nachweisbar ab dem 12. Jahrhundert – mit der Legende der ritterlichen Drachentötung verknüpft ist.³⁵ Nach der *Legenda aurea* erfolgte die Drachentötung im Rahmen eines (kaum im Sinne einer Heiligenvita abgeschwächten) Frauendienstes³⁶, so dass die höfische Verbindung von Gottesliebe und Frauenehre auch hier – wie auch in der zitierten Präambel Liechtenauers – dominant gesetzt ist. Der Sieg Georgs über den Drachen symbolisiert bekanntlich den Sieg Christi über den Satan; diese allegorische Deutung ist eingebettet in das sogenannte Christus-Victor-Modell, eine soteriologische Lehrrichtung, die zunächst von Origenes detailliert ausformuliert und von Gregor dem Großen wieder aufgenommen und ausgebaut wurde: Im Kreuzestod Christi siegt dieser über die Mächte des Bösen und des Todes, eine Metaphorik, die sich vor allem in sakraler Kunst und Denken des Mittelalters „als ungeheuer anziehend“³⁷ erwies und beispielsweise im ritterlich-höfischen Bild Georgs nie-

³³ Vgl. Hils: *Meister Liechtenauers Kunst des langen Schwertes* (wie Anm. 8), S. 152.

³⁴ Damit besitzt diese Liste eine weitreichendere Funktion, als Stangier ihr zubilligt: „Die Auflistung verfolgte nur einen Zweck: Sie dient der Vergewisserung, dass der Rang des Fechtmeisters nach handwerklichem Herkunft dem Rang seines Dienstherrn nach Geblüt entspricht“ (Stangier: *Ich hab ein hertz als ein leb* [wie Anm. 12], S. 83); wie bereits bei der Selbstdarstellung Talhoffers ist auch die Selbstsituierung Kals nicht nur als Überheblichkeit zu verstehen, sondern auch im religiösen Diskurs einordenbar.

³⁵ Vgl. Sigrid Braunfels: Art. *Georg. Darst.*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* Bd. 6, Rom u. a. 1974, Sp. 376–390, hier Sp. 378f.

³⁶ Vgl. Jacobus de Voragine: *Die Legenda aurea*, hg. von Richard Benz, Heidelberg 1979, S. 301–303.

³⁷ Alister MacGrath: *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*, München 1997, S. 406. Freilich ist das Christus-Victor-Modell zunächst im juristischen Diskurs angesiedelt: Durch den Sündenfall hat Satan/Tod ein Recht an der Menschheit gewonnen; da er sich dieses Recht auch bei Christus nimmt, der jedoch sündlos ist, hat er sein Recht übertreten und geht daher auch seines Rechts an der gesamten Menschheit verlustig. Dieses juristische Verständnis ist vor allem in den metaphorisch/allegorischen Ausgestaltungen des Christus-Victor-Modells (und hier sicherlich beeinflusst von adelig-höfischen Leitvorstellungen) durch ein leiblich-kämpferisches Verständnis substituiert worden, das sich am plakativsten im Motiv des Drachenkampfes niederschlägt.

derschlägt. In dieser Koppelung von Sieg/Christus und Niederlage/Satan wird der Sieg des meisterhaften Fechters nach dem Vorbild Georgs immer auch symbolisch lesbar als heilsgeschichtlicher Sieg. Folgerichtig sind die Unterlegenen tendenziell für die Hölle prädestiniert und dies auch unabhängig vom speziellen Rahmen des Ordal-Kampfes, wo die Verknüpfung von Verlierer und Hölle durch den Eidbruch angelegt ist, den die Lohnkämpfer zumindest Gefahr laufen zu begehen.³⁸ Diese Logik schlägt sich plakativ in einer bebilderten Handschrift der Lehre Hans Talhoffers nieder, in der der Sieger Gott dankt, dem toten Unterlegenen aber ein Teufel in den Mund greift, um ihm die Seele zu nehmen.³⁹ Bezieht man die Siegversprechen der Lehren einerseits und ihr Schweigen bezüglich konkreter Kampfumstände andererseits mit ein, so kommen die Unterlegenen nicht deshalb in die Hölle, weil sie eine falsche Sache vertreten oder weil Gott gegen sie antritt, sondern schlicht weil sie eine schlechtere Ausbildung haben: Implizit beruht das Siegversprechen der Lehren ja darauf, dass der Gegner nicht in der selben Lehre ausgebildet ist, unabhängig davon, wie dies realhistorisch vorstellbar sein sollte; auf diese realhistorische Irritation wird abschließend noch zurückzukommen sein.

Es scheint so, als würden die Zweikampflehren in ihrer dichotomischen Zuordnung von Sieg/Heil bzw. Niederlage/Verdammnis an einem bestimmten Moment einer höfischen Lientheologie partizipieren, wie sie sich bereits in höfischer Epik des Hochmittelalters niederschlägt; exemplarisch lässt sich dies am Märe *Mauricius von Craun* aus dem 13. Jahrhundert zeigen⁴⁰, einer Erzählung um den Minneritter Mauricius, der, um seiner Minnedame zu ge-

³⁸ Dass auch im Ordal-Kampf diese religiöse Abqualifizierung des unterlegenen Kämpfers keineswegs verallgemeinerbar ist, sondern von der juristischen Einordnung des Lohnkämpfers abhängt, ist differenziert dargestellt bei Hans-Peter Hils: ‚Der da sigelos wirt, dem sleht man die hant ab‘. Zum Stand der hauptberuflichen Fechter nach mittelalterlichen Rechtsquellen, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 1982 (102), S. 328–340.

³⁹ Kobenhagen, Kongelige Bibliotek, Thott. 290 2°, 93v, vgl. Leng: *Fecht- und Ringbücher* (wie Anm. 6), Tafel IV.

⁴⁰ *Mauricius von Craun*, hg. von Dorothea Klein, Stuttgart 1999. Das Märe ist allerdings unikal im Ambraser Heldenbuch von 1504 überliefert.

fallen, ein prächtiges Turnier vor der Burg ihres Ehemannes ausrichtet: Dieser tötet bereits vor Turnierbeginn unglücklich einen Ritter, der ihm im Gedränge in seine Reiterlanze läuft; die Turniergesellschaft befiehlt den Toten dem Heiligen Michael an – ebenfalls ein Drachentöter wie der Heilige Georg⁴¹ –, und das Turnier läuft an, in dem Mauricius als Sieger hervor geht. Da er anschließend seinen Turnierlohn von seiner zurückhaltenden Minnedame einfordern will, dringt er, noch blutüberströmt von dem Kampf, in das Schlafgemach ein. Der aus dem Schlaf geschreckte Ehemann interpretiert sein Gegenüber zunächst als Teufel. Mauricius greift dieses Bild auf und erklärt, dass er derjenige sei, *den ir hât erslagen. ir muozet mîn geselle immer sîn ze helle*⁴², woraufhin der Graf in Ohnmacht fällt. Wichtig für den Zusammenhang des regelhaften Kampfes ist, dass der anonyme Ritter sich vor seiner Tötung nicht das Geringste hatte zu Schulden kommen lassen, seine einzige „Verfehlung“ bestand darin, sich töten zu lassen: Er unterlag in einer (sicherlich ironisch gebrochenen) kämpferischen Auseinandersetzung, also kann er mit dem Bereich der Hölle assoziiert werden – so könnte der Vergleich mit der Lagentheologie der Zweikampflehren positiv gezogen werden.⁴³ Dieser Vergleich wird erst plausibilisiert durch die Dedikation des Getöteten an Michael, der den Drachen mit der Lanze tötet: In ihr wird das Christus-Victor-Modell fast in Reinform zitiert, baut die seit dem 9. Jahrhundert ikonographisch nachweisbare Drachentöterlegende Michaels doch auf seinen eschatologischen Sieg über Satan nach Off. 12,7 und 20,2 auf.⁴⁴ Michael tötet den Drachen mit der Lanze, so wie der Graf den anonymen Ritter tötet, der folgerichtig zunächst als Satan, dann zumindest als Verdammter identifiziert wird. Diese allegorische Lesart steht freilich im krassesten Gegensatz zu der Form des Sprechaktes, der sie erst begründet: Die Turniergesellschaft anempfiehlt ja die Seele des Getöteten dem Heiligen Michael, der auf allegorischer Ebene aber gerade durch den Grafen repräsentiert wurde, der den Tod des Ritters (hier in der Rolle des Drachen!) verursacht hat. Der bzw. das Heilige wird

⁴¹ Vgl. Jacobus de Voragine: *Die Legenda aurea* (wie Anm. 37), S. 748f.

⁴² *Mauricius von Craûn* (wie Anm. 42), V 1570–1572.

⁴³ Ähnlich verhält es sich – trotz der bereits aufgeführten Unterschiede in Bezug auf das Eingreifen Gottes – auch beim Morold-Kampf im Tristanroman: Hier wird Morold direkt vor dem Kampf (und nicht schon früher) als Teufel bezeichnet, hinsichtlich der skizzierten Logik eher ein Vorausblick auf den Kampfausgang (Morold stirbt) als eine moralische Bewertung Morolds. So kämpft im Morold-Kampf idealtypisch auch Gott gegen den Satan, das Christus-Victor-Modell wird in der Epik in unauflösbarer Vermengung von buchstäblicher und allegorischer Ebene ausgeführt.

⁴⁴ Vgl. Oskar Holl u. a.: Art. *Michael, Erzengel*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* Bd. 3, Rom u. a. 1973, Sp. 255–265.

damit extrem paradox – und auf dieser Basis gewinnt die vom Tod des Turnierteilnehmers gelähmte höfische Gesellschaft wieder unmittelbar Handlungsfähigkeit:

Dô sprâchen sie albesunder, / es wære ein michel wunder / daz diser turnei verdürbe, / ob ein man stürbe: / ,wir sulen sîne sêle / sante Michaële / bevelhen, unde stechen wir!’ / die rieten nâch sîner gir.⁴⁵

Über das Christus-Victor-Modell und der ikonographischen Substitution des Drachentöters Michael durch den Grafen wird also die Assoziation des Getöteten mit der Hölle nachvollziehbar, doch die Erzählung öffnet sich freilich auch anderen Lesarten: So kann die Verbindung des Getöteten mit der Hölle auch in Nachfolge der klerikalen Turnierkritik verstanden werden. Dazu würde passen, dass schließlich auch der Graf sich selbst aufgrund der Tötung im Rahmen des Turniers als der Hölle zugerechnet erachtet. Klerikale Turnierkritik will freilich nicht ganz zu dem höfischen Grundton der Erzählung passen, die vor allem im ausführlichen Prolog keinerlei Kritik am Sterben im ritterlichen Kampf übt, sondern diesen vielmehr als Grundlage der Ritterschaft darstellt.⁴⁶ Darüber hinaus trägt sicherlich auch der plötzliche, unvorbereitete Tod des Ritters als Gegenpol eines schönen Sterbens⁴⁷ zu seiner Zurechnung zur Hölle bei. All diese religiösen Muster aus dem Umfeld der höfischen Literatur mögen in der einfachen Lientheologie der Zweikampflehren des Spätmittelalters zusammen laufen und ergeben eine Zurechnung des Unterlegenen zur Hölle, hier allerdings auf der Basis fehlender Meisterschaft, wie oben ausgeführt wurde. Auf eine allegorische Formel gebracht, lautet diese laientheologische Formel der Fechtlehren: Wie Christus den Teufel besiegt, besiegt der heilige Georg bzw. Michael den Drachen, besiegt der meisterhafte Kämpfer den zur Hölle verdamnten Sünder. Die Lehre der *theatrica* wird auf diese Weise denkbar intensiv mit dem göttlichen Heil aufgeladen.

Zurück aber zu der bereits angesprochenen Irritation dieser schlichten, dichotomischen Lientheologie der Zweikampflehren auf der Basis unterschiedlicher Ausbildung der Kämpfer: Schon die Verbreitung der Lehre Liechtenauers spricht bei aller arkansprachlichen Hermetik dafür, dass das

⁴⁵ *Mauricius von Craûn* (wie Anm. 42), V 927–934.

⁴⁶ Vgl. dazu ausführlich Silvan Wagner: *Krieg als Ritterschaft, Turnierfest und listiger Kampf ums Ehebett. Fiktionale Topik und Parodie gewalthafter Auseinandersetzung im ‚Mauricius von Craûn‘*, in: *Der umkämpfte Ort – von der Antike zum Mittelalter*, hg. von Olaf Wagener, Frankfurt am Main u. a. 2009 (*Beihefte zur Mediävistik* Bd. 10), S. 353–368.

⁴⁷ Vgl. Philippe Ariès: *Geschichte des Todes*, München 1982, S. 13–23.

Zusammentreffen gleichermaßen ausgebildeter Kämpfer keine Seltenheit gewesen sein dürfte.⁴⁸ Und die Verhandlung der Kontingenz eines offenen Ausganges bei gleicher Ausbildung wurde praktisch, in den zunftmäßigen Fechtervereinigungen⁴⁹, offenbar auch ganz anders laienreligiös gelöst als in den Zweikampflehren selbst: Gerhard Eis hat im Umfeld der (oftmals in Verbund mit den Zweikampfhandschriften überlieferten) *Namenmantik* Johannes Hartliebs⁵⁰ herausgearbeitet, dass die Fechtergesellschaften mittels Onomatantie versuchten, den Ausgang der Kämpfe vorwegzunehmen: „Man ermittelte mit Hilfe gematrisher Listen die Zahlenwerte der Namen jener Personen, die miteinander kämpfen oder sonst wie bei den Veranstaltungen teilnehmen sollten, und zog aus den festgestellten Ziffern Schlüsse auf den Ausgang der Kämpfe“⁵¹. Zentral dabei ist die Einordnung der am Kampf unmittelbar und mittelbar Beteiligten in zwei Gruppen, nämlich der Georgsbrüder und der Marienbrüder. Hartliebs *Namenmantik* geht der Liechtenauerschen Lehre in einer Handschrift Talhoffers voraus, eine Konzeption, die Wolfram Schmitt auch im Bildprogramm der eigentlichen Kampflehre umgesetzt sieht:

„Eine besondere Beziehung [der Namenmantik Hartliebs] auf das Rittertum zeigt sich bei der Fassung G, die im Gothaer Codex Chart. A 558 in Talhoffers Fechtbuch mitüberliefert ist. Hier ist auf Tafel 48 ein kniender Ritter abgebildet mit der Beischrift: *Ritter sant Jörg nu won mir bey vnd mach mich aller sorgen frey, amen*, und auf Tafel 73 findet man ebenfalls einen knienden Rit-

⁴⁸ „Durch die Kombination der Verse mit der glosa wird ein anwesender Informant entbehrlich und der praktische Unterricht in Face-to-face-Interaktion nicht mehr als Situationsrahmen vorausgesetzt. Statt der Initiation in eine ‚Schule‘ und ihre Terminologie ist nur noch irgendeine Fechtpraxis Vorbedingung. Erst durch diese Organisation von Schriftgebrauch, die sich an der akademischen Schriftkultur orientiert, kann Wissen außerhalb des berufs- bzw. geburtsständisch begrenzten Rahmens tradiert werden“ (Müller: *Zwischen mündlicher Anweisung und schriftlicher Sicherung von Tradition* [wie Anm. 2], S. 391).

⁴⁹ Zu den historischen Rittergesellschaften grundsätzlich vgl. Kobler: *Roter Ärmel und Löwenbund* (wie Anm. 31).

⁵⁰ Mantische Anleitungen zur Bestimmung des Kampfausganges gehören meist zum Textbestand der älteren Zweikampfhandschriften (vgl. Bernhard Dietrich Haage und Wolfgang Wegner: *Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007, S. 262).

⁵¹ Gerhard Eis: *Eine Liste von Fechternamen aus dem 15. Jahrhundert*, in: *Beiträge zur Namensforschung* 1957 (8), S. 285–289, hier S. 285. Zum adäquaten, historischen Verständnis von Magie als eines integralen Bestandteils der (christlichen) Religion vgl. Thomas Wünsch: http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/dppl/DPPL_v2_de_06-2004.html.

ter mit dem Spruch: *Gotes dyener wil ich sein vnd Maria der jungfrawe rein, sie haben behut dz leben mein*. Diese Abbildungen könnten vielleicht mit den Georgs- und Marienbrüdern Hartliebs im Zusammenhang stehen.⁵²

In dieser Lesart werden beide Heilige in ein und derselben Kampflehre in ihrer Funktion als Schutzheilige gegensätzlicher Gruppen angerufen, denn die „Kämpfer werden [nach den Angaben Hartliebs] zunächst je nach ihrem Namen der Gruppe der Marienbrüder oder der der Georgsbrüder zugeteilt“⁵³; damit werden die Heiligen selbst paradox, da sie im Zweikampf nicht mehr mit ihrer Hilfe Gut und Böse bzw. Recht und Unrecht unterscheiden, sondern auf beiden Seiten anwesend sind. Bezieht man die unklare Verortung des Gebrauchs der Namenmantik zwischen Übungs-, Schau- und Ernstkampf mit ein⁵⁴, so wird offensichtlich, dass auch die meisterliche Lehre mit dieser Paradoxie aufgeladen wird: Vor allem in den Übungs- und Schaukämpfen (sicherlich aber auch teilweise in den Ernstkämpfen unter Beteiligung von Lohnkämpfern) ist nicht davon auszugehen, dass sich die Beteiligten in ihrer Ausbildung grundlegend voneinander unterscheiden, so dass auch die Lehre nicht mehr kontingenzbewältigend wirken kann; bei der Verwendung der *Namenmantik* stehen Heiliger gegen Heiliger, meisterliche Lehre gegen meisterliche Lehre, eine paradoxale Pattsituation, die in der Kontingenzformel Gott aufgehoben ist. Dieser Gott kann im Rahmen einer Ausbildungsgemeinschaft nicht über die Lehre eingreifen – also erfolgt der Eingriff über die Prädispositionen der fechtenden Personen, der mittelbar Beteiligten, des Wochentages, der Tageszeit und der Planeten, sprich: des gesamten Kosmos, der im Rahmen dieses Gottesbildes ein komplett prädestinierter Text ist, dessen Versuch der Entschlüsselung den kontingenten Kampfausgang verhandelbar macht.

Zunächst bleiben die Meister der Zweikampflehren bei dieser Art der Kontingenzbewältigung außen vor; doch auch hier können sie eine zentrale Rolle als Kontingenzmoderatoren erhalten: Eine Namensliste in der Handschrift Cpg 408 mit dem Titel *Vnser frauen bruder und Sand Jorgen Bruder* kann mit Gerhard Eis als Auflistung gematratisch bedeutsamer Namen der Onomatantie identifiziert werden⁵⁵, die für den Kampf genutzt wurde – wie genau, darüber können nur Spekulationen angestellt werden: Eis vermutet u. a., dass die Namen bei Zweikämpfen als Übernamen von den tatsächlichen Kämpfern verwendet wurden, die damit den vorübergehenden

⁵² Wolfram Schmitt: *Hans Hartliebs mantische Schriften und seine Beeinflussung durch Nikolaus von Kues*, Heidelberg 1962, S. 65.

⁵³ Schmitt: *Hans Hartliebs mantische Schriften* (wie Anm. 46), S. 64.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 64–74.

⁵⁵ Vgl. Eis: *Eine Liste von Fechternamen* (wie Anm. 45).

Träger einer der beiden Gruppen (*Vnser frauen bruder* oder *Sand Jorgen Bruder*) zuordnen würden und zudem onomatomantisch bestimmen würden. Dafür spricht meines Erachtens nicht nur, wie Eis aufführt, die hohe Anzahl von Dichter- und Figurennahmen aus der höfischen Epik des Hochmittelalters in der Liste, sondern eben auch die Häufung von Namen von Fechtmeistern, die Eis unverständlicherweise gegen die These der Übernamen ins Feld führt. Gerade hinsichtlich der Verwendung der Meisternamen in der ‚Gesellschaft Liechtenauers‘ erscheint es als schlüssig, dass in der Namensliste ein Konglomerat aus Dichter-, Figuren- und Meisternamen vorlag, die alle im Rahmen des Zweikampfes rollenhaft-spielerisch übernommen werden konnten.⁵⁶ Auch hier also können die Meister eine wichtige Rolle spielen in der religiösen Kontingenzbewältigung des offenen Kampfausgangs, jedoch nicht mehr schlicht als Siegggaranten, sondern als bedeutungstragende Rollennamen, deren Wirksamkeit je neu zu bestimmen wäre.⁵⁷

⁵⁶ Für diese Vermutung spricht auch, dass der Akt der Verschriftlichung der Fechtlehre diese von ihren tatsächlichen Meistern tendenziell emanzipierte: „Die Verse [Liechtenauers] könnten der Strukturierung eines mündlich-praktisch verfahrenen Unterrichts dienen, doch erlauben sie vor allem, die Ergebnisse dieses Unterrichts von ihm abzulösen, indem sie allerorts und jederzeit erinnert und in Aktion umgesetzt werden können. Liechtenauer legt in ihnen die Kernstücke der Lehre verbindlich fest. Dadurch wird die Person des Fechtmeisters ersetzbar. In die Schule Liechtenauers geht, wer seine Verse benutzt, nicht wer seine Person oder die seiner Schüler kennt“ (Müller: *Zwischen mündlicher Anweisung und schriftlicher Sicherung von Tradition* [wie Anm. 2], S. 384).

⁵⁷ Hoch- und spätmittelalterliche Schwerter können die Kontingenz des offenen Ausgangs noch einmal in einer anderen Variante verhandelbar machen, nämlich mittels religiös-magischer Inschriften; angebracht auf Schwertklingen „erscheinen vom 13. Jahrhundert an Inschriften religiösen Charakters, im allgemeinen ohne direkt ausgesprochene Beziehung zum Träger des Schwertes. Sie sind der Ausfluss der streng kirchlichen Gesinnung des christlichen Rittertums. Dekorative Wirkung ist sicher beabsichtigt; doch ist sie nicht Selbstzweck; die wesentliche Bedeutung dieser Inschriften besteht vielmehr in ihrer Eigenschaft als Schwertsegen. Ihr Inhalt sollte den Träger der Waffe an seine Verpflichtung für die Sache, in deren Dienst er sich gestellt, erinnern, und außerdem glaubte man, durch derartige Sprüche dem Schwerte besondere mystische Kräfte verleihen zu können. Dadurch wurden sie allmählich zu Zauberformeln, und wir werden [...] sehen, dass im 14. und 15. Jahrhundert eigentliche Zauber- und Beschwörungsformeln auf den Klingen angebracht wurden“ (Rudolf Wegeli: *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, Leipzig 1904, S. 17; zu Schwertverzierungen grundsätzlich vgl. auch den Aufsatz von Franz-Albrecht Bornschlegel in diesem Band). Ob die von Wegeli beschriebenen Praktiken freilich so kirchlich gebunden oder inspiriert waren und ob das damit transportierte Programm moralisch zu verstehen ist („Verpflichtung für die Sache“), muss im Zusammenhang mit den dargestellten laientheologischen Praxen in Frage gestellt werden.

Zusammenfassend lassen sich an den Zweikampflehren und an ihrem Überlieferungsumfeld Spuren laientheologischer Entwürfe eines Umgangs mit der Kontingenz des offenen Ausgangs der Kämpfe feststellen; dabei kann eine denkbar einfache Logik der eigentlichen Zweikampflehren (der meisterliche Fechter siegt mit Gott über Tod und Teufel bzw. den schlechter Ausgebildeten) von einer denkbar komplexen Methode einer praktisch-methodischen Kontingenzbewältigung mittels Onomatantie unterschieden werden, die wiederum gänzlich von einem Bezug auf die Lehre absieht und höchstens mittelbar auf ihre Lehrer referiert. Eine weitere Systematisierung erscheint nicht möglich – oder notwendig, denn in der diskursiven Praxis des regelhaften Zweikampfes kann es nicht um eine Vereinheitlichung einer theologischen Lehre gehen, sondern allein um ihre Anwendungsfähigkeit hinsichtlich der Kontingenz des offenen Kampfausganges. Und in dieser Hinsicht können beide Ausformungen wirksam werden.