

Silvan Wagner (Bayreuth)

## Christen, Juden, Heiden – Aus- und Eingrenzung des religiös Anderen in Reden des Strickers

**Abstract:** Der *spatial turn* erlaubt einen Vergleich von politischen und religiösen Räumen, die jeweils über In- und Exklusionsvorgänge erzeugt werden. In der Einführung entsprechender Beobachtungen kann eine Annäherung an mittelalterliche Grenzvorstellungen erfolgen, die sich nicht in geographischen Konzepten erschöpft. Neben der heute dominanten Vorstellung von äußeren Grenzen mit eindeutigen Demarkationslinien ist im Mittelalter auch die Vorstellung von inneren Grenzen mit breiten Grenzsäumen prominent. Beide Grenzarten bestimmen auch das literarische Werk des Strickers, der in seiner Kleinepik auch mit religiösen Grenzen zwischen Christen, Juden und Heiden operiert. Dabei geht es weniger um eine saubere Differenzierung religiöser Räume als vielmehr um eine gleichsam seelsorgerliche Pointe: Durch den Einzug der Juden als breiten und unscharfen Grenzsäum zwischen dem gottnahen und dem gottfernen Bereich begründet der Stricker einerseits ewige Verdammnis der untreuen Christen, lässt aber andererseits auch eine Umkehr zu jedem Zeitpunkt als möglich erscheinen. Damit reiht sich der Stricker in die klerikale Tradition ein, die Umkehr des Sünders zu denken; allerdings tut er dies nicht auf systematische Art und Weise, sondern erzählt über die Konzepte Treue und Ehre eine laientheologische Konzeption von Umkehr, die gänzlich auf den höfischen Auftraggeberkreis zugeschnitten ist.

---

Einer der fruchtbarsten Aspekte des *spatial turn* ist sicherlich, dass in der Verabschiedung eines rein physikalisch bestimmten Raumbegriffs und in der Betonung der gesellschaftlichen Erzeugung von Raum<sup>1</sup> geographische und soziale In- und Exklusionsvorgänge miteinander vergleichbar werden: Die Ein- und Ausgrenzung von Ideen, Dingen und Personen erzeugt Räume, gleichgültig ob sich diese primär geographisch, philosophisch oder etwa literarisch organisieren.<sup>2</sup> Auf dieser Basis ist es möglich – wie es im Folgenden versucht werden soll – im Vergleich von politischen und religiösen Aus- und Eingrenzungsvorgängen sich einer mittelalterlichen Vorstellung von Grenzen anzunähern. Dabei soll es letztendlich weniger um eine Betrachtung von

---

<sup>1</sup> Ein Grundlagentext dieser Herangehensweise (und ein Gründungstext des *spatial turn*) liegt vor mit Michel FOUCAULT, Von anderen Räumen, in: Jörg DÜNNE u. Stefan GÜNZEL (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, S. 317–329 [Erstveröff. 1984 auf Basis eines 1967 geschriebenen Artikels].

<sup>2</sup> Vgl. dazu – und auch bezüglich einer Vielzahl weiterer Organisationsformen von Raum – Stefan GÜNZEL (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a. M. 2009.

In- und Exklusionen in der politischen und religiösen Praxis des Mittelalters gehen, als vielmehr um ihre literarische Kommunikation in der höfischen, laikalen Literatur des 13. Jahrhunderts: Am Beispiel der Reden des Strickers soll ein weiterer Baustein zur Laientheologie des hochmittelalterlichen Hofes erarbeitet werden,<sup>3</sup> der sicherlich auch handlungsrelevant werden konnte, zunächst aber lediglich ein historisches Denkmuster darstellt.

## 1 Äußere und innere Grenzen in Neuzeit und Mittelalter

Der Begriff der Grenze assoziiert in der Moderne in erster Linie ein räumliches Paradoxon: Grenzen unterteilen den Raum, sie nehmen aber selbst keinen Raum ein. Dieses Alltagsverständnis von Raum und Grenze bezeichnet die Sozialgeographin Antje SCHLOTTMANN im Anschluss an Albert EINSTEIN<sup>4</sup> als Containerraum, für den unter anderem gilt: „Raum ist etwas, das sich abgrenzen und in Einheiten zerlegen lässt, die sich nicht überschneiden und in ihrer Summe eine endliche Ganzheit ergeben. Die räumliche (territoriale) Welt ist die Summe ihrer diskret begrenzbaren Raumausschnitte.“<sup>5</sup>

Paradox ist dieses Grenzverständnis deswegen, weil die über Grenzen abgetrennten Einzelräume in der Summe den Gesamtraum ergeben, so dass die Grenzen selbst keinen Raum einnehmen, selbst also eigentlich kein räumliches, sondern vielmehr ein ideelles Phänomen darstellen. Die Faszination, die von dieser Alltagsvorstellung von Grenzen als geometrische, unendlich dünne Demarkationslinien ausgeht, schlägt sich etwa in den Monumenten und Plätzen nieder, die an Drei- und Vierlän-

---

<sup>3</sup> Zu den Bayreuther Arbeiten zur höfischen Laientheologie vgl. exemplarisch Gerhard WOLF, „daz der vil tugendhafte crist/wintschaffen also ein ermel ist“. Gott als Kontingenzformel im Tristan Gottfrieds von Straßburg, in: Hans-Joachim KÜGLER u. Werner RITTER (Hgg.), Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (Bayreuther Forum Transit 4), Berlin 2006, S. 89–109; Silvan WAGNER, Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxien und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 31), Frankfurt a. M., Berlin, Bern 2009; Susanne KNAEBLE, Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ‚Parzival‘ (Trends in Medieval Philology 23), Berlin, New York 2011; Nadine HUFNAGEL, ‚minne‘ als laientheologische Heilskonzeption im ‚Frauenbuch‘ Ulrichs von Liechtenstein, in: Zeitschrift für Germanistik NF 21 (2011), S. 522–534; Susanne KNAEBLE, Silvan WAGNER u. Viola WITTMANN (Hgg.), Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters (Bayreuther Forum Transit 10), Berlin 2011.

<sup>4</sup> Vgl. Albert EINSTEIN, Foreword, in: Max JAMMER, Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt 1960, S. xi–xv, hier S. xiii.

<sup>5</sup> Antje SCHLOTTMANN, Rekonstruktion alltäglicher Raumkonstruktionen. Eine Schnittstelle von Sozialgeographie und Geschichtswissenschaft?, in: Alexander GEPPERT, Uffa JENSEN u. Jörn WEINGOLD (Hgg.), Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2005, S. 107–133, hier S. 123.

derecken errichtet werden und die das unmittelbare Zusammentreffen unterschiedlicher politischer Räume, den Wechsel zwischen Staaten mit gleichsam einem Schritt manifestieren.

Die Idee von solchen äußeren, linearen Grenzen existiert zwar *mutatis mutandis* im Mittelalter auch, wie etwa Reinhard SCHNEIDER herausgearbeitet hat,<sup>6</sup> doch vorherrschend ist zumindest noch im Hochmittelalter<sup>7</sup> eine ganz andere, komplementäre Grenzvorstellung von – wie ich es nennen möchte – inneren Grenzen. Räume können im Mittelalter als von ihrem Zentrum her begrenzt verstanden werden, im einfachsten Modell von einem Mittelpunkt, dessen In- und Exklusionswirkung nach außen hin immer schwächer wird; damit produzieren innere Grenzen einen mehr oder weniger breiten Grenzsäum, der exakte In- und Exklusion jenseits des Zentrums erschwert – wobei aber In- und Exklusion im Zentrum selbst idealtypisch und absolut erfolgen kann.<sup>8</sup>

Ein prominentes Beispiel dafür ist jener politische Raum, der mittels des Reisekönigtums aufgebaut und verwaltet wird: Der mittelalterliche Herrschaftsraum defi-

---

<sup>6</sup> Vgl. Reinhard SCHNEIDER, Lineare Grenzen – vom frühen bis zum späten Mittelalter, in: Wolfgang HAUBRICHs u. Reinhard SCHNEIDER (Hgg.), Grenzen und Grenzregionen, Saarbrücken 1993, S. 51–68.

<sup>7</sup> Hans Jürgen KARP bestätigt die schon Ende des 19. Jhs. von Hans F. HELMHOLT vertretene These, dass sich erst im Hochmittelalter allmählich die Entwicklung vom Grenzsäum hin zur linearen Grenze vollzog, vgl. Hans Jürgen KARP, Grenzen in Ostmitteleuropa während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Grenzlinie aus dem Grenzsäum (Forschung und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 9), Köln, Wien 1972.

<sup>8</sup> Die philosophische Diskussion, die der Unterscheidung eines Raumkonzepts mit äußeren und einem mit inneren Grenzen zugrunde liegt – die Differenzierung zwischen absoluter und relativistischer Raumvorstellung – fasst zusammen Katrin DENNERLEIN, Narratologie des Raumes, Berlin, New York 2009, S. 60f.: „Bei der Unterscheidung von absoluter und relativistischer Raumvorstellung handelt es sich um einen Anschluss an die Terminologie aus Physik, Philosophie und Astronomie. In diesen Wissenschaften stellt sich die Frage, ob der Raum eine vorgängige Existenzbedingung von Phänomenen bzw. ihrer Erkenntnis ist. Nach der einen Auffassung ist der Raum absolut, präexistent, endlich und ein Container für alle Objekte und Menschen. Als ‚absolut‘ wird der Raum deshalb bezeichnet, weil er unabhängig von Menschen und Objekten existiert. Stellen innerhalb dieses Raumes werden als ‚Orte‘ bezeichnet. Jedes Objekt im Raum nimmt zu einem bestimmten Zeitpunkt nur einen Ort ein, der ebenfalls vor und unabhängig von ihm existiert. In dieser Vorstellung gibt es im Raum nur distinkte Objekte und es ist auch möglich, einen leeren Raum zu denken. Historisch sind dieser Auffassung z. B. Ptolemäus, Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton zuzuordnen. Die andere prominente Raumvorstellung in der abendländischen Physik und Philosophie ist die relativistische Auffassung oder Konfigurationsauffassung von Raum. Sie wurde beispielsweise von Nikolaus von Kues, Bellarmin, Leibniz und Mach vertreten. In dieser wird ‚Raum‘ als Menge der Lagebeziehungen physikalischer Körper verstanden. ‚Raum‘ ist hier kein Behälter, sondern konstituiert sich erst aus diesen Lageverhältnissen. Raum und Ort existieren folglich nicht unabhängig oder vor den Körpern. Da sich Körper bewegen können, ist dieser Raum keine präexistente Konstante mit endlicher Ausdehnung wie der Containerraum, sondern kann sich auch verändern. Es gibt keinen leeren Raum, und ein Ort kann immer nur ein Ort von etwas sein. Befindet sich ein Körper nicht mehr an einem Ort, so hört auch der Ort auf zu existieren.“

niert sich grundsätzlich über sein Zentrum, den Herrscherleib. Dieser strahlt seine raumschaffende In- und Exklusionswirkung zunächst auf den durch die quasi-theatrale Interaktion seiner Mitglieder entstehenden Hof aus, als dessen Zentrum der Herrscher unabdingbar ist. Das Reisen des Königs stellt nun eine Möglichkeit dar, diesen noch sehr überschaubaren Herrschaftsraum, der über die Repräsentation seines Herrschers aufgebaut wird,<sup>9</sup> zu vergrößern: Der reisende König schafft mit seiner Hofhaltung in assoziierten Städten und Burgen viele innere Grenzen, deren breite Grenzsäume sich verbinden und so ein Herrschaftsgebiet schaffen.<sup>10</sup> Dieses Verständnis schlägt sich auch plakativ in Karten noch bis ins 16. Jahrhundert nieder, bei denen die Herrschaftsräume über den zentralen Leib des Herrschers und ohne äußere Grenzen bezeichnet werden konnten.<sup>11</sup>

Anhand des Heiligen Römischen Reiches am Ausgang des 12. Jahrhunderts – also anhand des Herrschaftsraums Heinrichs VI. – kann der Unterschied zwischen äußeren und inneren Grenzen gut veranschaulicht werden (vgl. Abb. 1): Die gängige, moderne Darstellungsweise (links) organisiert den Herrschaftsraum über äußere Grenzen und eine einheitliche Einfärbung, die eine gleichmäßige Herrschaft über das gesamte Gebiet suggeriert. Dem reisenden Herrscher Heinrich VI. ist eine Darstellungsweise über die innere Grenze vielleicht adäquater: Die rechte Version der Karte skizziert das konkrete Itinerar Heinrichs im Jahr 1193.<sup>12</sup> Statt des statischen Raumes, den die Begrenzung über äußere Grenzen suggeriert, entfaltet sich hier ein dynamischer, stark zeitabhängiger Raum, dessen Grenzen über seine multiplen Zentren – letztendlich über den Herrscherleib – definiert sind.

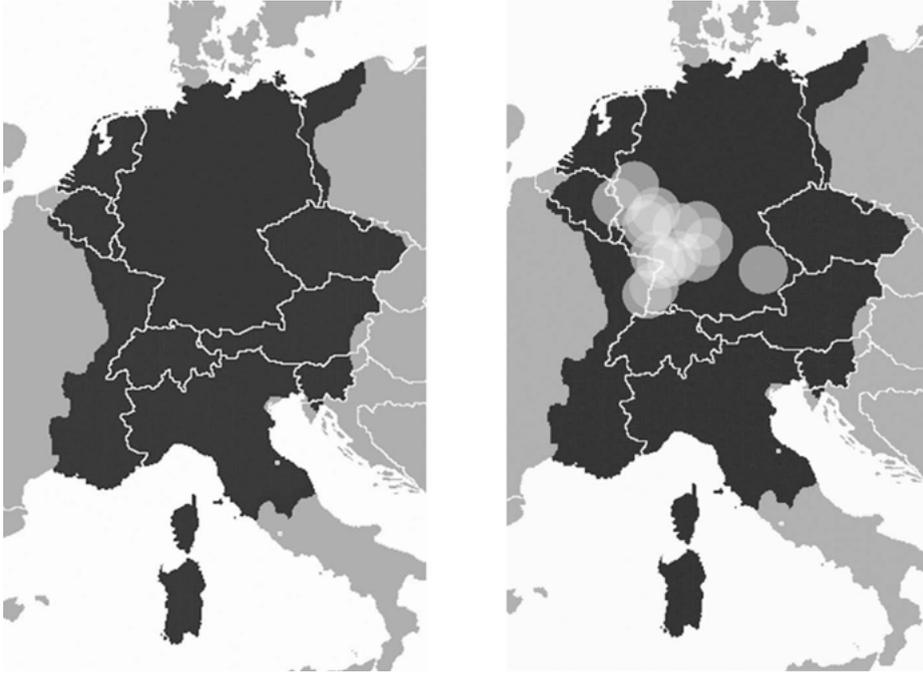
Diese Differenzierung zweier Denkmuster von Grenzen – äußere und innere Grenzen – bleibt nicht auf den geographischen Raum beschränkt, sondern ist – so die Leitthese dieses Beitrags – anwendungsfähig auf jedwede Raumart im Hochmittelalter. Im Folgenden soll dies anhand des religiösen Raumes in der Abgrenzung des religiös Eigenen von dem religiös Anderen dargestellt werden.

<sup>9</sup> Vgl. dazu grundsätzlich Horst WENZEL, Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, v. a. S. 21–25.

<sup>10</sup> Vgl. Joachim BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 10. Aufl., München 2002, S. 71–76.

<sup>11</sup> Vgl. Folker REICHERT, Grenzen in der Kartographie des Mittelalters, in: Andreas GESTRICH u. Marita KRAUSS (Hgg.), Migration und Grenze, Stuttgart 1998, S. 15–39, hier S. 23f.

<sup>12</sup> Regensburg, Würzburg, Speyer, Hagenau, Straßburg, Hagenau, Boppard, Mosbach, Würzburg, Gelnhausen, Koblenz, Worms, Kaiserslautern, Worms, Haßloch, Straßburg, Kaiserslautern, Würzburg, Sinzig, Aachen, Kaiserswerth, Gelnhausen, Frankfurt am Main, Gelnhausen; vgl. ausführlich zum Itinerar Heinrichs VI. Ingeborg SELTMANN, Heinrich VI. Herrschaftspraxis und Umgebung (Erlanger Studien 43), Erlangen 1983. Freilich bildet eine Darstellung des konkreten Herrschaftsraumes auf dieser Basis nur eine heuristische und letztlich unzulängliche Methode, da beispielsweise Stamm-land und verlässliche und erprobte Treuebündnisse ausgespart bleiben, die weniger eine unmittelbare körperliche Anwesenheit des Herrschers erfordern.



**Abb. 1:** Gegenüberstellung einer Darstellung des Herrschaftsraumes des Heiligen Römischen Reiches nach äußeren (links) und inneren (rechts) Grenzen. Abb. der Kartengrundlage aus URL <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:HRR.gif> (einges. 24.06.2014).

## 2 Kirchentheologische In- und Exklusion mit äußeren und inneren Grenzen im 13. Jahrhundert

Die religiöse Grenzziehung im Hochmittelalter kennt sicherlich das Modell der äußeren Grenzen, und bedenkt man das Fehlen eines Toleranzgedankens im modernen Sinn und richtet den Blick auf die im heutigen Interdiskurs dominant gesetzten Aspekte mittelalterlicher Ausgrenzung des religiös Anderen – Kreuzzug, Vertreibung, Pogrom, Zwangstaufe –, so scheint es, als ob das christliche Mittelalter ausschließlich über äußere Grenzen eine exakte und radikale In- und vor allem Exklusion des religiös Anderen vorgenommen hätte. Textlicher Niederschlag dieses Grenzmodells sind etwa Dekrete, Exkommunikationen und Apologien, die jeweils möglichst exakte Grenzen – hier der Rechtgläubigkeit – ziehen: Welche Ansicht schließt einen Gläubigen aus der Gemeinschaft der Christen aus? Welche Aussagen einer exkludierten Gruppe sind jenseits der Grenze zum religiös Anderen? Bis wohin kann Konsens mit Andersgläubigen kommuniziert werden, und wo genau trennt sich etwa die Weisheit der Heiden von einer christlichen Weisheit ab?

Exemplarisch kann die religiöse Abgrenzung durch äußere Grenzen gezeigt werden anhand der Ablehnung des Averroismus durch die Pariser Universität in einer Erklärung des Bischofs Tempier aus dem Jahr 1277. Tempier verurteilt die lateinische Rezeption des durch den islamischen Philosophen Averroes kommentierten Aristoteles scharf und begründet dies über den religiösen Wahrheitsbegriff:

Sie sagen nämlich, dies sei wahr gemäß der Philosophie, aber nicht gemäß dem katholischen Glauben, als ob diese zwei gegensätzliche Wahrheiten seien und als ob gegen die Wahrheit der Hl. Schrift Wahrheit in Sätzen verdammter Heiden sei, von denen geschrieben steht: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen‘, weil die wahre Weisheit die falsche Weisheit zunichte macht. Daß doch solche (Philosophen) den Rat des Weisen beachteten, der da spricht: ‚Verstehst du die Sache, so unterrichte deinen Nächsten; wo nicht, so halte dein Maul zu, daß du in einem zuchtlosen Worte nicht gefangen und beschämt werdest.‘ Damit also unvorsichtige Reden nicht Einfältige in Irrtum ziehen, verbieten wir nach gemeinsamen Rat von Doktoren der Hl. Schrift wie anderer kluger Männer solches und ähnliches und verurteilen es ganz und gar; wir exkommunizieren alle jene, die die genannten Irrlehren oder irgendeine von ihnen als Dogma verkünden oder sich irgendwie vornehmen, sie zu verteidigen oder zu behaupten, ebenso auch deren Hörer, wenn sie sich nicht binnen sieben Tagen uns oder dem Kanzler der Pariser Universität entdecken wollen.<sup>13</sup>

Die Grenze zwischen rechtgläubigen Christen und den „verdammten Heiden“ wird anhand einer Aussage aufgebaut: Wer von zweierlei Wahrheiten ausgeht, von denen diejenige der Bibel nur eine sei, der wird exkludiert mit dem wirkmächtigen Mittel der Exkommunikation. Die religiöse Unterscheidung kann so trennscharf über eine äußere Grenze getroffen werden, welche hier fast ausschließlich in den Blick gerät; jenseits der Frage, ob eine Wahrheit oder zwei Wahrheiten anzusetzen seien, kommt keine weitere Glaubensdifferenzierung in den Blick.

Gleichwohl klingt selbst hier auch die komplementäre Begrenzungsmethode über eine innere Grenze an: Der Bischof verweist darauf, für die Entscheidung bei Doktoren der Heiligen Schrift und bei anderen klugen Männern Rat eingeholt zu haben, und er schließt mit dem Angebot einer Möglichkeit, sich als Hörer der „Irrlehren“ vor der Exkommunikation zu bewahren: Mit dem Gang zur Pariser Universität. Diese ist die innere Grenze des Raumes der Rechtgläubigkeit, den der Bischof kommuniziert: Der Sitz kluger Männer im Allgemeinen und Bibelwissenschaftlern im Besonderen, der als *Sorbonne* in Spätmittelalter und Früher Neuzeit in der Tat eines der wichtigsten Zentren der abendländischen Christenheit darstellt. Auch jenseits der einen – im Text sicherlich absolut dominanten – Frage nach der Natur der Wahrheit, jenseits also von der einen genauen äußeren Grenze fungiert die Pariser Universität gleichsam im Hintergrund als innere Grenze der Rechtgläubigkeit, da ihre Gelehrten wie selbstverständlich als entscheidungsbefugt kommuniziert werden. Die Erklärung

<sup>13</sup> Zitiert nach: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 2: Mittelalter, hrsg. von Adolf Martin Ritter, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 102.

des Bischofs präsentiert also einerseits den Raum christlicher Rechtgläubigkeit über eine trennscharfe äußere Grenze, baut den Raum aber auch über sein abgrenzendes Zentrum auf.

### 3 Laientheologische In- und Exklusion mit äußeren und inneren Grenzen in Reden des Strickers im 13. Jahrhundert

Der Stricker, ein volkssprachlicher Dichter aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, setzt sich in seinem umfangreichen Werk in drei Redetexten mit den Juden und ihrer religiösen Differenzierung von den Christen auseinander: ‚Die verlorenen Christen‘, ‚Der Juden Abgott‘ und ‚Die ungehorsamen Juden‘.<sup>14</sup> Auch der Stricker verwendet für die religiöse Abgrenzung beide Grenzarten, äußere und innere Grenzen, doch in umgekehrter Gewichtung wie Bischof Tempier: Der Stricker arbeitet auf Basis einer höfischen Laientheologie, die weniger Interesse hat an einer genauen Abgrenzung nach außen als vielmehr an höfisch resemantisierten Gottes- und Menschenbildern;<sup>15</sup> entsprechend dominiert das Thema Herrschaft bei der Nachzeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen: Gott ist der Herr, die Menschen seine Vasallen, die ihm zu *triuwe* verpflichtet sind; entsprechend greift der Stricker auch auf politische Grenzziehungen zurück und verwendet auch für die religiöse Abgrenzung prominent innere Grenzen, wie nun zu zeigen sein wird.

Die Rede ‚Die verlorenen Christen‘ setzt gleich zu Beginn Ketzer, Juden und Heiden in Relation zu Christen:

*Chetzer, Iuden und Heiden  
dunchent uns die got leiden,  
wand si des glauben niht enhant.  
swie groze sunde si begant,  
so sint ir sunde doch ein wint  
wider die verlorne christen sint.* (vv. 1–6)

Ketzer, Juden und Heiden  
betrüben Gott, wie wir denken,  
da sie den Glauben nicht haben.  
Wie groß ihre Sünden auch sein mögen,  
so sind ihre Sünden doch nichts  
im Vergleich zu den seitdem verlorenen  
Christen.

Über den Begriff des Glaubens wird zwar zunächst eine eindeutige äußere Grenze aufgebaut (Christen haben Glauben, der Ketzer, Juden und Heiden nicht), die aber über den Begriff der Sünde wieder relativiert wird: Unter dem Aspekt der Sünde betrachtet sind Christen nicht mehr absolut von Ketzern, Juden und Heiden getrennt, sondern ein Teil der Christen – die *verlorne christen* – ist noch weiter von dem Zentrum Gott entfernt.

<sup>14</sup> Der Stricker, Die Kleindichtung des Strickers, 5 Bde., hrsg. v. Wolfgang Wilfried MOELLEKEN, Gayle AGLER-BECK u. Robert E. LEWIS, Göttingen 1973–1978, Bd. 2, S. 272–277 („Abgott“); Bd. 4, S. 58–61 („Christen“), 241–243 („Juden“).

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlich WAGNER (Anm. 3).

Der Erzähler argumentiert weiter, dass Gott Juden und Heiden, die *ceder helle geborn* (v. 44) sind, nicht besitzt und sie deswegen auch nicht verlieren kann; die Christen aber sind *sin eigen und sin erbechint* (v. 57), so dass sie Gott gleichsam bestehlen, wenn sie ihm *abtrunne worden sint* (v. 64). Diese abtrünnigen Christen sind es, *die got gemartert hant* (v. 60) – womit der Erzähler wieder über die Sünde die äußere Grenze zwischen Christen einerseits und Juden und Heiden andererseits durchbricht: Alle haben Teil an der übergroßen Sünde, schuldiger aber sind die abtrünnigen Christen. Die Rede schließt mit einem Raumentwurf, der gänzlich von der inneren Grenze Gott bestimmt ist und der Ketzer, Juden und Heiden als Übergang zwischen treuen und untreuen Christen situiert:

*si werdent im ceurteile  
also verre von got gescheiden  
– fur die Iuden und fur die Heiden.  
als vil si im naher wurden ê,  
als vil sint si immer me  
verrer denne der deheine,  
die da nie wrden reine.* (vv. 66–72)

Sie werden nach seinem Richtspruch  
genau so weit von Gott entfernt –  
noch hinter die Juden und hinter die Heiden –  
wie sie ihm früher näher waren;  
sie werden auf ewig  
weiter entfernt sein als jene,  
die niemals rein waren.

In der zweiten hier behandelten Rede ‚Der Juden Abgott‘ entfaltet der Stricker eine ähnliche Struktur der Abgrenzung, nur beginnt er hier damit, die Juden als auserwähltes Volk Gottes von den Heiden abzugrenzen:

*Do got die iuden so beriet,  
daz er si von den heiden schiet  
und in vil gnaden tet  
beide durch Moyses gebet  
und durch sin selbes gute,  
do namen si ir gemute  
dannoch von sinem gebot  
und wrden einem apgot  
mit ir gebet under tan  
und wolden von dem han  
lip, sele, ere und quot.* (vv. 1–11)

Als Gott die Juden segnete,  
indem er sie von den Heiden trennte  
und ihnen vielerlei Gnade erwies  
sowohl wegen der Fürbitte Moses'  
als auch wegen seiner eigenen Gütigkeit,  
da wandten sie sich  
doch von seinem Gesetz ab  
und wurden einem Abgott  
durch ihr Gebet Untertan  
und wollten von diesem  
Leib, Seele, Ehre und Besitz haben.

Eingeführt werden die Juden als Gruppe höfischer Vasallen (genauer: Aftervasallen Mose), deren innere Grenze Gott ist und die durch eine äußere Grenze von den Heiden geschieden sind. Doch die Juden kehren sich von ihrem Herrn ab und huldigen stattdessen einem goldenen *apgot*, was vom Erzähler in die topische moralische Figur ‚Böses Gold statt gute Ehre‘ gekleidet wird.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Stricker (Anm. 14), Bd. 2, S. 272f., vv. 12–32.

Die Christen, um die es in der Rede eigentlich geht, werden erst jetzt eingeführt im Rahmen eines Vergleichs: So wie viele Juden Gott untreu geworden sind, so werden heute viele Christen ihrem Herrn untreu, der wie Moses von Gott eingesetzt wurde.<sup>17</sup> Im Vergleich des ehrlosen Verhaltens der Juden mit dem heutigen Verhalten von (christlichen) Vasallen bestätigt sich noch einmal anschaulich die gänzlich höfische Ausrichtung der biblischen Nacherzählung:

*si verlurn alle ir ere.  
die aptrunnen israhele  
verlurn lip unde sele,  
daz si sich von ir herren zugen  
und ir chnie dem apgot bugen.  
man vindet noch der liut vil  
– der si vinden und wizen wil –  
die ir herren verchiesent. (vv. 34–42)*

Sie verloren alle ihre Ehre.  
Die abtrünnigen Israeliten  
verloren Leib und Seele,  
indem sie sich von ihrem Herrn abkehrten  
und ihr Knie vor dem Abgott beugten.  
Man findet noch heute viele Menschen  
(wer sie denn finden und erkennen will),  
die ihren Herrn verachten.

Freilich sind die Juden aus dem Raum um den Herrscher Gott exkludiert, aber diese Exklusion erfolgt über eine innere Grenze, über das Zentrum Gott, nicht über eine äußere Grenze. Deswegen wird die Differenzierung zwischen untreuen Juden und untreuen Christen unscharf beziehungsweise wird in dieser Rede überhaupt nicht aufgebaut: Juden sind nicht das religiös Andere, sondern in der Untreue das negative Eigene.

In der letzten hier behandelten Rede ‚Die ungehorsamen Juden‘ baut der Stricker das ambivalente Judenbild weiter aus. Wieder behandelt der Text das Exodusgeschehen:

*Do got hie vor der Iuden her  
trucchen furte durch daz Meer  
und in gab, swaz si wolden;  
des si niht muten solden,  
des gerten si und baten.  
swie tumplich si taten!  
daz ruohte in got allez geben.  
da wider wolten si leben  
niht wan nach ir mute.  
swaz in got tet zeguote,  
si enwolten im niht volgen.  
des wart in got erbolgen. (vv. 1–12)*

Als Gott früher das jüdische Heer  
trockenen Fußes durch das Meer führte  
und ihnen schenkte, was sie begehrten,  
da begehrten und erbateten sie  
dasjenige, das sie nicht begehren sollten.  
Wie töricht war dies!  
Das alles wollte ihnen Gott geben.  
Dennoch wollten sie  
nur nach ihrem Willen leben.  
Was auch immer Gott ihnen Gutes tat,  
sie wollten ihm nicht folgen.  
Deswegen wurde Gott auf sie zornig.

Im Unterschied zu den beiden anderen Reden wird hier ein längeres Verhältnis zwischen Gott und den Juden geschildert, wobei Gott lange Zeit an den Juden festhält und ihnen Treue erweist. In- und exkludierte Juden differenzieren sich über

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 273f., vv. 35–49.

einen zeitlichen Verlauf, nicht grundsätzlich. Die Juden werden von den später thematisierten Christen von Anfang an nicht über eine äußere Grenze abgesondert, sondern sind ganz über die innere Grenze Gott bestimmt, von dessen *zorn* sie schließlich exkludiert werden, da sie – hier wieder deutlich räumlich formuliert – ihm nicht folgen wollen.

Wieder zieht der Stricker den Vergleich mit den christlichen Sündern, wieder aber betont er auch die Langmut Gottes, die sich seit der Zeit Mose noch vergrößert hat:

*got hat nu niht so grozen zorn  
so bi moyses ziten.  
er laet den sundeare biten,  
unz daz der schulde wirt so vil,  
daz ez im waere ein chindes spil,  
waere er umbe die ersten schulde tot;  
so lite er niht so munge not.  
des ist den Iuden deste baz geschehen,  
die tot wrden gesehen  
umbe die erste schulde,  
danne dem, der gotes hulde  
ver wurchet hundert tusent valt. (vv. 32–43)*

Gott hat heute nicht mehr einen so großen Zorn wie zu den Zeiten Moses. Er lässt dem Sünder Zeit, bis dass sich so viel Schuld ansammelt, dass es ein Kinderspiel für den Sünder wäre, wenn er schon für die erste Sünde hätte sterben müssen; auf diese Weise würde er weniger leiden. Diesbezüglich ist es den Juden besser ergangen, die bereits wegen der ersten Schuld getötet wurden, als demjenigen, der die Huld Gottes hunderttausendfach verwirkt.

Auch in dieser Rede werden die dauerhaft sündigenden Christen letztendlich hinter den untreuen Juden verortet, weiter von der inneren Grenze Gott entfernt.

Der Text lässt offen, wie genau die Bestrafung von untreuen Juden und untreuen Christen aussieht, inwiefern sie sich genau unterscheidet und wo genau sie stattfindet – letztere Frage wäre von entscheidender Bedeutung: Geht es um zeitliche Strafen im Fegefeuer oder um ewige Strafen in der Hölle? Interessant ist, dass Letzteres lediglich bei den untreuen Christen angedeutet wird, nicht aber bei den Juden, die in dieser Rede nirgends als *ceder helle geborn* bezeichnet werden wie in der Rede ‚Die verlorenen Christen‘:

*also manich fluch wirt im gezalt,  
der islicher ist so swaere,  
ob er alterseine waere,  
daz er sele chunde toeten.  
mit also mungen noeten  
wirt iener niht genoettet,  
den sin erste schulde toetet. (vv. 44–50)*

Sehr viele Flüche werden ihm aufgerechnet, von denen jeder so schwer wiegt, als ob er ganz allein die Seele töten könnte. Mit so vielen Qualen wird jener nicht gequält, den seine erste Schuld getötet hat.

Völlig offen bleibt, ob das letzte *toeten* sich auf den irdischen Tod (eines Teiles) der Juden bezieht, wie er in ‚Der Juden Abgott‘ anhand der Geschichte vom Goldenen Kalb nacherzählt wurde – die Tötung der abtrünnigen Juden um Aaron durch die Anhänger Mose, ein Zusammenhang, der hier ebenfalls zentral ist, es geht ja um die Treue der Juden gegenüber Gott –, oder ob mit dem *toeten* das Sterben der Seele gemeint ist und damit die ewige Verdammnis. Der Text lässt damit offen, ob es für die Juden die

Erlösung geben kann – denkbar ist dies jedoch durchaus im Rahmen dieses Textes, der auf äußere Grenzen vollständig verzichtet und dafür eine relative Struktur längerer oder kürzerer Treueverhältnisse mit Gott aufbaut.

## 4 Systematisierung

Zusammenfassend belegen die drei Reden nicht etwa eine Entwicklung des Judenbildes des Strickers: Die Reden wurden in eine systematische Reihenfolge gebracht, wir wissen nicht, wann genau sie geschrieben wurden. Und auch in diesem Fall wäre der Ansatz eines Entwicklungsparadigmas völlig verfehlt, handelt es sich doch nicht um kirchentheologische Texte, sondern um laientheologische, letztendlich erzählende Texte, deren Rezeptionsraum der volkssprachliche Adel ist. Diese Texte müssen keine einheitliche religiöse Systematik anstreben, sondern sie erzählen von Gott, durchaus auch in divergenten Bildern, wie es etwa auch dem biblischen Erzählen von Gott eigen ist.

Die Juden können so einmal zusammen mit Ketzern und Heiden eine Gruppe bilden, die *ceder helle geborn* sind, einmal durch Gott von den Heiden geschieden sein und einmal geradezu eine Gruppe positiver Sünder darstellen, die ihre Sünde mit ihrem leiblichen Tod vielleicht schon verbüßt haben.

Freilich geht es in keinem der drei Texte zentral um die Juden, sondern vielmehr um die Christen und um ihre Teilung in zwei Lager, wobei die Gruppe der Juden stets zwischen diesen beiden Lagern situiert wird. Ermöglicht wird dies nur durch den Einsatz innerer Grenzen, die den gesamten religiösen Raum auf ein Zentrum ausrichten.

Gemeinsam ist den drei Texten darüber hinaus die grundsätzliche höfische Re-semantisierung der übernommenen religiösen Muster: Gott wird als Herrscher stilisiert, der Vasallen und Aftervasallen hat, eine Verbindung, die über Treue bestimmt ist und Ehre verleiht. Problematisch ist vor diesem Hintergrund der Wechsel des Herrschers, da dieser einen Treuebruch darstellt und (im Falle des goldenen Kalbs) Geld der Ehre vorzieht. Weiteres – etwa das Anbeten eines falschen Gottes, Verletzen des ersten Gebots, falsche Liturgie – ist kaum relevant. In dieser Hinsicht gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Juden und Christen.

Die Exklusion der Juden mittels äußerer Grenzen einerseits, ihre tendenzielle Inklusion über die innere Grenze andererseits hat, so ist zu vermuten, einen gleichsam seelsorgerischen Effekt: Der Stricker reformuliert das alte Paradigma der Zweiteilung von Seligen und Verdammten; diese Zweiteilung wäre über äußere Grenzen eindeutig zu vollziehen (wie etwa das Beispiel der Erklärung von Bischof Tempier zeigt), doch wäre ein solcher Ausschluss auch leicht endgültig (wie etwa auch die Ketzer, Juden und Heiden in ‚Die verlorenen Christen‘ für die Hölle bestimmt sind). Der Stricker bietet stattdessen mit Ehre und Treue einerseits inkludierende Konzepte an, deren Verhandlung dem höfischen Publikum bestens vertraut ist, andererseits verunklart er

mit der Zwischenstellung der Juden und der Konzentration auf die innere Grenze Gott die genaue Einordnung in sein heilsgeschichtliches Konzept: Er präsentiert mit der Gruppe der Juden einen breiten Grenzsäum, der zwischen der Gruppen der Seligen und der Verdammten eingezogen ist und der – bei aller Rigorosität der Ausgrenzung der ‚verlorenen Christen‘ – die Einordnungen uneindeutig und die religiösen Räume durchlässiger macht: In der Rede ‚Der Juden Abgott‘ werden analog zu den seligen und verdammten Christen treue und untreue Juden präsentiert, womit der religiöse Grenzsäum die Sphäre der Gegenwart Gottes – der Gegenwart des Herrschers – auf der einen Seite wieder berührt. Unklar wird hier die Einordnung des einzelnen christlichen Sünders: Ist seine Sündhaftigkeit analog der „ersten Sünde“, der Untreue der Juden gegen Gott? Oder entspricht sie schon der dauernden Sünde, der dauerhaften Untreue? Es ist zu vermuten, dass es gerade diese eine Besserung ermöglichende Unklarheit ist, die die Funktion der Juden bei der Diskussion christlicher Seligkeit und Verdammung über innere Grenzen ausmacht.

Der Stricker reiht sich damit ein in die lange kirchliche Tradition, die Umkehr des Sünders zu ermöglichen,<sup>18</sup> doch er tut dies – im Unterschied zu seinen kirchentheologischen Kollegen – auf eine ganz und gar laientheologische Art und Weise: Unsystematisch, erzählend und ganz auf den adelig-höfischen Adressaten- und Auftraggeberkreis zugeschnitten.

---

<sup>18</sup> Vgl. auf breiterer Textbasis Stephen WAILES, Studien zur Kleinepik des Stricker, Berlin 1981, S. 107–143.