

Prof. Dr. Bernd Thum

Abteilung Mediävistik

Institut für Literaturwissenschaft

Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften

Universität Karlsruhe (TH)

Wissenschaftliche Arbeit

25. November 1997 bis 25. März 1998

Des Armen Hartmann
Rede vom Glauben.
Laienreligiosität und
Zivilisationsprozesse.

Felix Pfefferkorn

cand. math. et germ. (LA)

9. Fachsemester

Mat.-Nr.: 0742690

Amthausstr. 4

76227 Durlach

Felix.Pfefferkorn@geist-soz.uni-karlsruhe.de

Erklärung

Ich erkläre, daß ich die Arbeit selbständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln (s. Kapitel 7) angefertigt habe und daß alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinne nach anderen Werken entnommen sind, durch Angabe der Quellen als Entlehnungen kenntlich gemacht worden sind.

Felix Pfefferkorn

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.	1
2	Der Autor und sein Werk.	4
2.1	Die Überlieferung der <i>Rede von dem Glouben</i>	4
2.2	Abstammung und Bildung des Autors.	6
2.3	Bibelzitate und -bezüge.	12
2.4	Die Frage nach Interpolationen.	15
3	Rahmenbedingungen der Dichtung.	19
3.1	Kirche und Politik.	20
3.2	Laienbewegungen und Häresien.	24
3.2.1	Innerkirchliche Armutsbewegungen.	26
3.3	Die Entwicklung der Städte.	33
3.4	Das Bildungswesen.	37
4	Die Hörer und Leser Hartmanns.	38
4.1	Die Heiligenlegenden.	40
4.2	Kenntnisse der Hörer.	45
4.3	Quellen und Autoritäten.	47
4.4	Herrscherideal.	51
4.5	Weltliche Pracht.	53

	III
5 Die Katechese.	59
5.1 Das Glaubensbekenntnis in der Tradition der Kirche.	60
5.2 Vom Wesen Gottes.	61
5.3 Menschwerdung und Erlösung.	63
5.4 Von der Kirche.	66
5.5 Die Sakramente.	67
5.5.1 Die Taufe.	68
5.5.2 Die Eucharistie und das Meßopfer.	69
5.6 Die Ratschläge des Heiligen Geistes.	73
5.6.1 Die Heiligenexempla.	76
5.6.2 Rechter Umgang mit Hab und Gut.	78
5.7 Hoffen und Gehorchen.	84
6 Schluß.	86
7 Verwandte Literatur.	IV
7.1 Ausgaben der <i>Rede von dem Glouben</i>	IV
7.2 Sonstige Primärtexte und Hilfsmittel.	IV
7.3 Sekundärliteratur.	V

1. Einleitung.

*Nu ir daz latin habit vernomen,
nu vernemet ze dute dabi,
waz die selbe rede si.*¹

Ziel der vorliegenden Arbeit ist eine Analyse und Interpretation einiger Aspekte der *Rede von dem Glauben* des Armen Hartmann. Dabei soll das Werk in seinem zeitgenössischen Kontext verortet und die Stellung des Autors in den von ihm aufgegriffenen gesellschaftlichen Diskursen seiner Zeit deutlich gemacht werden. Hierbei ist die besondere Situation eines religiösen Laien, der in deutscher Sprache dichtete, ebenso zu berücksichtigen wie die Einzigartigkeit der *Rede* in mehrfacher Hinsicht — dies werde ich an geeigneter Stelle noch näher ausführen.

Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, bot sich folgende Gliederung an: In einem einleitenden Kapitel berichte ich von der Überlieferungsgeschichte des Textes unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Interpolationen und versuche zusammenzutragen, was wir aus dem Text über seinen Autor schließen können — andere Quellen zum Armen Hartmann haben wir nicht. Als unmittelbare Vorlagen des Dichters lassen sich nur das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis selbst und die Vulgata ausmachen.

Bevor wir uns im vierten Kapitel der Kernfrage nach den Hörern und Lesern, für die Hartmann schrieb, zuwenden können, müssen einige Analysen des zeitgenössischen politischen und religiösen Hintergrunds durchgeführt werden, wobei ich hoffe, daß mir der Drahtseilakt zwischen dem Wunsch, möglichst viele Verortungshilfen bereitzustellen einerseits und der Forderung, nur Notwendiges zusammenzustellen andererseits, einigermaßen gelungen sein möge. Zum Textverständnis und als Grundlage der weiteren Ausführungen erschienen mir einige

¹Maurer, Friedrich (Hrsg.): Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen besprochen und herausgegeben von Friedrich Maurer. Band 2. — Tübingen: Max Niemeyer 1965. S. 568–628: Des Armen Hartmann *Rede von dem Glauben*. Künftig *Rede*, hier vv. 64–66.

grundsätzliche Anmerkungen zu Kirche und Laienreligiosität, Staat und Stadt sowie dem zeitgenössischen Bildungswesen unentbehrlich.

Aufgrund der von mir über Hartmanns Publikum vertretenen Ansichten widmet sich dieses Kapitel besonders den im 12. Jahrhundert wiederaufblühenden Städten. „Im Laufe des 12. Jahrhunderts dreht sich das Rad des Schicksals für Ritterstand und Adel nach unten, während die Bürger in den Städten emsig arbeiten und ihre Geschäfte vorantreiben“,² so charakterisiert Jacques Le Goff diesen Vorgang etwas zu einseitig — es war zu diesem Zeitpunkt noch nicht so sehr der Untergang des Ritterstandes als vielmehr das erneute Aufblühen der seit der Spätantike weitgehend in die Bedeutungslosigkeit versunkenen Stadt, zusammen mit dem Ausbau des Fernhandelsnetzes sowie den Kreuzzügen und dem so erweiterten Horizont der Menschen, das die gesellschaftlichen Prozesse charakterisierte.

Da es sich um einen katechetischen Text handelt, gehört auch ein Blick auf das Bildungswesen der Zeit in dieses Kapitel. Nachdem dann der Autor und sein Publikum im dritten und vierten Kapitel in den Strukturen ihrer Zeit soweit möglich verortet worden sind, wendet sich das fünfte Kapitel der Lehre Hartmanns zu, zunächst den theologisch-abstrakten Aussagen vor allem der ersten Hälfte der Dichtung, dann den praktischen Lebensanweisungen, die sich vor allem in den Ratschlägen des Heiligen Geistes finden.

Die Bedeutung der Religion für das Leben des Einzelnen im Mittelalter — von der mächtigen römischen Kirche über die kirchlichen Bildungseinrichtungen bis zur Volksfrömmigkeit — kann schlechthin nicht überschätzt werden. Zu keiner anderen Zeit war das gesellschaftliche Leben derart beeinflusst von Wunder- und Heiligenkult, Jenseitshoffnung und dem Wunsch nach authentischer, radikaler Christuskirche.³ Die religiösen Texte des Mittelalters sind

²Le Goff, Jacques: Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. Aus d. Franz. übers. von Matthias Rüb. — Stuttgart: Klett-Cotta 1988. Künftig Le Goff, hier S. 22.

³Werner, Ernst und Martin Erbstößer: Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. — Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau Nachf. 1986. Künftig Werner, hier S. 8f.

aber auch nicht zu unterschätzende Hilfen bei der Versuch, die Bestandteile und das Funktionieren der mittelalterlichen Gesellschaft zu analysieren. Erstmals im Mittelalter wurden katechetische Texte dazu benutzt, „Gesellschaft zu interpretieren und soziale Kohäsion zu gewährleisten.“⁴ Sie gaben den Ständen gottgewollte Verhaltensnormen vor, so daß wir heute indirekt auf die Strukturen dieser Gesellschaft zurückschließen können.

Ich benutze die Textausgabe Friedrich Maurers von 1965,⁵ die sich eng an die Maßmannsche Ausgabe anlehnt und Änderungen gegenüber von der Leyen und Maßmann im Apparat verzeichnet. Als überaus hilfreich erwies sich vor allem die ausgiebige Analyse und Interpretation des Textes durch Heinz Rupp.⁶

⁴Schmidt, Hans-Joachim: Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts. In: Mertens, Volker und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. — Tübingen: Max Niemeyer 1992. Künftig Schmidt, hier S. 328.

⁵*Rede*, s. o.

⁶Rupp, Heinz: Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Untersuchungen und Interpretationen. — Freiburg: Herder 1958. Künftig Rupp.

2. Der Autor und sein Werk.

Wenn auch insgesamt zu Hartmanns *Rede von dem Glauben* nur sehr wenig geforscht wurde, so unternahmen es doch gerade die frühen Bearbeiter, den Autor landschaftlich, ja zum Teil sogar verwandtschaftlich einzuordnen⁷ und den Text über seinen Verfasser, dessen Bildung, Erfahrungen und Selbstverständnis zu befragen.

2.1 Die Überlieferung der *Rede von dem Glauben*.

Von dem Gedichte, dem die folgenden Blätter gewidmet sind, von Hartmanns Rede vom Glauben, erhielt man im Jahre 1824 durch Schreiber (Charis oder Blätter für Kunst. Heidelberg. Nr. 6–9) die erste Kunde. Im Jahre 1826 druckte dann Graff Diut. I, 303 ff. den Anfang und das Ende des Gedichtes ab und 1827 theilte Massmann Denkm. I., S. 1 ff. Einiges aus und über Hartmanns Rede vom Glauben mit. Auch Hoffmann hat in seinen Fundgruben (I, S. 256) einige Verse aus dem Glauben gebracht. Erst 1837 ward das ganze Gedicht von Massmann durch einen Abdruck in seinen „Gedichten des 12. Jahrhunderts und der nächstverwandten Zeit“ (in der „Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit“ III. Bd. 1. Thl.) S. 1 ff. veröffentlicht. Dieser Abdruck stammte, wie auch die früheren theilweisen Abdrücke, aus der einzigen Strassburger Handschrift, die nach einer Randbemerkung im Jahre 1187 geschrieben ward und dann später sich in dem Besitze des Coll. Soc. Jesu Molschemy im Niederelsass befand (Massmann Vorwort S. VII), weshalb sie gewöhnlich die Strassburg-Molsheimische Handschrift heisst. Ausser dem Glauben enthielt sie — denn sie ist im vorigen Jahre in der Nacht vom 24. bis 25. August „sicher mitverbrannt“*) — noch die Litanei, das Alexanderlied und den Pilatus.⁸

Diesen Worten, mit denen Karl Reissenberger 1871 seine Dissertation „Über Hartmanns Rede vom Glauben“ einleitete, ist kaum noch etwas zur Quellenlage und den frühesten Beschäftigungen mit der *Rede* hinzuzufügen; betonen möchte ich lediglich die bemerkenswert kurze Spanne von der angenommenen Abfassung (um 1150)⁹ des Werkes hin zur Niederschrift der einzig überlieferten

⁷Siehe hierzu etwa Reissenberger S. 16ff.

„*) Nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Prof. Hegel in Erlangen“

⁸Reissenberger S. 3.

⁹Rupp S. 139.

Fassung (1187, s. o.), ferner bleibt mitzuteilen, daß dieser Handschrift ein Blatt mit etwa 400 Versen fehlte.¹⁰

Die Maßmannsche Ausgabe¹¹ wurde vielfach kritisiert,¹² doch ist sie das authentischste Überlieferungszeugnis, das uns nach dem Untergang der Handschrift blieb;¹³ die sich hierauf stützende Ausgabe von der Leyens 1897¹⁴ wurde vielfach wegen „starke[r] Texteingriffe“¹⁵ und dem „Ausscheiden angeblich interpolierter Stellen“¹⁶ kritisiert, vgl. etwa Albert Leitzmanns Aufsatz „Zu Hartmanns Rede vom Glauben“ 1899:¹⁷ Dieser kritisiert, von der Leyen habe „durch die lange Beschäftigung mit seinem Dichter mehr und mehr sich ein Idealbild von seiner Individualität konstruiert und diese Konstruktion ist, wie sich in seiner ganzen Einleitung klar zeigt und wie es ja auch zu erwarten war, zu vollkommen, zu idealistisch geraten, als dass sie wahr sein könnte.“¹⁸ Daher habe er Passagen, die Hartmann weniger gut gelungen seien, als Interpolationen verworfen, „nicht weniger als 116 Verse, wenn ich recht gezählt habe“.¹⁹ Wir werden uns in der vorliegenden Arbeit noch einige Male kritisch mit von der Leyens Textanalyse und -interpretation auseinandersetzen haben.

In jüngerer Zeit gab Friedrich Maurer die *Rede von dem Glauben* 1965²⁰ erneut heraus, wobei er weitgehend Massmanns Text zugrunde legte und von der Leyen im Apparat berücksichtigte.

¹⁰Maßmann, Hans Ferdinand (Hrsg.): Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts und der nächstverwandten Zeit. Zwei Teile in einem Band. — Hildesheim und New York: Georg Olms 1969. (= Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg und Leipzig 1837.) Künftig Maßmann, hier S. VIII und S. 40.

¹¹Maßmann, s. o..

¹²Vgl. etwa Leitzmann, Albert: Zu Hartmanns Rede vom Glauben. In: Sievers, Eduard, Hermann Paul und Wilhelm Braune: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 24. Band. — Halle: Max Niemeyer 1899. Künftig Leitzmann, hier S. 206.

¹³Konrad Kunze bezeichnet sie im *Autorenlexikon* als „sehr gewissenhaft“.

¹⁴Leyen, s. o.

¹⁵Autorenlexikon Sp. 451, vgl. auch Brüch, Josef: Zur Sprache der Rede vom Glauben des Armen Hartmann. Lautlehre, Formenlehre und Wortschatz nach den Reimen. — Prag: Carl Bellmann 1910. (= Prager deutsche Studien, hrsg. von Carl von Kraus, 17. Heft.) Künftig Brüch, hier S. 1.

¹⁶*Rede* S. 569.

¹⁷Leitzmann S. 206–220.

¹⁸Ebenda S. 207.

¹⁹Ebenda S. 206.

²⁰*Rede*, s. o.

2.2 Abstammung und Bildung des Autors.

Wir wissen von Hartmann nur, was sich aus seinem einzigen überlieferten Werk erschließen läßt. Die von ihm in der *Rede* genannte deutschsprachige Dichtung über das Weltgericht²¹ kennen wir nicht.²² Von der Leyen weist nach, daß Hartmann im Gegensatz zu anderen religiösen Dichtern seiner Zeit den geistlichen Stand von jeder Kritik ausspart und ihn stets nur lobend erwähnt.²³ Man betrachte hier etwa die Verse 2926–2929:

di guten biscoffe,
 abte unde muniche,
 di guten canoniche,
 priester unde pfaffen

Von der Leyen merkt hierzu an, *gut* sei „damals ein sehr schmeichelhaftes Beiwort“²⁴ gewesen. An anderer Stelle bezeichnet Hartmann ferner ganz allgemein jeden Priester als „vater unde meister“.²⁵

Außerdem dürfen wir aus dem Werk schließen, daß Hartmann des Lateins mächtig war und Grundkenntnisse in verschiedenen Wissenschaften hatte. So verwendet er z. B. bei der Beschreibung des Sündenfalls eine Reihe juristischer Fachtermini,²⁶ vgl. hierzu S. 46.

In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte die Kirche begonnen, sich stark mit Rechtsfragen auseinanderzusetzen. Anlaß waren äußere Bedrohungen wie der Investiturstreit und die aufblühenden Häresien, die genaue Kriterien zur Lehrbeurteilung erforderten.²⁷ Im 12. Jahrhundert schließlich löste sich das

²¹Ebenda vv. 1634–1640.

²²vgl. Rupp 161.

²³Leyen S. 4

²⁴Ebenda S. 13.

²⁵*Rede* v. 1116.

²⁶Ebenda vv. 842–846.

²⁷Fichtenau, Heinrich: *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*. — München: C. H. Beck 1992. Künftig Fichtenau, hier S. 241.

Kirchenrecht von der Theologie und wurde eine eigenständige Wissenschaft,²⁸ wobei es gerade im Bereich der Moraltheologie selbstverständlich auch weiterhin zu starken Überschneidungen der beiden Fächer kam, desgl. etwa in der Dogmatik.²⁹ — Aber nicht nur die Kirche befaßte sich nun stärker mit der Rechtswissenschaft, auch die Städte waren stark an Fragen der Rechtsprechung interessiert, führten sie doch einen jahrhundertelangen Kampf um ihre Gerichts- und Rechtshoheit.³⁰

Ebenso zeugen die Aussagen Hartmanns zu den antiken Philosophen³¹ — so allgemein sie auch gehalten sind — von Fachkenntnis. So fällt auf, daß er nicht etwa ihr Wissen deshalb verwirft, weil sie Heiden waren, sondern sie dem Leser wegen ihres Strebens nach vergänglicher Erkenntnis exemplarisch vorführt. In seinem Umfeld scheint also die Rezeption der vorchristlichen Philosophen bereits eingesetzt zu haben. Auch die Siebenzahl der freien Künste, die auf Cicero und Seneca zurückgeht,³² erwähnt er³³ — allerdings unmittelbar, bevor er die Nutzlosigkeit solchen Studiums darlegt: Solche Weisheit vergeht mit dem Tod; nur die Wahrheit Christi hat Bestand.³⁴ Dies ist die Ansicht, die die meisten Ordensreformer seiner Zeit in der Frage der innerklösterlichen Ausbildungsstätten vertraten:³⁵ Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert finden wir immer wieder „einerseits eine scharfe Zurückweisung weltlichen Wissens, das nicht zur rechten, d. h. christlichen Lebensführung beiträgt, sondern eher von ihr ablenkt, andererseits

²⁸Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Christentum in der Gesellschaft. Kleine Sozialgeschichte des Christentums. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter. — Saarbrücken: Rita Dadder ²1988. (= Band 3 der Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Hrsg. von Bernd Lüken und Manfred Machold.) Künftig Kantzenbach, hier S. 34.

²⁹Fichtenau S. 241.

³⁰Engel, Evamaria: Die deutsche Stadt des Mittelalters. — München: Beck 1993. Künftig Engel, hier S. 76ff. sowie 82ff.

³¹Rede vv. 321–422.

³²Kandler, Karl-Hermann: Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. — Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 1993. (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11. Hrsg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge.) Künftig Kandler, hier S. 26.

³³Rede vv. 411–414.

³⁴Ebenda vv. 429–434.

³⁵Kintzinger, Martin: Das Bildungswesen in der Stadt Braunschweig im hohen und späten Mittelalter. Verfassungs- und institutionengeschichtliche Studien zu Schulpolitik und Bildungsförderung. — Köln, Wien: Böhlau 1990. (= Heft 32 der Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hrsg. von Egon Boshof. Diss.) Künftig Kintzinger, hier S. 73f.

kann der Mensch in der Schöpfung Gottes Größe erkennen, und insofern ist die Beschäftigung mit ihr erlaubt.“³⁶

Latein war allein die Sprache der Kirche und der Gelehrten. „Eine lange Epoche hindurch standen sich die Volkssprachen und die Sprache der Kirche und der Bildung schroff gegenüber.“³⁷ Das Latein des Mittelalters war zwar insofern eine lebendige Sprache, als es sich weiterentwickelte und veränderte und auch der mündlichen Kommunikation gerade in kirchlichen Kreisen diente, andererseits war es aber stets „Zweit- oder Drittsprache, und der weitaus größte Teil der Bevölkerung verstand es überhaupt nicht.“³⁸ Wann immer man sich an die Laien wandte, war der Gebrauch der Volkssprache also unumgänglich, und auch die Lateinkenntnisse der Geistlichkeit ließen mitunter zu wünschen übrig:

Zwar verlangte das Kirchenrecht, daß Geistliche Latein konnten. Doch in der Praxis, soweit sie rekonstruierbar ist, war dies keineswegs immer der Fall. [...] Es gibt Hinweise auf Predigten, die vor Geistlichen in der Volkssprache gehalten wurden, und auch der Unterricht in den Klosterschulen konnte auf die Benutzung der Volkssprachen nicht verzichten.³⁹

Umso bemerkenswerter ist, daß Hartmann nicht nur das Credo zitiert und absatzweise in die Volkssprache überträgt, sondern seinen Text insgesamt reichhaltig mit lateinischen Versen gespickt hat — prozentual enthält kein anderes frühmittelhochdeutsches Gedicht so viele lateinische Zitate.⁴⁰ Überhaupt handelt es sich um einen außergewöhnlichen Text, „es ist die erste umfangreiche, auf dogmatischen Erläuterungen aufbauende moraltheologische Dichtung, die

³⁶Schinagl-Peitz, Elisabeth: Naturkundliches Wissen in lateinischen und deutschen Predigten des Spätmittelalters. In: Mertens, Volker und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. — Tübingen: Max Niemeyer 1992. S. 287.

³⁷Schwenk, Bernhard: Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Peter Drewek und Achim Leschinsky. — Weinheim: Deutscher Studienverlag 1996. Künftig Schwenk, hier S. 238.

³⁸Ebenda.

³⁹Ebenda S. 238f.

⁴⁰Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Zweiter Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur. 1. Frühmittelhochdeutsche Zeit. (= Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen, begründet von Adolf Matthias. Sechster Band, zweiter Teil, erster Abschnitt.) — München: C. H. Beck 1966. (Unveränderter Nachdruck der 1922 erschienenen ersten Auflage.) S. 65.

wir in deutscher Sprache kennen.“⁴¹

Die anschaulichen Beschreibungen herrschaftlichen Lebensstiles wären ohne eigene Anschauung des Dichters schwerlich entstanden, Hartmann kann also nicht sein ganzes Leben in einem strengen Kloster oder einer Einsiedelei verbracht haben. Gegen ein reiches, weltzugewandtes Kloster spricht dagegen, daß er, wie oben bemerkt, die Geistlichkeit von jeglichem Tadel ausschließt, obwohl er nicht müde wird, gerade Genußsucht und Prasserei anzuprangern. Er setzt sich selbst deutlich von den „Pfaffen“⁴² ab, weswegen von der Leyen in ihm einen Laienbruder vermutet und behauptet: „Der dichter will durch seine erzählungen das eigene gewissen beschwichtigen.“⁴³ Eine unbelegte und unüberlegte Behauptung. Warum sollte der Dichter sechs Beispiele erfolgreicher Umkehr und Buße aufzählen und dabei die Milde und das Verzeihen Gottes loben, wenn er selbst sein Gewissen beschwichtigen müßte und der Beichte nicht vertraute? Ein Grundtenor des ganzen Werkes ist der Aufruf an die Hörer, der Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen, der sie wie ein Vater aufnehmen wird, wenn sie umkehren.⁴⁴ — Nein, *beschwichtigen* ist ein denkbar unpassender Ausdruck für Hartmanns Anliegen, weder sich noch seinen Hörern gegenüber. Auch Reissenberger mißachtet, wie ich an späterer Stelle noch ausführen werde, aufs größte den Textbefund und gerät ins Idealisieren, wenn er behauptet: „So steht der Dichter vor uns, eine ernste, strenge Gestalt, ein scharfer Gegensatz zu Allem, was Welt heisst.“⁴⁵ Diese einseitigen Urteile sind umso bedauerlicher, als sie vermutlich eine der Ursachen für die bisher nur unzureichende Auseinandersetzung der Mediävistik mit diesem interessanten Text sind:

Die Dichtung gilt als zweitrangig, der Dichter als verworren und seinem Thema nicht gewachsen; die künstlerische Absicht, so wird gesagt, sei dem praktischen Zweck völlig untergeordnet. Die Dichtung ist also noch nie ausführlich interpretiert worden, man hat vielmehr bestimmte Abschnitte überbetont und überbewertet, Abschnitte, die man, von der „weltlichen“ Dichtung der Stauferzeit her gesehen, beachtenswert fand und von dort

⁴¹Rupp S. 227.

⁴²vgl. etwa v. 16, vv. 1115f. und vv. 2926–2929 der *Rede*.

⁴³Leyen S. 4.

⁴⁴Vgl. etwa die Resümees jeweils nach den Heiligenlegenden, *Rede* vv. 1838–2368.

⁴⁵Reissenberger S. 20. Vgl. hierzu S. 78 meiner Arbeit.

her beurteilte: die Schilderungen des Weltlebens und der Hölle; die Anforderungen zu Reue und Buße und zur Askese; die Sündenangst, die aus dem Werk spreche. Die Folge davon ist, daß man den Dichter und sein Werk in ein festes Klischee eingeordnet hat.⁴⁶

Aber auch der hier zitierte Heinz Rupp macht es sich bei seiner Bestimmung der Herkunft des Dichters gar zu leicht. Er vermutet ein adliges Publikum und folgert daraus, Hartmann sei ebenfalls „ein Adliger, ein Ritter“,⁴⁷ es handle sich um „Dichtung eines Adligen für Adlige“.⁴⁸ Ich werde noch zeigen, daß die von ihm über Hartmanns Hörer und Leser gemachten Annahmen keineswegs zwingend sind, es im Gegenteil gute Gründe gibt, Ritter *nicht* als dessen eigentliches Zielpublikum anzunehmen, siehe übernächstes Kapitel. Zuzustimmen ist ihm hingegen, wenn er festhält, der Erzähler nehme beim Sprechen über Arme und Kranke stets „die Sehweise des Herrn“⁴⁹ ein. Aber schon seine nächste Annahme, Hartmann habe „wohl, wie er selbst den Heiligen Geist raten läßt, die Welt verlassen, um als Einsiedler oder im Kloster seinen Lebensabend Gott zu weihen, seine Sünden zu bereuen und zu büßen“,⁵⁰ ist rein hypothetische Spekulation. Ich will zwei Gründe gegen diese Annahme anführen: Zum einen betonte ich bereits, daß das ganze Werk zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit einlädt — kein guter Ansatz für radikale Weltabkehr und lebenslange Buße. Hartmanns Gottesbild wird noch genauer zu untersuchen sein, siehe Abschnitt 5.2. Zum anderen haben Credoausdeutungen wie der vorliegende Text eine lange Tradition in der kirchlichen Katechese (s. Abschnitt 5.1); ein Einsiedler hätte schwerlich Anlaß und Gelegenheit, einen derartigen Gebrauchstext zu verfassen und niederzuschreiben. So erkennt denn auch Rupp am Ende seiner Ausführungen:

Seine Dichtung [...] ist das Werk eines verantwortungsbewußten und hilfreichen Christen, der zur rechten christlichen Lebensführung aufruft, der sich der menschlichen Sündhaftigkeit und der Vergänglichkeit alles Irdischen wohl bewußt ist und der klar und deutlich das entscheidende

⁴⁶Rupp S. 188.

⁴⁷Ebenda S. 224.

⁴⁸Ebenda.

⁴⁹Ebenda.

⁵⁰Ebenda S. 225.

Ziel allen menschlichen Daseins erkennt, die Rettung der Seele. Dazu soll seine Dichtung ihm und seinen Zuhörern verhelfen. Aber sein Werk ist keine dichterische Aussage einer an Verzweiflung grenzenden Sündenangst und eines radikalen *contemptus mundi*. Man sollte endlich aufhören, moderne Krisenstimmung und Lebensangst in mittelalterliche Dichtungen hineinzuinterpretieren.⁵¹

Will man sich überhaupt auf solch spekulative Fragestellungen einlassen, so scheint mit von der Leyens Ansatz weit realistischer: Er nennt das Aufkommen der Prämonstratenser („kanoniker, nur scheinbar mönche“⁵²) in Deutschland gegen Mitte des 12. Jahrhunderts und hält Hartmann für einen ihrer Laienbrüder.⁵³ Bei den Prämonstratensern handelt es sich neben den Augustinerchorherren um die bedeutendsten Vertreter der sogenannten *regulierten Chorherren*: Dom- und Stiftskapitel, die sich zu gemeinsamem Leben verpflichteten und einer ordensähnlichen Regel unterwarfen, dabei jedoch ihre Tätigkeiten in Wissenschaft, Ausbildung und Seelsorge weiter fortführten.⁵⁴

Bleibe noch die Frage nach Hartmanns Quellen. Außer dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo scheint er keine spezifische Vorlage benutzt zu haben; jedenfalls ist es der Forschung nicht gelungen, eine solche ausfindig zu machen. Seine lateinischen Zitate stammen neben Credo und Vulgata aus sehr verschiedenen Texten, soweit sie überhaupt zugeordnet werden konnten. „Die Quellen, aus denen Hm. schöpft, — die Annahme einer einzigen fortlaufenden, etwa einer lateinischen Paraphrase des Credo, verbietet wohl der Charakter unseres Denkmals, — können nur allgemein bekannte und benutzte gewesen sein.“⁵⁵

⁵¹Ebenda S. 229f.

⁵²Leyen S. 13.

⁵³Ebenda S. 13f.

⁵⁴Kintzinger S. 79.

⁵⁵Leyen S. 92.

2.3 Bibelzitate und -bezüge.

Wie in seiner Zeit nicht anders zu erwarten, nimmt Hartmann als Grundlage für Zitate aus der Bibel die Vulgata, die von Hieronymus verfaßte und in der römisch-katholischen Kirche bis vor einigen Jahrzehnten für Liturgie und Studium gebräuchliche Übersetzung der biblischen Bücher ins Latein.⁵⁶

Direkt lateinisch zitiert er:⁵⁷

Prv 9,1a	v. 273	Sapientia [a]edificavit sibi domum
Ps 117,26	v. 1523	Benedictus qui venit in nomine Domini
Ps 148,5b.6a	vv. 454,457	Ipse mandavit et creata sunt / [et] statuit ea in saeculum
Ps 148,6b	vv. 461f.	Praeceptum [H:posuit/V:dedit] et non pr[a]eteribit
Mt 11,29a	v. 2675	Tollite iugum meum super vos
Mc 16,16	vv. 687f., 3663f.	Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit
Lc 23,34b	vv. 1108f.	Pater [H:ignosce/V:dimitte] illis [H:quia nesciunt/V:non enim sciunt] quid faciunt
Io 1,1a	v. 446	In principio erat Verbum
Io 8,12c	v. 2678	Qui sequitur me, non [H:ardet/V:ambulabit] in tenebris
Act 7,50	vv. 557f.	Nonne manus mea fecit h[a]ec omnia
I Cor 12,11	vv. 2882f.	H[a]ec [autem] omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult.
I Tim 6,15	vv. 3765f.	rex regum et dominus dominantium
Tit 3,5c	vv. 3627f.	Per lavachrum regenerationis et [H:spiritum sanctum renovationis/V:renovationis Spiritus Sanctus].

Hartmann zitiert also einmal aus dem Buch der Sprichwörter, aus zwei Psalmen (davon ist das eine das längste überhaupt vorkommende Bibelzitat), aus allen vier Evangelien je ein bzw. zwei Stellen, einmal die Apostelgeschich-

⁵⁶Ebenda S. 94.

⁵⁷Ich erarbeitete die folgenden Tabellen unter Zuhilfenahme der entspr. (leider recht fehlerhaften) Liste bei Leyen S. 94f. Ergänzungen in eckigen Klammern finden sich in der Vulgata, nicht bei Hartmann. Wo Hartmann von der Vulgata abweicht, ist dies durch [H:.../V:...] angezeigt.

te und aus drei Paulusbriefen je ein Stück. Bis auf das Zitat aus Psalm 148 handelt es sich jedesmal um einzelne knappe Aussagen, Satzketten oder kurze Sätze, und bis auf das Zitat aus dem Buch der Sprichwörter nur um das Neue Testament und die Psalmen. Diese Bruchstücke mag der Dichter von Meßbesuch oder Stundengebet auswendig gekonnt haben (zumal er, wie schon gezeigt, des Lateins mächtig war), es scheint ihm bei der Abfassung der *Rede* jedoch keine Bibel zur Verfügung gestanden zu haben. Sonst hätte er gewiß länger und zusammenhängender zitiert und gerade Passagen wie den Schöpfungsbericht bzw. Sündenfall durch Bibelbelege unterstützt.

Viele weitere Stellen des Textes lassen sich als mehr oder weniger freie Übersetzungen biblischer Verse deuten,⁵⁸ da es sich aber meist nur um wenige Halbsätze handelt, bleibt meiner Meinung nach unbeweisbar, daß Hartmann hier wirklich aus der Bibel übertragen wollte. Ebenso gut kann es sich um gebräuchliche Floskeln und stehende Redewendungen gehandelt haben.

Hartmann erzählt aber auch einige längere biblische Geschichten in deutscher Sprache nach: „1. den kampf Michaels mit dem drachen (515–540), 2. das abendmahl (981f.), 3. die auferstehung (1263f.), 4. die geschichte des schächers am kreuz (1850f.), 5. Maria Magdalena (2115f.).“⁵⁹ Die vier letzteren werden uns später noch eingehender beschäftigen.

Der Kampf des Erzengels wird von Hartmann mit dem Kampf Christi gegen den Teufel derart vermischt, daß Michael und Jesus zu einer Person verschmelzen.⁶⁰ Dies finden wir aber in mehreren mittelalterlichen Texten, die Geschichte war im Mittelalter berühmt⁶¹ — die Evangelien selbst wissen ja kaum von ritterlichen Taten aus dem Leben Jesu zu berichten. Ebenfalls in die Handlung eingewoben ist die Legende, nach der der Teufel ein gefallener Engel sei⁶² und der Bericht von seiner endgültigen Überwindung; nunmehr liegt er gefesselt

⁵⁸Vgl. Leyen S. 95f.

⁵⁹Leyen S. 97.

⁶⁰Vgl. *Rede* vv. 517f.

⁶¹Leyen S. 97.

⁶²*Rede* v. 524.

in der Hölle, eine Kette um den Hals und einen Ring durch die Nase.⁶³

Das ist ein ganzes Knäuel von Verwechslungen.

Hartmann vermischte zunächst Apoc. 12,6 mit Apoc. 20,1: Et vidi angelum descendentem de coelo, habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas et ligavit eum per annos mille. Zweitens dachte er vorzeitig an Hiob 40,21f. — (Hiob kam erst v. 619 an die Reihe!) wo 23 (=Jes. 37,29) steht: numquid pones circulum in naribus ejus = Glouve 541.

Ebenso voreilig betont Hartmann drittens die Unschädlichkeit des Teufels. Denn diese bildet einen wichtigen Bestandteil vom ‚descensus Christi ad inferos‘, der im Glouven erst 868f. mit wenigen Worten abgethan wird.⁶⁴

Während man den ersten dieser Einwände von der Leyens entgegenhalten möchte, Hartmann habe nun wahrlich nicht Halbsätze der Bibel zusammensuchen müssen, um eine wirkungsvolle Fesselung für einen Drachen auszumalen — und wenn die Bibel seine Quelle war, so bedeutet das noch keine *inhaltliche Verwechslung*, man möchte eher mit Rupp vom Gebrauch der „drastischen Bildersprache der Bibel“ sprechen⁶⁵ —, so scheint doch der zweite Einwand umso stärker. Gerade vom eigentlichen Erlösungswerk Christi soll ja erst noch gesprochen werden. Wenn der Teufel gefangen ist, um wen geht es dann in den Versen 595 bis 688, und um wen in 861 bis 870? — Aber auch dieser Einwand hält einer kritischen Prüfung anhand des Textes nicht stand, denn Hartmann schildert auch andere Glaubenswahrheiten mehrfach unter verschiedenen Gesichtspunkten, etwa die Dreifaltigkeit, die Erlösungstat oder das jüngste Gericht; das Gedicht gibt als ganzes keinen zeitlichen Ablauf wieder, sondern orientiert sich auch von der Reihenfolge der Berichterstattung her allein am Credo.

⁶³Ebenda vv. 535–542.

⁶⁴Leyen S. 98.

⁶⁵Rupp S. 148.

2.4 Die Frage nach Interpolationen.

Karl Reissenberger widmete 1871 große Teile seiner Dissertation der Frage, ob in der *Rede von dem Glauben* des Armen Hartmann Interpolationen angenommen werden müssten. Er untersucht im Besonderen die Ratschläge des Heiligen Geistes, da sich diese der im Rest des Textes vorgenommenen Gliederung anhand des Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo entgegenstemmen. Auch Friedrich von der Leyen hat diese Frage in seiner 1897 erschienenen und ebenfalls als Dissertation angelegten Ausgabe des mittelhochdeutschen Textes eingehend untersucht und vermeinte, umfangreiche Interpolationen nachweisen zu können.⁶⁶ Zunächst versucht er dies über Wortschatzanalysen, verwirft jedoch sein eigenes Vorgehen zum Teil mit folgender Begründung:

Auf ein nach dem ausweis unserer wissenschaft oberdeutsches wort *allein* stütze ich keinen verdachtsgrund gegen die verse, die es enthalten. Mir ist beispielsweise die echtheit der abschnitte, in denen widerwinne, ungedûte, geligere erscheinen, gewiss: diese worte sind eben kleinode, die man in des dichters heimat wenig kannte und die er grade darum seinem werke zum schmucke einsetzte.⁶⁷

Als besseres Kriterium wählt von der Leyen sodann inhaltliche Widersprüche zu eindeutig Hartmann zuzuschreibenden Abschnitten sowie vor allem „stilistisches und metrisches ungeschick“,⁶⁸ was er wie folgt näher erläutert: „Statt des schwunges von Hartmanns perioden [...] gewahren wir constructionen eines täppischen anfängers, statt der zwingenden gewalt, des reichthums seiner sprache tautologien, schlecht verhüllten mangel an neuen worten und neuen reimen, not- und flickverse, statt anspruchsloser bescheidenheit prahlerisches auftreten.“⁶⁹

In schier grenzenloser Überschätzung der Möglichkeiten textkritischer Arbeit scheut sich von der Leyen nicht einmal, den angenommenen Interpolator

⁶⁶Leyen S. 31.

⁶⁷Ebenda S. 33.

⁶⁸Ebenda.

⁶⁹Ebenda.

näher zu charakterisieren:

Er war ein mönch oder laienbruder, der es recht gut meinte, von seiner belesenheit und seinem wissen eine hohe meinung hatte — daher fielen ihm grade die teile zum opfer, die uns gottes grösse vor augen führen wollen. Die gabe mittelmässiger reimefertigkeit und stilistischer gewandtheit blieben diesem mann versagt, sogar dem lockeren bau seiner vorlage konnte er sein machwerk nicht einfügen. Er war arm an gedanken, mühsam gelerntes mühsam widerkäuend; — arm an reimen und um so ängstlicher auf ihre reinheit bedacht. Von seinen 50 verspaaren reimen 40 rein, die freiheiten der anderen sind so gering, dass man sie damals als solche kaum empfunden haben wird. Was könnte aber den anfänger besser charakterisieren?

Und wie verfiel der interpolator darauf, selbst verse zu machen? Vermutlich, weil er seine weisheit an die leute bringen wollte. Andere interpolationen entstanden ihm aus einer art zwangslage. Der Glouve sollte einem grossen hörerkreis vorgetragen werden; der interpolator war einer von denen, der ihn vortrug [...]. — wenn er nun etwas vergass, so reimte er eben, bis ihm das richtige wieder einfiel.⁷⁰

Schon im Jahr nach Erscheinen der Dissertation und der durch Behebung der vermeintlichen Interpolationen arg entstellten Textausgabe regte sich Kritik: Albert Leitzmann schrieb im Mai 1898 in einem Aufsatz⁷¹ über von der Leyen und sein Vorgehen:

Er hat durch die lange beschäftigung mit seinem dichter mehr und mehr sich ein idealbild von seiner individualität construiert und diese construction ist, wie sich in seiner ganzen einleitung klar zeigt und wie es ja auch zu erwarten war, zu vollkommen, zu idealistisch geraten, als dass sie wahr sein könnte. Gewis war Hartmann nicht nur kein ungeschickter, sondern ein trefflicher, vom ernst seiner aufgabe innerlich durchdrungener, viele seiner dichtenden zeitgenossen vielleicht an darstellungsgabe überragender poet; aber ebenso gewis ist es übertrieben, ihn, den einfachen laienbruder, mit solchen lobesattributen auszustatten, wie sie ihm von der Leyen nicht gar sparsam zuteilt, und ihn dadurch geradezu zu einer phänomenalen erscheinung innerhalb einer zeit zu machen, die so hervorragende dichter sonst nicht gezeitigt hat und überhaupt einem so ausgeprägten individualismus wenig raum zur ausbildung gewährte.⁷²

Wie die zeitgenössische Wissenschaft zu der festen Überzeugung kam, Hartmann sei ein einfacher Laienbruder gewesen, sahen wir schon auf Seite 9.

⁷⁰Ebenda S. 43f.

⁷¹Leitzmann S. 206–220.

⁷²Ebenda S. 207.

Von der Leyen beantwortet die Angriffe Leitzmanns noch im selben Band der Beiträge⁷³ und führt zu seiner Verteidigung allerlei Merkwürdiges an: Er habe sich die *Rede* mehrfach laut vorgelesen und sei dabei auf die interpolierten Stellen als „in rhythmus und diction“⁷⁴ von den anderen merklich verschieden aufmerksam geworden, ferner sei die „art, wissen und kenntnisse zur schau zu tragen“⁷⁵ mit „dem sehr bescheidenen, jeder prahlerei abholden wesen“⁷⁶ Hartmanns unvereinbar. Zuletzt bemüht er noch die junge Wissenschaft der Psychologie: „impotenz und unbescheidenheit gehen doch oft genug zusammen.“⁷⁷

Karl Reissenberger ging ein gutes Vierteljahrhundert vor von der Leyen der gleichen Frage auf andere, sachlichere Weise nach. Seine Untersuchungen beschränken sich auf den strukturell aus dem Rahmen fallenden Teil des Textes mit den Ratschlägen des Heiligen Geistes.⁷⁸ Zunächst konstatiert er hier tatsächlich einen grundsätzlichen dichterischen Unterschied. Es handle sich etwa bei den Versen 1828ff. nicht um „eine blosse Fiction, die der Dichter dem Beichtenden in den Mund legt“,⁷⁹ sondern es sei vielmehr der „wahre, innerste Herzenerguss des Dichters selbst“,⁸⁰ der da zur Sprache komme. Dementgegen fände sich außerhalb der fraglichen Interpolation „im Grossen und Ganzen eine trockene, langweilige, von Gelehrsamkeit und Latein wuchernde Darstellung.“⁸¹ Bereits hier ist unschwer zu bemerken, wie sehr sich die Auffassung Reissenbergers von der Vorstellung unterscheidet, die von der Leyen von unserem Dichter hat. Aber Reissenberger entkräftet den gefundenen Unterschied unter Verweis auf den pastoralen, ethisch-moralischen Ansatz dieses Teils der Dichtung. Werde in den Teilen über Gottvater und Jesus Christus vor allem theologisches Basiswissen vermittelt und immer wieder die Heilsnotwendigkeit eines rechten Lebenswan-

⁷³Leyen, Friedrich von der: Zu Hartmanns Rede vom glauben. In: Sievers, Eduard, Hermann Paul und Wilhelm Braune: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 24. Band. — Halle: Max Niemeyer 1899. S. 522–528.

⁷⁴Ebenda S. 522.

⁷⁵Ebenda S. 523.

⁷⁶Ebenda.

⁷⁷Ebenda.

⁷⁸Reissenberger S. 6.

⁷⁹Ebenda S. 10.

⁸⁰Ebenda.

⁸¹Ebenda.

dels betont, so stelle der dritte Teil sich eben der Frage des konkreten „Wie“. Da nehme es nicht wunder, daß der Dichter hier persönlicher spreche.⁸² Reissenberger untersucht sodann einige weitere Aspekte der Dichtung und kommt zu dem Schluß, daß der fragliche Abschnitt „nicht als Interpolation zu fassen“⁸³ sei.

Auch Josef Brüch, der sich 1910 vor allem mit der Sprache Hartmanns beschäftigte, schließt sich dieser Beweisführung an⁸⁴ und führt einen zusätzlichen Beweis über „die in den Reimen hervortretenden dialektischen Eigentümlichkeiten und Unreinheiten“,⁸⁵ die sich in beiden Teilen des Gedichtes entsprechen. Er setzt sich sodann mit den Interpolationsannahmen von der Leyens auseinander; auch hier schließt er Interpolationen aus und folgt im Wesentlichen der Beweisführung Leitzmanns.⁸⁶ Wieder schließt sich eine Argumentation für die Einheit des Werkes anhand dialektaler Färbungen an.⁸⁷

In jüngerer Zeit befaßte sich Heinz Rupp 1958 nochmals mit der Frage nach Interpolationen und versucht im ganzen Text aufzuzeigen, „wie bewußt und kunstvoll Hartmann sein Werk gebaut hat.“⁸⁸ Er schreibt am Ende seiner Analyse:

Die Interpretation der Dichtung hat eine klare Gliederung der Gedanken ergeben. Damit muß aber noch keine kunstvolle formale Gliederung verbunden sein. Wir hatten jedoch immer wieder Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß der Dichter sein Werk nicht nur gedanklich, sondern auch formal kunstvoll gegliedert hat. Er hat versucht, die einzelnen gedanklich zusammengehörenden Abschnitte durch Versgruppen aufzubauen, die, aufeinander abgestimmt, sich dann zum Ganzen des Abschnitts runden.⁸⁹

⁸²Vgl. Reissenberger S. 9ff. sowie Brüch S. 5f.

⁸³Reissenberger S. 16.

⁸⁴Brüch S. 6.

⁸⁵Ebenda S. 7.

⁸⁶Ebenda S. 14ff.

⁸⁷Ebenda S. 24ff.

⁸⁸Rupp S. 209.

⁸⁹Ebenda S. 180.

Diese Grundthese untermauert er sodann durch mehrere Seiten mit Verszahltabellen.⁹⁰ Zusammenfassend werden — soweit man das aus derartiger historischer Entfernung überhaupt beurteilen kann — wohl letztlich keine Interpolationen anzunehmen sein; sie nachdrücklich angenommen und ihre Existenz verteidigt hatte nur von der Leyen.

3. Rahmenbedingungen der Dichtung.

Die Widersprüche und Rätsel, die das Mittelalter aufgibt, — Päpste beherrschen Kaiser, Kaiser setzen ihrerseits Päpste und Bischöfe ein und ab, beugen sich aber dennoch vor ihnen als Priester; [...] das Volk verspottet in Spiel und Dichtung die Pfaffen und Ordensleute, zieht aber zugleich gläubig auf Wallfahrten, es verehrt Reliquien und legt Gelübde ab — bedürfen eines Verstehensschlüssels. Die Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion war während des Mittelalters stabil. Niemand bezweifelte, daß Christentum göttliche Offenbarung sei.

Heutige Auffassungen von Staat und Kirche existieren noch nicht im Mittelalter und sind von seiner Wertung ganz fernzuhalten. Kirche und Reich bezeichneten die gleiche Gesellschaft unter verschiedenen Aspekten.⁹¹

So leitet Friedrich Wilhelm Kantzenbach das Kapitel „Cluny und die Folgen“ seiner „Kleinen Sozialgeschichte des Christentums“ ein. Um die *Rede von dem Glauben* interpretieren und als Beispiel laienreligiöser Dichtung und Beitrag zu den zivilisatorischen Auseinandersetzungen und Entwicklungen ihrer Zeit werten zu können, ist daher ein vorangestellter Blick auf den Zustand der Gesellschaft Hartmanns, der zeitgenössischen Konfliktpotentiale, Spannungen und Entwicklungsprozesse unumgänglich.

⁹⁰Ebenda S. 182–187.

⁹¹Kantzenbach S. 196.

„Zwischen der Antike und dem Mittelalter gibt es keine scharfe Grenze; der Übergang vollzieht sich vielmehr allmählich“,⁹² stellt Karl-Hermann Kandler fest, und tatsächlich ist nicht leicht einzugrenzen, welchen Strömungen von welchem Zeitpunkt an eine Relevanz für unseren Text zuzusprechen ist. Ich will mich deshalb im Folgenden auf einige Hintergrundskizzen zur Amtskirche, den Städten, Laienreligiösität und Laienbildung beschränken, um damit einen Rahmen abzustecken, der später anhand des Textes auszufüllen sein wird.

3.1 Kirche und Politik.

Seit der irofränkischen Klostergründungswelle, in der gezielt unerschlossenes Land kultiviert wurde, waren oft schon mit der Niederlassung eines Ordenskonventes umfangreiche Schenkungen verbunden. Diese Tendenz setzte sich fort: „Seit dem 8. Jahrhundert geben sich bereits viele Klöster immer deutlicher als ungemein reichbegüterte, über Hunderte von Höfen, Tausende von Hufen verfügende Grundherrschaften zu erkennen, die nolens volens ins allseitige Kräftespiel von Reich, Adel und Kirche integriert und involviert sind.“⁹³

Andererseits ergab sich mit dem Eigenkirchenwesen im germanischen Bereich eine für die Macht Roms zunächst ausgesprochen negative Entwicklung:

Unter „Eigenkirche“ hat man [...] ein Gotteshaus zu verstehen, das seinem Eigentümer bzw. der Eigenherrschaft, die es errichtet hatte und unterhielt, gehörte. Aus diesem privaten Besitz ergeben sich aber nicht nur Folgen in vermögensrechtlicher Beziehung, was ganz verständlich wäre, sondern auch der viel weitergehende Anspruch auf volle geistliche Leitungsgewalt. Nicht die durch den Bischof vertretenen Bistumsgemeinden bauten in der Regel die Landeskirche, sondern die unbeschränkte, über ihren Besitz verfügende Grundherrschaft.

Die Eigenkirchen stellten Geistliche an — nicht immer die besten, sondern die gefügigsten und billigsten — und setzten sie nach Belieben

⁹²Kandler S. 19.

⁹³Kuchenbuch, Ludolf: Die Klostergrundherrschaft im Frühmittelalter. Eine Zwischenbilanz. In: Prinz, Friedrich (Hrsg.): Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. — Stuttgart 1988 (Band 33 der Monographien zur Geschichte des Mittelalters). S. 298.

auch wieder ab. Die Bischöfe waren oft ganz ausgeschaltet, wenn sie auch um ihre Verfügungsgewalt zäh kämpften. Die Kirche konnte 826 wenigstens die Festsetzung erreichen, daß ohne Zustimmung des Bischofs kein Geistlicher abgesetzt werden sollte. Der Eigenkirchengeistliche war seinem Grundherrn ausgeliefert.⁹⁴

Zu den reichsunmittelbaren Eigenkirchen (Reichskirchen) gehörten fast alle Erzbistümer und Bistümer des Reiches, weswegen der König als Eigentümer ein Mitspracherecht bei der Investitur forderte. „Die deutsche Kirche entwickelte sich zu einer Eigenkirche des Königs, Kron- und Kirchengut gingen ineinander über“,⁹⁵ formuliert Ernst Werner etwas überspitzt. Umgekehrt ermöglichte diese Situation dem König „die Heranziehung des Reichskirchengutes zum Dienste für Reich und König, zum *servitium regis*“.⁹⁶

Diese Verflechtung bildete die Grundlage des zur Entstehungszeit der *Rede von dem Glauben* gerade erst beigelegten Investiturstreits,⁹⁷ der das abendländische Weltbild tief erschüttern und auch im Selbstverständnis der Städte nachhaltige Spuren hinterlassen sollte.⁹⁸

Ob aber nun Quell der Macht der Kaiser oder der Papst war, die *These von der absteigenden Macht*, gegründet auf Joh 19,11: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre“,⁹⁹ war Allgemeingut der

⁹⁴Kantzenbach S. 166.

⁹⁵Werner S. 97.

⁹⁶Werminghoff, Albert: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. — Leipzig und Berlin: Teubner 1913. (= Grundriß der Geschichtswissenschaft. Zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Hrsg. von Aloys Meister. Band 2, Abteilung 6.) Reprographischer Nachdruck Aalen: Scientia 1991. S. 57.

⁹⁷Vgl. Thum, Bernd: Aufbruch und Verweigerung. Literatur und Geschichte am Oberrhein im Hohen Mittelalter. Aspekte eines geschichtlichen Kulturraums. Band 1. — Karlsruhe: Literarische Gesellschaft (Scheffelbund) (Hrsg.) 1979. Künftig Thum, hier S. 186.

⁹⁸Janssen, Walter: Handwerksbetriebe und Werkstätten in der Stadt um 1200. In: Steuer, Heiko (Hrsg.): Zur Lebensweise in der Stadt um 1200. Ergebnisse der Mittelalter-Archäologie. Bericht über ein Kolloquium in Köln vom 31. Januar bis 2. Februar 1984. — Köln: Rheinland-Verlag 1986. Künftig Janssen, hier S. 405.

⁹⁹Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für das neue Testament und die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland. — Aschaffenburg: Pattloch 1980. Künftig Einheitsübersetzung, hier Joh 19,11.

mittelalterlichen Herrschaftsvorstellungen. Der König bzw. Kaiser empfing seine Macht und sein Land direkt oder durch kirchliche Vermittlung von Gott. Er belehnte den Adel, der seinerseits Land und Macht unter seinen Gefolgsleuten aufteilte. „Alles Recht floß aus dem obersten Organ und teilte sich den untergeordneten Organen mit“.¹⁰⁰

Noch ein weiterer Themenkomplex beschäftigte die Kirche des Mittelalters in ihrer Lehre gleichermaßen wie in ihrer Politik: Die Kreuzzüge, ihre theologische Rechtfertigung und ihre praktische Durchführung. Neben profanen Ursachen wie Abenteuerlust und der häufig erbrechtlich bedingten Besitzlosigkeit zweitgeborener Söhne gab es für sie wie für andere radikale Lebensentscheidungen (mehrjährige Pilgerfahrten, radikales Eremitentum etc.) natürlich auch Gründe, die echter Laienreligiosität entsprangen. Für die Amtskirche bedeuteten die Kreuzzüge ein erstmaliges Infragestellen der „Vorherrschaft der Kontemplation über Aktion [...]. Die Konzeption des Kreuzzuges als *gesta Dei* (d. h. Eingreifen Gottes in die Geschichte mittels der Menschen) eröffnete den Kriegern die Möglichkeit, direkt an der Heilsgnade teilzuhaben, ohne auf ihren Status und ihre eigenen Werte verzichten zu müssen“.¹⁰¹ André Vauchez sieht in den Kreuzzügen gar das abschließende Ende der jahrhundertealten Gottesfriedensentwicklung:

Die Pilgerfahrt ins Heilige Land und die Eroberung der Heiligen Stätten sollte bevorzugt dazu dienen, eine Ausdehnung des Friedens auf die gesamte Christenheit zu bewirken und die Eintracht zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens wiederherzustellen. Diese Devise steht auch hinter der Gewährung des Kreuzzugsablasses sowie des Schutzes der Kirche über Hab und Gut der Kreuzfahrer während der Dauer ihrer Abwesenheit.¹⁰²

Wie weit man nun diese rein religiöse Interpretation der Kreuzzüge Vau-

¹⁰⁰Ullmann, Walter: Politisches Denken und politische Organisation. In: Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. S. 12.

¹⁰¹Vauchez, André: Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. (Aus dem Französischen übersetzt von Petra Maria Schwarz; Titel der französischen Originalausgabe: „Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses.“ Künftig Vauchez, hier S. 40f.

¹⁰²Ebenda S. 50.

chez' auch akzeptiert, so läßt sich doch jedenfalls für das gesamte Mittelalter mit Franz Viktor Spechtler festhalten: „Geistliche und weltliche Literatur, geistliches und weltliches Leben sind für das Mittelalter ebensowenig zu trennen wie geistliche und weltliche Herrschaft.“¹⁰³ Um so überraschender, daß jede Form von Politik in der *Rede von dem Glouben* des Armen Hartmann überhaupt keine Rolle spielt. Wie er die entsprechenden Absätze des Credo zur *einen, heiligen, katholischen und apostolischen* Kirche deutet, werden wir noch untersuchen — nirgends in seiner Dichtung spricht er jedoch explizit vom Papst oder den Bischöfen, von Fürsten oder gar von Bürgermeistern oder Stadträten. Auch andere Aspekte der Verquickung von kirchlichem Gnadenmonopol und weltlichen Werten wie etwa das immer wieder aufflackernde Simonieproblem¹⁰⁴ sind bei Hartmann gänzlich ausgeklammert. Zwar erhält Christus vom Vater die kaiserlichen Insignien, „di keiserliche crone“, „daz keiserlich geserwe [. . .] / beide spere unde swert“,¹⁰⁵ doch spricht Hartmann hier nur von der Stellung Christi, nicht vom Verhältnis des Papsttums zum Kaiser. Auch die anderen uns überlieferten (nicht nur laienreligiösen) Dichtungen seiner Zeit halten sich hier bedeckt.¹⁰⁶

Der Stand der Dichter und die Wirkung, die sie mit ihren Werken erreichen wollen, verhindern, daß politische und kirchenpolitische Fragen in diesen Dichtungen behandelt werden. Die Zeit ist noch nicht reif dafür, politische Ideen in deutscher Sprache, in deutschen Dichtungen wirksam werden zu lassen. Walther von der Vogelweide ist der erste politische Dichter, der sich der deutschen Sprache bedient. Im 11. und 12. Jahrhundert muß ein Werk, auch eine Dichtung, die politisch wirksam sein will, noch lateinisch geschrieben sein, denn Latein ist *noch* ausschließlich die Sprache der Politik.¹⁰⁷

¹⁰³Spechtler, Franz Viktor: Geistliche und weltliche Lyrik. In: Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. S. 390.

¹⁰⁴Schulze, Ursula: Didaktische Aspekte in der deutschen Literatur des Mittelalters — Vanitas- und Minnelehre. In: Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. S. 465.

¹⁰⁵*Rede* vv. 1455–1470.

¹⁰⁶Rupp S. 299.

¹⁰⁷Ebenda S. 299f.

3.2 Laienbewegungen und Häresien.

War es bei abtrünnigen Theologen den Synoden und Konzilen früherer Jahrhunderte meist gelungen, die Abweichungen von der kirchlichen Lehre recht genau auf den Punkt zu bringen, so entwickelte sich im Mittelalter im Bereich der Laienreligiosität eine kaum mehr kontrollierbare Grauzone, ein unscharfer Bereich zwischen noch tolerierter Kritik kirchlicher Mißstände und inakzeptablem radikalreformerischen Gedankengut, das die eigentliche Glaubenssubstanz betraf. So konnten kirchliche Gruppen zeitweilig verboten und später wieder in die Kirche integriert werden, wie es mehreren Armutsbewegungen widerfuhr. Obwohl Hartmann sich — von einer Ausnahme abgesehen (vgl. S. 76) — streng an die kirchlichen Lehrsätze seiner Zeit hält und peinlich bemüht scheint, strittige Fragen auszusparen, kommen wir daher an einer kurzen Betrachtung zeitgenössischer Häresien nicht vorbei, wenn wir uns den Laienbewegungen seiner Zeit zuwenden wollen.

Das Wort *Häresie* hat im klassischen Griechisch unter anderem die Bedeutung von Erwählung, Entschluß, Vorhaben. [...] Im Neuen Testament und in den Werken der Kirchenväter wurde es zum Synonym für falsche oder verfälschte Lehren, die im Endeffekt zur Leugnung Christi oder zu Glaubenssubjektivismus führten, der sich von den kirchlichen Dogmen entfernte und Sekten gebahr. [...] Für die katholische Kirche war die Häresie dogmatisch ein Irrtum, moralisch eine Sünde und juristisch ein Verbrechen, das seit dem 12. Jh. durch ein geregeltes Gerichtsverfahren, die Inquisition, geahndet wurde. Das Ideologiemonopol der Kirche duldet keine Alternativen und keinerlei Abweichungen.¹⁰⁸

Das Mittelalter kennt die verschiedensten Formen der Häresie. Vom abtrünnigen Spitzentheologen bis zum Bauern, der unorthodoxe Lehren in Visionen erfährt und weitergibt, von einzelnen Wanderpredigern bis zu großen Bewegungen wie den Katharern, die eine ganze eigene Infrastruktur mit Diözesen und Pfarreien aufbauten,¹⁰⁹ wie überhaupt (meist völlig berechtigter) Kritik am Klerus oft den Weg in die Ketzerei ebnete.

¹⁰⁸Werner S. 13f.

¹⁰⁹Vgl. ebenda S. 246ff.

Wer dem Klerus nicht mehr traute, wurde sehr oft zum Bibelforscher und wollte so neue Anweisungen für seinen Lebensstil finden. Dazu genügte für gewöhnlich das Neue Testament und die Apostelbriefe. Wer sehr gründlich sein wollte, konnte, falls er instande war, umfangreiche Folianten zu besorgen und zu studieren, auch das Alte Testament heranziehen; im städtischen Milieu konnten dabei jüdische Gelehrte Hilfestellung leisten. Hier lernte man außerdem einen gottesfürchtigen, streng geregelten Lebenslauf kennen.¹¹⁰

Mit dieser Aussage geht Heinrich Fichtenau wohl etwas weit — die wenigsten Laien, die dem Klerus nicht mehr vertrauten, waren instande, *mal eben schnell die Bibel aufzuschlagen und selbst nachzulesen*. Da der Preis einer Bibelhandschrift je nach künstlerischer Ausgestaltung „zwischen dem Wert eines oder mehrerer Landgüter“¹¹¹ lag, blieb ihre Lektüre in der Regel Mönchen und höheren Geistlichen vorbehalten. Nicht zufällig gehen die meisten größeren Ketzerbewegungen von theologisch geschulten Männern aus. (Zur Frage der Vermittlung von Schreib- und Lesekenntnissen siehe Abschnitt 3.4.)

Aber auch Laien werden Kenntnisse der Hl. Schrift vermittelt. Vor allem die Mitglieder häretischer bzw. häretisierter Gruppierungen verfügen häufig über erheblich größere Bibelkenntnisse als die kirchlichen Christen. Von ihnen werden zahlreiche Übersetzungen verschiedener biblischer Bücher in die Volkssprache angefertigt und zur Mission benutzt wie auch als Grundlage der Predigerausbildung.¹¹²

Natürlich fand die Vermittlung biblischen Wissens nicht *nur* durch häretische Gruppen statt, vor allem seit dem 11. Jahrhundert verfaßten (zumeist) Geistliche deutschsprachige Bibeldichtung; auch rein weltliche Dichtung vermittelte oft nebenbei einiges an Bibelkunde. „Auch die vor dem Volk durchgängig volkssprachig gehaltene Predigt verwendet häufig Bibelzitate, jedoch nicht in der Weise einer geplanten Bibelübersetzung, sondern in freierem Umgang mit den Schriftworten.“¹¹³ Insgesamt bleibt auch im Bereich der Vermittlung biblischen

¹¹⁰Fichtenau S. 66.

¹¹¹Dahlgrün, Corinna: Hoc fac, et vives (Lk 10₂₈) — *vor allen dingen minne got*. Theologische Reflexionen eines Laien im *Gregorius* und in *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue. — Frankfurt am Main, Bern, New York und Paris: Lang 1991. (= Band 14 der „Hamburger Beiträge zur Germanistik“, hrsg. von Wiebke Freytag u. a., Diss.) Künftig Dahlgrün, hier S. 26, Fußnote 190.

¹¹²Ebenda S. 26.

¹¹³Ebenda.

Wissens die Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie fließend, es lassen sich keine eindeutigen Gegensätze aufbauen. „Das ganze Mittelalter hindurch gab es Glaubens- und Frömmigkeitsäußerungen, die nicht auf die einfache Formel Rechtgläubigkeit und Ketzerei gebracht werden können.“¹¹⁴ So gab es gerade Armutsbewegungen in größerer Zahl auch *innerhalb* der katholischen Kirche, und solange sie sich nicht mit dem Klerus wegen dessen Lebensstil anlegten und nur von den eigenen Mitgliedern Armut forderten, wurden sie auch von der Kirche geduldet bzw., wenn dies politisch opportun schien, sogar unterstützt. Überhaupt tat sich die Kirche bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den neuen Lehren sehr schwer, bis schließlich der doppelte Weg einer Reintegration (oft durch das Zugeständnis besonderer Privilegien wie der uneingeschränkten Armut) oder aber radikalen Verfolgung eingeschlagen wurde. Zunächst verantwortlich für die Wahrung des rechten Glaubens und die Ketzerbekämpfung war der Ortsbischof, der aber oft weder quantitativ noch qualitativ über ausreichendes Personal verfügte, Ketzer zu überführen, und sich daher an geeignete Theologen oder direkt an die römische Kurie wenden mußte. Das Konzil von Verona erließ 1184 einen sehr allgemein gehaltenen Katalog von Verurteilungskriterien, aber erst Papst Gregor IX. setzte 1233 die Inquisition als kirchenrechtliche Instanz ein.¹¹⁵

Bis auf die Katharer war den größeren Ketzerbewegungen das biblische Armutsideal gemein,¹¹⁶ eine Forderung, auf die sich leicht verschiedene Formen der Amtskirchen- und Klerikerkritik zusammenfassen ließen.¹¹⁷

3.2.1 Innerkirchliche Armutsbewegungen.

Die katholische Kirche kannte schon lange vor den Armutsbewegungen des Mittelalters die sog. Evangelischen Räte *Armut*, *Ehelosigkeit* und *Gehorsam* als

¹¹⁴Werner S. 25.

¹¹⁵Ebenda S. 355ff.

¹¹⁶Ebenda S. 22.

¹¹⁷Thum S. 190ff.

Elemente der Christusnachfolge. Im Stil etwa der Benediktinerregel verstand sie darunter Menschen, die als Einzelperson auf jeden Besitz verzichteten, als Ordensgemeinschaft jedoch durchaus nicht arm sein mußten oder wollten.¹¹⁸ „Das Paradoxon bestand im ökonomischen Reichtum und der adligen Zusammensetzung der Konvente auf der einen und dem Armutsverständnis auf der anderen Seite.“¹¹⁹ Nun aber entwickelt sich mit den Bettelorden und den teils inner-, teils außerhalb der Kirche angesiedelten Armutsbewegungen ein völlig neues, radikaleres Verständnis der Nachfolge Christi in Armut, die kirchlichen Selbstverständlichkeiten werden nicht zuletzt von Laien in Frage gestellt.¹²⁰

Das Christusbild der Zeit wandelt sich vom in der Höhe thronenden Weltenherrscher hin zum leidenden, armen Gottesknecht. Dieser Prozess wurde auch begünstigt durch die Kreuzzüge: Erstmals kommen deutsche Laien in direkten Kontakt mit den Lebensumständen Christi. Die Betrachtung des Menschseins Christi führt zu einer positiveren Bewertung des geschöpflichen Seins.¹²¹ Dadurch gewinnt der einzelne Mensch zunehmend an Bedeutung, was deutlich wird an autobiographischen Zügen in Konfessionen (auch bei der *Rede* gut zu beobachten, siehe hierzu besonders Abschnitt 5.6) und Briefen sowie einer großen Zahl von Biographien. Die Marien- und Heiligenverehrung blüht auf, die Kunst stellt statt des Triumphkreuzes nun den leidenden Gottesknecht dar. „Gott wird menschlicher. [...] Der Schöpfer wurde Geschöpf.“¹²²

Pastorale Texte normieren nicht mehr nur den Lebensstil eines ganzen Standes, sie geben auch Richtwerte für das Leben des Einzelnen vor. „Zur Vollkommenheit genügte es nun nicht mehr, den Erfordernissen seines Standes gänzlich zu entsprechen und ein Beispiel für höchste moralische Tugenden zu sein; vielmehr galt es, den demütigen und armen Christus bis hin zu Schmähungen und Leid nachzuahmen und Taten zu vollbringen, die selbst in der christlichen

¹¹⁸Werner S. 22f.

¹¹⁹Ebenda S. 425.

¹²⁰Thum S. 198.

¹²¹Dahlgrün S. 10f.

¹²²Kandler S. 60.

Gesellschaft des Mittelalters für verrückt gehalten wurden.“¹²³

Neben „*verrückten*“ Taten wie mehrjährigen Pilgerfahrten oder dem Leben als Eremit gab es gerade für die Ritter aber noch einen weiteren Weg, die oben bereits erwähnten Kreuzzüge:

Der Kreuzzug verband die Pilgermystik mit der Kreuzesverehrung und charakterisiert damit die Geburt einer neuen religiösen Sensibilität innerhalb des westlichen Christentums. Als solche kann man die Buß-Spiritualität verstehen. Die Gläubigen rissen sich aus ihrer gewohnten Umgebung und Praxis und hielten unverbrüchlich an den ihnen von der Kirche angebotenen Heilszusagen fest, wonach der Kreuzzug eine Zeit der Gnade und eine Gelegenheit war, die Folgen der Sünde mit Hilfe des vollkommenen Ablasses zu beseitigen, der den Jerusalempilgern zuteil wurde. Hier begann eine „Religion der Fleischwerdung“, ausgerichtet auf die Nachahmung des Erlösers und bald auch des blutigen Opfers vom Kalvarienberg. Grundlegend dafür war die Gewißheit, daß man sein Heil nur erlangen konnte, wenn man Christus folgte und in seine Fußspuren trat.¹²⁴

Es genügte nun nichtmehr, den *himmlischen König* zu ehren; dem menschgewordenen Gott sollte nachgefolgt werden. Der Ruf nach weltabgeschiedener Kontemplation wurde verdrängt durch das Bedürfnis, im Leben außerhalb der Klöster wahrhaft Christ sein zu können. „Wegbereitend für die Neuentdeckung des Individuums sind sowohl die Gedanken des Bernhard von Clairvaux über die unio mystica der einzelnen Seele mit Gott als auch auf weltlichem Gebiet die Hinwendung der Minnesänger zum einzelnen Gegenüber.“¹²⁵

Jacques Le Goff gibt einen Eindruck von der Größe des Zivilisationsschubes, den der Laienstand in dieser Zeit erfuhr, wenn er den Zustand in den davorliegenden Jahrhunderten folgendermaßen beschreibt:

Ein alles in allem tolerantes Christentum, das vom Klerus und zumal von den Mönchen — der „Elite der Heiligen“, denen allein der völlige Gehorsam gegenüber der Religion und ihren Werten auferlegt war — verlangte,

¹²³Vauchez S. 72.

¹²⁴Ebenda S. 40.

¹²⁵Dahlgrün S. 12.

für alle anderen Buße zu tun; das oberflächliche Christentum jener anderen akzeptierte der Klerus, vorausgesetzt, sie achteten die Kirche [...]: ein Christentum, das trotz einer inneren Suche nach Gott den Laien nur sehr beschränkt die Bändigung ihrer wilden Natur abverlangte. Denn die Laien waren Gewalttätige und Ungebildete, das waren Krieger voller Hoffart, die Mord und Totschlag, Raub und Verschleppung betrieben [...]. Die Laien, das war die Welt der wilden Gewalt. Über diese Gewalt versuchte die Kirche, unterstützt von Herrschern und Königen, das Gesetz, das äußerliche Gesetz zu stellen. Man wandte auf Sünden einen festgesetzten Katalog von Bußübungen an [...]. Man besserte nicht sein Wesen, man sühnte für einen Fehler.¹²⁶

Nun im zwölften Jahrhundert ändert sich diese Moralauffassung grundlegend, alle wichtigen theologischen Schulen lehren nun, daß sich die Schwere einer Schuld nach der Absicht des Sünders richte, „es bedarf also der Untersuchung, ob diese Absicht gut oder schlecht war.“¹²⁷ Folgerichtig wird die gemeinsame öffentliche Beichte schrittweise von der individuellen Ohrenbeichte abgelöst, bis das 4. Laterankonzil (1215) diese Form dann für alle Gläubigen zwingend vorschreiben konnte.¹²⁸ Neben den hieraus resultierenden neuen Anforderungen an die Priester und dem Aufblühen entsprechender Handbuchliteratur wird vor allem eine völlig neue Forderung an die Laien selbst gerichtet, „die bahnbrechende Forderung der Selbstbeobachtung tritt in die Welt und wird nach und nach Geistesgewohnheiten und Verhaltensweisen verändern.“¹²⁹ Wir werden besonders bei der Analyse der *Ratschläge des Heiligen Geistes* diesen Punkt eingehender untersuchen.

Als neues Element der Kirche entstehen ferner Reform- und Bettelorden mit dem Ziel der Christusnachfolge, die mit der Tradition des außerhalb der Städte gelegenen, autarken und abgeschlossenen Klosters brechen und in den Städten als Prediger und Seelsorger nach dem Bild der Apostel (*vita apostolica*) leben. „Die Initiative zur Entdeckung des hochmittelalterlichen christlichen Armutsideals ging von den Städten aus und griff von hier aus auf das Land

¹²⁶Le Goff S. 68.

¹²⁷Ebenda S. 9.

¹²⁸Ebenda S. 9f.

¹²⁹Ebenda S. 10.

über.¹³⁰ Soziale Kritik, sowohl innerkirchlich als auch politisch, wird als Element der christlichen Religion stärker betont. Begriff man bisher das Christentum als *Kirchenlehre*, so entwickelt sich dieses Bild nun zu dem einer religiösen *Lebensform*. (Dieser Prozess fand in der Zweiteilung der *Rede von dem Glauben* einen sehr anschaulichen Niederschlag: Etwa die Hälfte der Dichtung wendet sich der Autor mehr oder minder dogmatischen Aussagen zu, um sodann das Gerüst des Credo weitgehend verlassend über das rechte Leben eines Christen zu sprechen.) Der Heilige *Franziskus von Assisi* ist ein herausragendes, aber dennoch typisches Beispiel für eine solche radikale Wendung eines Städtlers hin zur gelebten Armut.¹³¹

Für Franz von Assisi befreite [...] Armut das Herz des Menschen von Begierde und Haß und machte es willig für den Gottesdienst. Nur die Vermählung mit der „Frau Armut“ garantiere Glückseligkeit und vermenschliche Gott, ziehe ihn auf die irdische Ebene herab, verleihe ihm ein menschliches Angesicht. Franz nahm jubelnd die Selbsterschließung Gottes in seinem Sohn als Wunder glaubend an. Er machte aus Armut eine Art Heilsnotwendigkeit und ein Mittel zur Erreichung himmlischen Friedens.¹³²

Gegen Ende des 12. Jahrhunderts fanden Laien einen weiteren Weg zu einem religiöseren Leben: „In der Welt zu bleiben, ohne deswegen ein weltliches Leben zu führen: Das war im Mittelalter das Ziel von Einzelpersonen und Gruppen, die sich dem Büsserideal anschlossen und sich um eine entsprechende Lebensweise bemühten.“¹³³ Sie hielten an ihrer bisherigen Lebensform, ihrem Beruf und Stand, fest und versuchten, darin authentisches Christentum zu leben. Zu den ersten derartigen Bewegungen gehörten die sogenannten *Beginen*, Frauen, die teils alleine, teils in Gruppen „handwerkliche Arbeit und Krankenpflege mit einem von intensivem Gebet erfüllten Leben“¹³⁴ verbanden, ohne sich jedoch durch ein Gelübde an diese Lebensform oder eine bestimmte Gemeinschaft zu binden. Eine andere, aus der Lombardei stammende Gruppe mit

¹³⁰Werner S. 427.

¹³¹Vauchez S. 24.

¹³²Werner S. 23.

¹³³Vauchez S. 125.

¹³⁴Ebenda.

ähnlichen Grundsätzen waren die *Humiliaten*.¹³⁵

Für die Christen der damaligen Zeit bedeutete „Buße tun“ nicht nur, seine Sünden zu bereuen und wenigstens einmal im Jahr das Beichtsakrament zu empfangen [...]. „Buße tun“ hieß vielmehr, Christi Wort: „Kehrt um [...], denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4,17) ernst zu nehmen. [...] Buße ist hier ein Zustand, ein Lebensstil: eine demütige und reuevolle Haltung, die der sündige Mensch nur erreicht, wenn er sich durch die Liebe wieder zu Gott wendet.¹³⁶

Wir werden gegen Ende der Arbeit noch untersuchen, wie Hartmann versucht, seinen Hörern und Lesern diese neue Lebensauffassung in den „Ratschlägen des Heiligen Geistes“ nahezubringen.

Aber auch die Bettelorden, zuvorderst die Franziskaner, waren gerade in den Städten vertreten, da sie ja „in bewußtem Gegensatz zur Bindung der älteren Mönchsorden an die alte feudale Agrargesellschaft“¹³⁷ allein von ihrer Handarbeit und den Gaben ihrer Mitmenschen lebten, ohne verlässliches festes Einkommen. Nach Jørgen Nybo Rasmussen war ein solches besitzloses Leben nur in Städten dauerhaft durchführbar, da nur hier der Produktionsüberschuß ausreichte, den bettelnden Mönchen ihr Auskommen zu sichern.¹³⁸ Hier in den Städten waren denn auch die Bettelorden tatkräftig in verschiedenen Formen der Seelsorge außerhalb des üblichen Pfarreiwesens tätig,¹³⁹ meist sehr zum Leidwesen des vorhandenen Pfarrklerus, „Bettelorden waren der Ruin des weltlichen

¹³⁵Ebenda S. 126f.

¹³⁶Ebenda S. 129.

¹³⁷Rasmussen, Jørgen Nybo: Die Bedeutung der nordischen Franziskaner für die Städte im Mittelalter. In: Berg, Dieter (Hrsg.): Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. — Werl: Dietrich Coelde 1992. (= Saxonica Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz. Herausgegeben im Auftrag der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz von Dieter Berg. Band 1.) S. 8.

¹³⁸Ebenda S. 8f.

¹³⁹Nickel, Ralf: „Vere Germanum vivendi et conversandi modum“. Zur Reflexion der Münsterer Minoritenchronistik des 18. Jahrhunderts auf Kooperation und Konflikt zwischen Konvent und Stadt in früheren Jahrhunderten. In: Berg, Dieter (Hrsg.): Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. — Werl: Dietrich Coelde 1992. (= Saxonica Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz. Herausgegeben im Auftrag der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz von Dieter Berg. Band 1.) S. 106 und S. 128 sowie Ulpts, Ingo: Zur Rolle der Mendikanten in städtischen Konflikten des Mittelalters. Ausgewählte Beispiele aus Bremen, Hamburg und Lübeck. Im gleichen Sammelband, S. 131ff.

Klerus, da sie dessen Pfarrkinder ‚stahlen‘.¹⁴⁰ Bernd Thum spricht zusammenfassend von einem „Zeitalter der Prediger, der Agitatoren“.¹⁴¹ Hatte Franziskus selbst noch die alten Predigtregeln gering geachtet und seine Predigt „nicht den Regeln eines *sermo*, sondern vielmehr einer Rede, gehalten vor der Ratsversammlung oder vor den Kunden auf dem Markt“¹⁴² entsprochen, so wandte sich doch schon die erste Generation seiner Ordensbrüder nach seinem Tode den klassischen Predigtregeln zu und studierte Rhetorik.¹⁴³

Dies wiederum kam der Amtskirche gerade recht, da die Städte sich in besonderer Weise zu Brutstätten kleruskritischer und häretischer Bewegungen entwickelten: Hier gab es lesekundige Nichtkleriker, hierher kamen mit den Fernhändlern Berichte von anderen Ländern, in denen das römische Christentum garnicht oder nur gering vertreten war. Diese Atmosphäre des Aufbruchs (auch die Städte selbst waren ja in ihren politischen Strukturen Neuerungen), der Bewegung und der Aufgeschlossenheit gegenüber dem Fremden wird von der Forschung zunehmend als wichtigere Ursache für das Anwachsen der Häresien gewertet als die Unzufriedenheit mit dem Lebenswandel des Klerus, die in früheren Publikationen vor allem im Blickpunkt der Erklärungsversuche stand, obwohl natürlich auch sie nicht zu vernachlässigen ist.¹⁴⁴

Einerseits fand die Kirche im Stadtleben „mehr, was sich mit dem Wesen der christlichen Religion und ihrem Ethos vertrug, als unter dem Feudaladel, zwischen dem und der Kirche trotz aller Überbrückungsversuche (Kreuzzüge, Dienst innerhalb der kirchlichen Hierarchie, Einführung besonderer Formen des Marienkultes, um die Geschlechtsmoral der Adelsklasse zu bessern) eine dauernde Spannung verblieben war.“¹⁴⁵ Andererseits war die Pastoraltheologie auf

¹⁴⁰Mundy, John H.: Kirche und religiöses Leben. (Ins Deutsche übertragen von Hans Joachim Metzger.) In: Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. S. 52.

¹⁴¹Thum S. 203.

¹⁴²Schmidt S. 306.

¹⁴³Ebenda S. 308f.

¹⁴⁴Vgl. hierzu Fichtenau S. 109ff.

¹⁴⁵Kantzenbach S. 35.

Städter nicht vorbereitet, die Kirche „sah sich [...] im Aufbau eines religiösen Instrumentariums für die Stadtbürger [...] lange überfordert.“¹⁴⁶

3.3 Die Entwicklung der Städte.

Nach dem Ende des römischen Imperiums folgte der langsame, aber unaufhalt-same Abstieg der vormals bedeutenden Städte. Zwar gab es etwa im 9. Jahr-hundert natürlich auch Menschen, die in größerer Zahl beieinander wohnten, aber zu dieser Zeit blühte der Handel nicht, „man produzierte und konsumierte im wesentlichen unmittelbar auf dem gleichen Platz“.¹⁴⁷ Vor allem aber hatten diese Ansiedlungen keine speziellen Institutionen und Sonderrechte, die sie vom umliegenden Land geschieden hätten. „Es waren nebeneinander gesetzte Stücke, Gruppen, die sehr oft verschiedenen Rittern und damit zu verschiedenen Guts-herrschaften gehörten, teils zu weltlichen, teils zu geistlichen, und von denen jede ihr wirtschaftliches Eigenleben führte.“¹⁴⁸ Die Städte des Hochmittelalters entstanden erst in den folgenden Jahrhunderten; „der Zeitraum des 10., 11. und frühen 12. Jahrhunderts, begrenzt von den Stichjahren 919 und 1120, umfaßt im eigentlichen Sinne die Entstehung der mittelalterlichen europäischen Stadt; an seinem Ende war in den führenden Landschaften der Begriff der von Gewerbe und Handel lebenden und sich unter königlicher oder vom König abgeleiteter Herrschaft selbst regierenden Stadt voll ausgebildet.“¹⁴⁹

Dem deutschen Königtum waren Bischöfe und Äbte willkommene Lehns-nehmer, „weil sie auf Grund ihrer kirchlichen Erziehung mit den im Kirchen-recht beschlossenen Staatsvorstellungen antiker Herkunft vertraut waren, weil sie keine Dynastien bilden konnten und weil sie des Königsschutzes bedurften,

¹⁴⁶Werner S. 425.

¹⁴⁷Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. — Basel: Verlag Haus zum Falken 1939. Künftig Elias, hier S. 58.

¹⁴⁸Ebenda S. 58.

¹⁴⁹Pitz, Ernst: Europäisches Städtewesen und Bürgertum. Von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter. — Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1991. Künftig Pitz, hier S. 151., vgl. auch Thum S. 10f.

um das Kirchengut gegen die im Eigenkirchen- und Vogteirecht begründeten Herrschaftsansprüche der weltlichen Großen zu verteidigen.“¹⁵⁰ Daher waren die Herrscher gern bereit, den Bischöfen bei ihrem Bestreben zu helfen, die Bischofsstädte dem Einflußbereich des Adels zu entziehen, zumal diese Städte meist an strategisch günstiger Stelle lagen und über gut ausgebaute und wehrhafte Burgen verfügten.¹⁵¹ Diese Vorgänge bewirkten zweierlei: Zunächst einmal verschob sich das bischöfliche Aufgabenfeld und Selbstverständnis immer mehr von der Apostelnachfolge zur Fürstenwürde und den damit verbundenen Verpflichtungen. „Es ist wohl kein Zufall der Überlieferung, wenn beispielsweise in Köln während des 12. und 13. Jahrhunderts nur eine einzige erzbischöfliche Predigt bezeugt ist.“¹⁵²

Auf der anderen Seite erzeugte dieses lange währende Kräftespiel komplexe Abhängigkeiten und wechselnde Besitz- und Rechtsverhältnisse, die letztlich dem Drang der Städte nach eigenständiger Selbstverwaltung zugute kamen,¹⁵³ so daß Norbert Elias den Machtkämpfen „zwischen dem Adel, der Kirche und den Fürsten“¹⁵⁴ als weiteren Kontrahenten seit dem 12. und 13. Jahrhundert „die privilegierten Stadtbewohner, das ‚Bürgertum‘“¹⁵⁵ zuordnet und Ernst Werner und Martin Erbstösser schreiben:

Im Mittelalter erstand seit ca. 1000 die *Stadt* der „freien“ Bürger wieder. Mit ihr trat der Feudalismus in seine bis etwa 1300 reichende Blütezeit ein [...]. Die Städte bildeten das dynamischste Fortschrittspotential im Feudalismus. In den „Verschwörungen“ (*conjuraciones*) konstituierten sich die städtischen Gemeinden unter Führung von kleinen Adligen und Kaufleuten zu politischen Verbänden, die ihre Forderungen — Selbstverwaltung, Marktrecht, Militärhoheit, persönliche Freiheit — mit Gewalt oder durch Verhandlungen [...] durchsetzten.¹⁵⁶

¹⁵⁰Pitz S. 279.

¹⁵¹Ebenda S. 279ff.

¹⁵²Borgolte, Michael: Die mittelalterliche Kirche. — München: R. Oldenbourg 1992. (= Band 17 der Enzyklopädie deutscher Geschichte, hrsg. von Lothar Gall.) Künftig Borgolte, hier S. 46.

¹⁵³Thum S. 12ff. und Schwenk S. 240.

¹⁵⁴Elias S. 1.

¹⁵⁵Ebenda.

¹⁵⁶Werner S. 18f.

Im Gegensatz zu Oberitalien und Südfrankreich lebten die Ritter in Deutschland überwiegend auf ihren Landgütern und errichteten dort Herrenburgen. Das südländische Modell des Ritters, der außer an seinen Ländereien noch an Handel und Märkten verdiente, der für Kaufleute und Seefahrer als Geldgeber fungierte, war hier nicht üblich;¹⁵⁷ bekannt dürfte es durch die fahrenden Händler aber sicherlich gewesen sein. Die Bezeichnung *Bürger (burgensis)* rührt aus diesem Abstand der Händler und Handwerker von ritterlichen *Herren*; das Wort kam zum Ende des 10. Jahrhunderts in Frankreich auf und ist in Deutschland erstmals 1099 in Mainz und 1120 in Freiburg im Breisgau in lateinischen Verwaltungsurkunden bezeugt.¹⁵⁸ Bernd Thum führt aus:

Die hochmittelalterliche Stadt [...] war ein brodelnder Kessel, in dem die alten sozialen Gefüge zerkochten. Ihre Bewohner waren gezwungen, sich miteinander zu befassen. Politisches Handeln verdichtete sich, wo die verschiedensten Gruppen auf engem Raum zusammenlebten: der weltliche oder geistliche Stadtherr und/oder sein Stellvertreter, der Vogt; Stiftsherren und Mönche; Ministerialen weltlicher und geistlicher Herren; Bürger (*burgenses, burgaere*) mit verschiedener Funktion und „Ehre“: Fernhändler, Krämer, Handwerker; schließlich einfache Hörige des Stadtherrn oder der auf dem Stadtgebiet angelegten „Höfe“ auswärtiger Klöster und Herrschaften. Nur mühsam formte sich [...] aus einigen dieser Gruppen seit dem Ende des 11. Jahrhunderts allmählich die städtische Genossenschaft, die Kommune (*gemeine*). Als Zeichen ihrer rechtlich-politischen Handlungsfähigkeit führte sie ihr eigenes Siegel.¹⁵⁹

Neben den Städten bilden sich im Mittelalter ferner die Höfe der großen Feudalherren als Siedlungsschwerpunkte heraus. „Beide Institutionen stehen ihrer Soziogenese nach in engster Verbindung, so mißtrauisch und so feindlich sich auch oft die Menschen beider zueinander verhalten.“¹⁶⁰ Auch die Anziehungskraft der großen Höfe besteht im wesentlichen in ihrer „direkten oder indirekten Verflechtung in das Handelnetz, sei es in Naturalien, sei es in geprägtem oder ungeprägtem Edelmetall, ein Reichtum, der dem Gros der kleineren Grundherren fehlt.“¹⁶¹ Ernst Pitz zieht einen direkten Vergleich zwischen dem bäuerlichen

¹⁵⁷Pitz S. 289.

¹⁵⁸Ebenda S. 289f.

¹⁵⁹Thum S. 14.

¹⁶⁰Elias S. 99.

¹⁶¹Ebenda S. 90.

Leben auf dem Land und dem in der Stadt und streicht besonders die deutlich größere politische Freiheit heraus:

Bauern leben notwendigerweise in kleinen Siedlungen, die die Weite der von ihnen bebauten oder genutzten Fluren und Gehölze von einander trennt; sie haben es daher schwerer, sich gegen einen Gewaltherrscher zu gemeinsamer Verteidigung ihrer Güter und Rechte zusammenzuschließen, als die Stadtbewohner, die zudem ihre dicht zusammengedrängten Wohnungen leicht mit Wall und Graben gegen äußere Gewalt zu schützen vermögen. Bauern haben es auch schwerer, ihre Arbeitskraft zu verwenden, denn auf dem Dorfe ist die Berufsteilung gering, und es fehlt jener Markt, der in den Städten die Verwertung der Überschußprodukte ermöglicht.¹⁶²

Auch Neuigkeiten jeder Art gelangten sehr verspätet oder überhaupt nicht bis zu den Bauern, die fernab der großen Handelsplätze lebten. „Der Bauer, der gedankenverloren seinem Pflug folgt, mit dem Treibstachel in der Hand, war von der Geschichte und jeglichen Veränderungen ausgeschlossen“.¹⁶³ Da verwundert es nicht, daß die inner- und außerkirchlichen Laienbewegungen fast immer ihre Ursprünge in den Städten hatten, wie wir schon im letzten Abschnitt sahen. Doch gerade in den Städten lebten bekanntlich sehr verschiedene Stände beieinander, so daß man es sich zu leicht machen würde, spräche man von den Bürgern wie von einer großen homogenen Gruppe etwa gleichen Vermögens und gleicher Bildung.

Die zu Geschlechtern verbundenen Grundbesitzer bildeten die natürliche Führungsgruppe in der Stadt, weil ihr Einkommen an Grundrenten und Kommanditgewinnen sie vom Zwang zu regelmäßiger Arbeit befreite; sie waren vom Hause abkömmlich und frei, um politische und militärische Aufgaben zu übernehmen. Daher stellten sie die (freien und unfreien) Helfer, deren der Stadtherr in Verwaltung und Gericht bedurfte, sie dienten ihm als Richter, Vögte, Schöffen, Zöllner, Münzmeister und Bewaffnete und strebten dem entsprechend eine ritterliche Lebensführung an.¹⁶⁴

Auf diese Gruppe von Stadtbewohnern werden wir bei der Frage nach

¹⁶²Pitz S. 1f.

¹⁶³Vauchez S. 19f.

¹⁶⁴Pitz S. 326f.

Hartmanns Publikum zurückkommen.¹⁶⁵ „Mit dem Phänomen ‚mittelalterliche Stadt‘ sind zivilisatorische Leistungen und Werte verbunden, so die Erfindung des Buchdrucks und die Einrichtung der Universität, die Hochschätzung von Arbeit, Leistung, Risiko und Wagemut, das genossenschaftliche Element im Zusammenleben der Menschen, Kommunalpolitik, kommunale Selbstverwaltung und Umweltschutz, städtischer Frieden und persönliche Freiheit des Stadtbürgers als immer neu zu erringende Grundwerte.“¹⁶⁶

Der städtische Klerus war sehr verschieden zusammengesetzt. Einerseits gab es ein breites Spektrum an Lebensformen zwischen Weltklerus und Mönch, andererseits finden sich auf Dom- und Stiftsherrenstellen meist Adlige, dagegen an großen Stadtpfarreien Abkömmlinge des Bürgertums und des Handwerks.¹⁶⁷ Demgegenüber war jedoch die gesellschaftliche Stellung der Landpfarrer sehr niedrig. Über ihre soziale Herkunft ist wenig bekannt, „oft haben Bürgersöhne Pfarrstellen in den ihrer Heimatstadt benachbarten Landgemeinden innegehabt.“¹⁶⁸ Auch (illegitime) Priestersöhne übernahmen nicht selten die väterliche Pfarre.

3.4 Das Bildungswesen.

Außerhalb der Städte gab es, vergrößert ausgedrückt, ernstzunehmende Bildung nur im Kloster. Wo es im höfischen Bereich etwa qualifizierte, des Lesens und Schreibens fähige Verwaltungskräfte gab, waren es entweder Kleriker oder zumindest Adlige, die eine klösterliche Ausbildung genossen hatten.¹⁶⁹ In Ermangelung der teuren Bücher und in Unkenntnis des Lesens beschränkte sich die katechetische Unterweisung im Familienkreis meist auf das Vater Unser,

¹⁶⁵Zur Vorbildfunktion der freien ritterlichen Lebensführung vgl. etwa Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes.— Basel: Verlag Haus zum Falken 1939. S. 283.

¹⁶⁶Engel S. 12.

¹⁶⁷Borgolte S. 56f.

¹⁶⁸Ebenda S. 55.

¹⁶⁹Schwenk S. 235.

das Ave Maria und evtl. noch das Credo; „im herrschaftlichen oder städtischen Milieu wurde das Kind von einem Geistlichen in die Lektüre der Psalmen eingeführt“.¹⁷⁰

In den Städten entstand „durch die beruflichen Bedürfnisse von Handel und Gewerbe veranlaßt, ein eigenes, vom städtischen Bürgertum getragenes Bildungswesen.“¹⁷¹ Ferner trat kirchlicherseits neben das bisherige Klosterschulwesen das der Dom- und Stiftsschulen. Die Klöster waren bezüglich des Fächerkanons und der Lehrinhalte im Zwiespalt; jede Ordensreform versuchte aufs neue, alles für das Verständnis der Heiligen Schrift nicht unbedingt Notwendige aus Forschung und Lehre zu entfernen, da die Beschäftigung damit die Kontemplation der Mönche mehr störe als sie ihr nütze. So traten die Klosterschulen als die „tradierten Formen benediktinischer Bildungstradition“¹⁷² mehr und mehr zurück und bildeten insbesondere nur noch sehr selten Laien aus. Die städtischen Regularkanoniker konnten hingegen stärker als die in Klöstern lebenden Mönche und Nonnen „durch die individuellere Gestaltung des gemeinsamen Lebens [...] an den kulturellen und bildungsbezogenen Zeittendenzen partizipieren.“¹⁷³ 1079 befahl Papst Gregor VII., an den Kathedralen „Schulen für den Unterricht in den elementaren Wissenschaften“¹⁷⁴ einzurichten, und hundert Jahre später „verfügte das dritte Laterankonzil, den an den Dom- und Kathedralschulen Lehrenden ein Benefizium auszusetzen.“¹⁷⁵ Ein nicht unwesentlicher Ansporn für die Kirche, den Bildungsstand bei Klerus und Volk zu erhöhen, war die z. B. von Bernhard von Clairvaux vertretene Ansicht, hinreichend Gebildete seien gegenüber Häresien weniger anfällig — eine Auffassung, die sich später auch der Dominikanerorden zu eigen machte.¹⁷⁶

¹⁷⁰Vauchez S. 81.

¹⁷¹Schwenk S. 236.

¹⁷²Kintzinger S. 74.

¹⁷³Ebenda S. 78.

¹⁷⁴Ebenda S. 81.

¹⁷⁵Ebenda S. 81.

¹⁷⁶Fichtenau S. 187.

4. Die Hörer und Leser Hartmanns.

Eingangs versuchten wir, den Autor hinsichtlich seines Standes und vor allem seiner Kenntnisse und Bildung näher zu charakterisieren und die gesellschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen der Dichtung abzustecken. Bevor wir nun die von Hartmann vorgetragenen Lehren näher analysieren können, werden wir versuchen, das von ihm angesprochene Publikum näher zu charakterisieren. Dieser Punkt wurde in den bisherigen Analysen und Interpretationen der *Rede* leider fast immer vollständig vernachlässigt; es wurde, wo die Adressaten benannt wurden, meist ohne Beweis oder nähere Charakterisierung von „adligritterliche[m] Publikum“¹⁷⁷ gesprochen. Ich werde in diesem Kapitel zu zeigen versuchen, daß der Text selbst, gründlich untersucht, ein anderes lehrt.

Hartmann gibt an keiner Stelle der Dichtung explizit Rechenschaft über die Zusammensetzung seiner Publikums, er beginnt das Werk nur „mit dem verallgemeinernden, alle betreffenden ‚swer‘“.¹⁷⁸ Wir können lediglich aus den von ihm vorausgesetzten Kenntnissen sowie aus den von ihm gewählten Beispielen aus der Erfahrungswelt der Hörer und Leser auf das von ihm vorrangig erwartete Publikum zu schließen versuchen. Beeinträchtigt wird mindestens die zweite Quelle durch die Tatsache, daß Hartmann sich nur jener Alltagserfahrungen bedienen konnte, die ihm selbst vertraut waren. Welchen Anklang seine Dichtung bei der tatsächlichen Hörschaft fand, wissen wir ebensowenig wie wir die Einschätzung des Lebensumfeldes der Hörer durch Hartmann verifizieren können. Andererseits spielte die Religion in fast jedem Bereich mittelalterlichen Lebens eine große Rolle (vgl. S. 19), so daß dem Dichter vielerlei Anknüpfungspunkte für seinen Text zur Verfügung standen.

¹⁷⁷Rupp S. 224.

¹⁷⁸Ebenda S. 140.

4.1 Die Heiligenlegenden.

Hartmann wählt die Heiligen für seine Exempla mit großem Vorbedacht: Obwohl die räumlich streng begrenzte Verehrung von Lokalheiligen gerade zu seiner Zeit in voller Blüte stand (vgl. S. 27) und sich oft am Rande der Rechtgläubigkeit bewegte¹⁷⁹ (weswegen Innozenz III. den Prozeß der Heiligsprechung kanonisch festlegte), entschied sich Hartmann für Heilige, die im ganzen christlichen Europa bekannt waren. Der Schächer und Maria Magdalena sind Personen des Neuen Testaments, Theophilus stammt nach der Legende aus Kleinasien und lebte um 540,¹⁸⁰ Petrus Thelonarius lebte in Afrika, Afra wird als Tochter des Königs von Zypern um das Jahr 300 von der Überlieferung verortet,¹⁸¹ und die „ägyptische“ Maria datiert die Legende ins 4. Jahrhundert.¹⁸² Ich meine daraus folgern zu dürfen, daß der Dichter bei der Abfassung auf eine größere, überregionale Verbreitung seines Werkes hoffte und das Werk *nicht* für eine konkrete Zielgruppe (etwa einen bestimmten Hof, eine Stadt oder ein Bistum) verfasste

¹⁷⁹Vgl. z. B. Werner S. 12f.: „Heiligen- und Wundersucht war unstillbar. Befand sich kein approbierter Heiliger in der Nähe, dann schuf sich das Volk einen. Abt Guibert von Nogent (1104–1124) überliefert dafür eine typische Episode: ‚Ich sah mit eigenen Augen, und ich bedaure, es sagen zu müssen, wie ein junger Mann von niedriger Geburt, wie es heißt Knappe eines Ritters oder eines anderen, am Karfreitag in einem Dorfe nahe Beauvais‘ (Stadt an der Oise, Nebenfluß der Seine) starb. ... Wegen der Heiligkeit des Tages, an dem er verschied, begannen ihn die Bauern unverdienterweise als Heiligen zu verehren. Als die Landleute, die immer auf Neuigkeiten erpicht sind, das Ereignis feierten, da brachte man sogleich Opfergaben und Kerzen aus der ganzen Umgebung zu seiner Ruhestätte. Als nächstes erreichte man ein Grabmal, und bald bedeckte sich der Platz mit Behausungen, zu denen Pilgerscharen bis aus der fernen Bretagne herbeiströmten, wenn auch nur Bauern, keine Edelleute. [...] Der gar weise Abt und seine Mönche beobachteten die Vorgänge sorgsam, wurden bald durch die nicht abreißende Spendenfreudigkeit überzeugt und bestätigten Wunder, die in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hatten ...“.

¹⁸⁰Auer OFM Cap, Wilhelm: Goldene Legende. Leben der lieben Heiligen Gottes auf alle Tage des Jahres. Nach P. Matthäus Vogel S. J., mit Approbation des Hochwürdigsten Bischöflichen Ordinariates Augsburg und mit Erlaubnis der Obern. — Köln: Wulfers 1904. Künftig Auer, hier S. 115 sowie Leyen S. 111: „Von den sagen des ma., die von bündnissen der menschen mit dem teufel berichten, hat der Theophilus die grösste verbreitung erreicht, er hat seinen weg durch ganz Europa gemacht.“

In England führte Aelfric die legende ein, in Island wird sie seit dem 13. jh. erzählt [...]. In Frankreich verhalfen ihr Gautier de Coinsi und Rutebeuf zum ruhme. Auf den fenstern verschiedener französischer kirchen ist die scene der verschreibung an den teufel gemalt.“

¹⁸¹Keller, Hiltgart L.: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. — Stuttgart: Reclam ⁸1996. Künftig Keller, hier S. 28.

¹⁸²Wimmer, Otto und Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen. Bearbeitet und ergänzt von Josef Gelmi. — Innsbruck und Wien: Tyrolia ⁶1988. S. 547.

— die äußerst spärliche Überlieferung durch eine einzige unvollständige Handschrift läßt vermuten, daß er dieses Ziel verfehlte. Da es der Forschung zudem nicht gelang, den Autor zweifelsfrei geographisch zu verorten,¹⁸³ wird man von einer näheren räumlichen Festlegung des realen oder erwarteten Rezipientenkreises absehen müssen. Was bleibt, ist der Versuch einer gesellschaftlichen und intellektuellen Einordnung. Eine nähere Betrachtung der in die *Rede* eingeflochtenen sechs Heiligenlegenden erweist sich auch für diese Fragestellung als äußerst fruchtbar.

Richtet man seine Aufmerksamkeit auf das Faktum der Heiligsprechung von Laien, so stellt man fest, daß es im Mittelalter Perioden gab, in denen der Glanz heiliggesprochener Laien strahlte, und wieder andere, in denen die einfachen Gläubigen von heiliggesprochenen Bischöfen oder Mönchen in den Schatten gestellt wurden. Diese Schwankungen entsprechen jenen, die zwischen dem 9. und 14. Jahrhundert die Beziehungen zwischen Klerikern und Laien inmitten von Kirche und Gesellschaft charakterisierten. Je nach Epoche wurde der Akzent mal mehr darauf gelegt, daß sich beide, Kleriker und Laien, gegenseitig ergänzen und die Rolle der in der Welt lebenden Laien nicht zu ersetzen ist, oder aber es wurde ihre Verschiedenheit in den Vordergrund gestellt.¹⁸⁴

Kirchlicherseits besteht der pastorale Nutzen des Heiligenwesens und -kultes seit je her primär in der Schaffung vorbildlicher „Musterlebensläufe“. Zwar ließ sich das Entstehen der Verehrung eines Menschen als *heilig* zu keiner Zeit vollständig in geordnete Bahnen lenken, doch schuf sich die Kirche mit der kanonischen Heiligsprechung ein Mittel, nicht nur Wildwuchs zu begegnen, sondern auch gezielt „geeignete“ Heilige bekanntzumachen. Aus diesem Anliegen ergab sich die Notwendigkeit heiliger Adliger, wollte man das Modell des *rex justus*, „des frommen Herrschers, der, großzügig gegenüber den Armen, seine Untertanen in Einklang mit den Lehren der Kirche regierte“,¹⁸⁵ verbreiten und so Macht und Einfluß der Kirche erhalten und stärken. Auch entsprach es dem Gnadenverständnis der Kirche, daß von Gott sichtbar Begünstigte, Edle, am ehesten ein heiligmäßiges Leben führen konnten:

¹⁸³Vgl. etwa Reissenberger S. 16 und S. 20f., Leyen S. 29f.

¹⁸⁴Vauchez S. 60.

¹⁸⁵Ebenda S. 64.

Im 11. und 12. Jahrhundert sah man Heiligkeit noch als eine Gnade an, die eher weitergegeben als erworben wird. Und sobald über einen früheren Heiligen nichts Genaues bekannt war, schrieb ihm der mit der Abfassung der Vita betraute Hagiograph stets eine aristokratische Herkunft zu und scheute sich häufig nicht, ihn zum Sohn oder zur Tochter eines Königs aus einem fernen Land zu machen.¹⁸⁶

Hartmann zerbricht dieses Schema mit seiner Dichtung vollständig. In seinen sechs Heiligenlegenden erwähnt er nicht eine einzige adlige Abstammung. Man könnte nun einwenden, daß seine Heiligen allesamt reuige Sünder und Büßerinnen sind, was einen unheiligen Lebensabschnitt voraussetzt, der sich seinerseits mit adligem Gottesgnadentum nicht vertrüge. Jedoch berichtet etwa das Heiligenlexikon des Reclamverlages:

Afra, Hl. [...], als Tochter des Königs von Zypern genannt. Dieser wird erschlagen, seine Frau Hilaria flieht mit A. nach Rom und weiht ihre Tochter der Venus. A. träumt, sie solle Königin von Augsburg werden und bewegt die Mutter, mit ihr dorthin zu ziehen.¹⁸⁷

Maria Ägyptiaca wird von einer 1865 erschienenen Legendensammlung nicht nur als sehr vermögend geschildert,¹⁸⁸ sie bekommt sogar prominente Heilige in ihren Bekanntenkreis und lebt selbst in strenger Askese:

In den Schriften des Kirchenvaters Ephräm, der dreihundert Jahre nach der Zeit der Apostel lebte, findet sich die Lebensgeschichte des h. Abraham. Dieser war ein Freund des h. Ephräm und ein ganz außerordentlich gottseliger Mann. Nachdem Ephräm umständlich geschildert hat, welch' ein heiliges und strenges Leben der Einsiedler Abraham geführt habe, fährt er auf folgende Weise fort: „Der Selige hatte einen einzigen Bruder; der starb und ließ seine Tochter als Waise zurück. Die Verwandten führten sie zu ihrem Oheim (das Mägdlein war erst sieben Jahre alt), und dieser ließ sie in der äußern Zelle bleiben; denn er wohnte in der innern. Durch ein kleines Fenster, das zwischen beiden Zellen war, lehrte er sie den Psalmengesang und die übrige heilige Schrift: er wachte und betete mit ihr, und übte sie in der Enthaltbarkeit.“¹⁸⁹

¹⁸⁶Ebenda S. 67.

¹⁸⁷Keller S. 28.

¹⁸⁸Stolz, Alban: *Legende oder der christliche Sternhimmel*. — Freiburg: Herder ³1865. S. 176.

¹⁸⁹Ebenda S. 175.

Erst mit 20 Jahren erliegt die jugendliche Einsiedlerin den Versuchungen des Teufels. In die Nähe großer Kirchenmänner wird von einem anderen Legendenband auch Theophilus gerückt:

Theophilus war Diener und Verwalter der Kirchengüter zu Adana un Cilicien (Kleinasien). Er war so klug und treu in seinem Amte, daß man ihn nach dem Tode des Bischofs daselbst zu dessen Nachfolger erwählen wollte. Dies schlug er aus Demut aus.¹⁹⁰

„Statt dieser ganzen vorgeschichte sagt Hartmann 1928: Theophilus ver-schrieb sich dem teufel aus streben nach ruhm und reichthum! So leicht macht er sich seine sache!“¹⁹¹ Es wäre also gewiß auch für Hartmann möglich gewesen, Adel oder Klerus ins Spiel zu bringen, so daß man den Verzicht hierauf in allen sechs Legenden als klare Absicht des Dichters zu verstehen und wohl dahingehend zu deuten hat, daß sein Wunschpublikum sich vorrangig gerade nicht aus diesen beiden Bevölkerungsgruppen zusammensetzte. Dafür erfahren wir aber von Hartmann, Theophilus habe „deme tuvele ein brief gescriben“,¹⁹² eine *Urkunde* über den *Verkauf* der Seele!

Ernst Pitz legt in seinen Ausführungen über das Städtewesen dar, warum „die typische Adelsethik der ritterlichen Dichtung [in Deutschland, England und Nordfrankreich] den kaufmännischen Gelderwerb verachtete und ständisch diskriminierte“.¹⁹³ Die Tat des Theophilus wäre adligem Publikum wohl eher in Begriffen des Lehnswesens zu beschreiben gewesen als mit marktwirtschaftlichem Vokabular.

Von der Leyen bemerkt als eine wesentliche Gemeinsamkeit vieler der in die *Rede* eingebundenen kleinen Erzählungen und Exkurse, sie wollten „skizzen der bibel vollenden, ereignisse und ansichten, die dort unvermittelt nebeneinander stehen, verbinden und begründen, und so die fromme neugier und

¹⁹⁰Auer S. 115.

¹⁹¹Leyen S. 112.

¹⁹²*Rede* v. 1935.

¹⁹³Pitz S. 289.

wundersucht befriedigen.“¹⁹⁴ Dem muß auf das heftigste widersprochen werden: Gerade an den Heiligenlegenden ist deutlich zu sehen, wie knapp sich Hartmann auf das Bebildern des konkreten geistlichen Rates beschränkt und eben nicht die „fromme wundersucht“ befriedigt, sieht man von der kurzen Passage in der Theophiluslegende (vv. 1981–1985.) und der über den Jordan wandelnden Maria Ägyptiaca (vv. 2296–2299.) ab. Als Beispiel möchte ich die Legende jener Maria Ägyptiaca herausgreifen: Hartmann zeichnet sie (wie in der christlichen Legendendichtung allgemein üblich) als „Prototyp schlimmster ‚unkiusche‘“¹⁹⁵ und spart nicht an drastischen Bildern.¹⁹⁶ Dann, von einem Vers auf den anderen, „wart si ein wib also gut“,¹⁹⁷ ohne daß uns der Dichter die eigentliche Bekehrung berichtete. Dabei hätte, wie eine Heiligenlegende der Jahrhundertwende belegen mag, gerade hier der „frommen neugier und wundersucht“ genügt werden können: Maria unternahm, so berichtet die Legende, auf der Suche nach Sinnenlust eine Reise nach Jerusalem.

Am Tage der Erhöhung des heiligen Kreuzes, da alles Volk der Kirche vom heiligen Grabe zueilte, um das heilige Kreuz zu verehren, machte auch sie sich auf und ging, nicht aus Andacht, sondern aus bloßer Neugierde der Kirche zu. Was geschah? Sie kam bis an die Türe der Kirche mitten unter den anderen Menschen, wovon einige vor, andere neben, viele nach ihr gingen. Alle traten ungehindert in die Kirche hinein; sie allein wurde durch eine unsichtbare Gewalt zurückgehalten. Sie bemühte sich mit allen Kräften zum zweiten und dritten Male, hineinzudringen, wurde aber mit noch größerer Gewalt zurückgestoßen. Dieser unerwartete Vorfall erschreckte sie nicht wenig und kam ihr wunderbar vor. Sie bedachte bei sich, warum alle anderen ganz ungehindert in die Kirche hineingehen könnten, sie aber allein nicht? Und siehe! auf einmal kam ihr durch göttliche Erleuchtung der Gedanke: „*Du bist wegen deiner unzählbaren Sünden nicht wert, den heiligen Ort zu betreten, das heilige Kreuz anzuschauen und vor Gott zu erscheinen.*“¹⁹⁸

Vor dem Hintergrund einer derartigen zeitgenössischen (1904) Schilderung der Legende kann von der Leyen 1897 schwerlich in Hartmanns knappen Worten die Befriedigung „frommer neugier und wundersucht“ finden. Aber auch die

¹⁹⁴Leyen S. 100.

¹⁹⁵Rupp S. 169.

¹⁹⁶vgl. *Rede* vv. 2263–2294.

¹⁹⁷*Rede* v. 2295.

¹⁹⁸Auer S. 247f.

von ihm eigentlich angesprochenen biblischen Erzählungen bauscht Hartmann nicht über Gebühr auf — das sahen wir beim Vergleich mit der Vulgata (siehe Abschnitt 2.3).

Die klare Aufteilung der Legenden in je drei Büsser und drei Büsserinnen, von denen jeweils die bzw. der erste dem Neuen Testament entnommen ist,¹⁹⁹ kann als sicherer Hinweis dafür dienen, daß Hartmann sich nicht gezielt an Männer *oder* Frauen wandte. Zwar spricht der Dichter, wenn er in die Rolle des bekennenden Sünders schlüpft, von sich als Mann — jedenfalls lassen das die gebeichteten Taten vermuten²⁰⁰ —, und auch sein fiktives Gegenüber wird fast durchgängig als Mann gestaltet.²⁰¹ Aber wir dürfen wohl annehmen, daß zumindest die Schilderung der luxuriösen Innenausstattung („teppit unde vorhanc / vile breit unde lanc“²⁰²), des Schmuckes und der teuren Kleidung auch Damen ansprachen.

4.2 Kenntnisse der Hörer.

Zur näheren Eingrenzung der Hörerschaft empfiehlt sich nun ein Blick auf das von Hartmann bei seinen Hörern und Lesern vorausgesetzte Wissen (das von ihm *vermittelte* Wissen werden wir im folgenden Kapitel untersuchen). Die Credodeutung führt fast alle Begriffe des Glaubens von Grund auf neu ein, auf fast kein religiöses Wissen wird rekuriert. Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet lediglich die Paradiesgeschichte: Der Sündenfall wird zwar erzählt, aber nur in äußerst geraffter Form; insbesondere wird Eva überhaupt nicht genannt und Adam nur kurz als „unse vater Adam“²⁰³ eingeführt.

Wenn wir heute in der Hartmannschen Katechese wichtiges zu vermissen glauben, so ist dies im allgemeinen kein Hinweis darauf, daß der Dichter es als

¹⁹⁹Rupp S. 165.

²⁰⁰Vgl. *Rede* vv. 1779–1808.

²⁰¹Vgl. *Rede* v. 2483: „din vil scone wib“.

²⁰²*Rede* vv. 2423f.

²⁰³Ebenda v. 819.

bekannt voraussetzte; eher mag man annehmen, daß er es für weniger wichtig hielt. In diesem einen Fall allerdings setzt der Dichter ganz explizit die Kenntnis der Schöpfungsgeschichte und des Sündenfalls voraus. Dies ist ein wichtiger Hinweis auf den erwarteten Rezipientenkreis, da die meisten Zeitgenossen Hartmanns von ihrer Religion wenig mehr als das Credo selbst kannten (vgl. Abschnitt 3.4). Die untersten Bevölkerungsschichten waren hier gewiß überfordert, es wurde allerdings bereits gezeigt, daß dieser unterste Teil der Bevölkerungspyramide ohnehin für weite Teile der Dichtung kaum als primärer Adressatenkreis Hartmanns in Frage kommt.

Es bleiben als Zielpublikum also nicht völlig ungebildete Menschen, die dennoch weder höherem Adel noch Klerus angehören, zum Beispiel Stadtbürger oder Ministeriale. Dienstleute der Klöster scheinen mir ausgeschlossen, da Hartmann gleich eingangs sagt, es „singent gewisse / di pfaffen zo der misse“²⁰⁴ jeden Sonntag das Credo, denn „Pfaffe“ bezeichnet Weltgeistliche,²⁰⁵ und für Publikum aus dem klösterlichen Lebensraum hätte Hartmann dies so einschränkend gewiss nicht formuliert.

Häufig begegnen uns in der *Rede von dem Glauben* Fachbegriffe aus der Sprache des damaligen Rechtswesens.²⁰⁶ So spricht Hartmann etwa beim Sündenfall vom Zerbrechen der „emunitate“²⁰⁷, dem „gute[n] privilegium“²⁰⁸ und der „heiligen winescaf, / di inzwischen got unde den menschen was“.²⁰⁹ Leider gibt uns der Text keine Hinweise auf die Art der Gerichtsbarkeit, die Hartmann und seinen Hörern vertraut war. Wir finden hier also keine weiteren Indizien zur Eingrenzung des vom Dichter erwarteten Rezipientenkreises.

Zur näheren Eingrenzung des vom Dichter erhofften Publikums mag daher nun der Versuch dienen, höfische Normen und Wertvorstellungen im Text

²⁰⁴Ebenda vv. 15f.

²⁰⁵Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. — Stuttgart: S. Hirzel ³⁸1992. Künftig Lexer, hier S. 158.

²⁰⁶Rupp S. 152.

²⁰⁷*Rede* v. 842.

²⁰⁸Ebenda v. 844.

²⁰⁹Ebenda vv. 845f.

aufzuspüren.

4.3 Quellen und Autoritäten.

Ein höfischer Dichter beruft sich in seinen Werken, von raren Ausnahmen (Wolframs *Titurel*-Fragmente etwa) abgesehen, auf Quellen. Diese Vorlagen müssen keineswegs tatsächlich existieren oder existiert haben, wichtig war nur, deutlich zu machen, daß man nicht herumphantasierte, sondern eine wahre Geschichte wiedergab. Die eigentliche, vom Publikum goutierte Dichtkunst bestand also üblicherweise nicht im Erfinden eines spannenden oder anspruchsvollen Stoffes für eine Erzählung, sondern in der Ausgestaltung eines bereits bekannten Themas. Eine Ursache hierfür lag in der Angst der Autoren, der Lüge bezichtigt zu werden.

In theologischen Schriften war dieses Vorgehen noch deutlich ausgeprägter: Da die Heilige Schrift selbst einen weiten Interpretationsraum ließ und sich auch die verschiedensten Häretiker auf sie stützten, genügte ihre Autorität, so nötig sie natürlich für ein theologisches Werk war, alleine nicht. Es mußte vom Autor der Nachweis geführt werden, daß sich seine Gedanken bereits bei den Kirchenvätern und anderen Autoritäten vorfinden, er eigentlich garnichts Neues schreibt, sondern nur die bestehende Lehre in neuer Weise ausdeutet.

Die Auslegung der Heiligen Schrift selbst hatte ihrerseits nach strengen Regeln zu erfolgen, den Regeln vom vierfachen Schriftsinn: Jede Bibelstelle war mehr oder weniger geeignet, auf vierfache Weise interpretiert zu werden. Neben die historische Bedeutung der Schrift stellte sich die moralische, ferner ihre allegorische und ihre anagogische Auslegung. „Jerusalem war (historisch) eine Stadt, (allegorisch) die Kirche, (moralisch) die Seele, (anagogisch) der Himmel.“²¹⁰ Allmählich wies dieses festgefügte Ausdeutungsmuster jedoch Verfallserscheinungen auf, die Regelstrukturen konnten den Wildwuchs ins Beliebig

²¹⁰Fichtenau S. 193.

übersteigter Auslegungen nicht mehr aufhalten, und am Text selbst war „seit dem heiligen Hieronymus [...] wenig geschehen“,²¹¹ der Literalsinn hatte nur noch eine unbedeutende Rolle gespielt.

Dem System der Autorität kirchlicher Tradition verpflichtet, „halten sich die theologischen Erörterungen der Zeit ängstlich an Bibelsprüche und Worte der Väter.“²¹² Wollte man nicht in den Verdacht der Häresie geraten, mußte die Übereinstimmung der eigenen Lehre mit der der Kirche immer neu bewiesen werden. „Etwas beweisen hieß, es durch patristische Zitate belegen, man wollte prinzipiell hierüber nicht hinausgehen.“²¹³

Peter Abaelard (1079–1142) wird häufig als Vater der Scholastik benannt,²¹⁴ ihren Durchbruch erreichte sie jedoch erst Jahrzehnte nach der Abfassungszeit unseres Textes.²¹⁵ Erst um die Wende zum 13. Jahrhundert kam im Zuge der Rezeption griechischer Philosophen und der arabischen Wissenschaften²¹⁶ die argumentativ-logische Theologie auf, „gewohnt, am Rande der Orthodoxie mit Gedanken zu experimentieren und darum stets einem Häresieverdacht ausgesetzt.“²¹⁷

Zur Zeit Hartmanns war es für auslegende Texte „geradezu Gesetz, sich auf Autoritäten zu stützen.“²¹⁸ Man sollte also von einem höfisch-geistlichen Werk aus doppeltem Anlaß annehmen, daß es diesen Erwartungen Rechnung trägt und sich an geeigneter Stelle auf mehr oder weniger reale Autoritäten

²¹¹Ebenda S. 193.

²¹²Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. — Basel: Benno Schwabe ⁵1953. Künftig Seeberg, hier S. 50.

²¹³Ebenda S. 50.

²¹⁴Boehm, Laetitia: Das mittelalterliche Erziehungs- und Bildungswesen. In: Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. Künftig Boehm, hier S. 171.

²¹⁵Kintzinger S. 72.

²¹⁶Schmidt S. 303.

²¹⁷Fichtenau S. 12.

²¹⁸Störmer, Uta: Möglichkeiten der Gattungsabgrenzung bei auslegenden katechetischen Texten. In: Mertens, Volker und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. — Tübingen: Max Niemeyer 1992. Künftig Störmer, hier S. 334.

stützt.

Obwohl sich aber Hartmann in einigen Punkten fast wörtlich etwa der Bilder Gregors des Großen bedient (vgl. etwa Abschnitt 5.3), findet sich keinerlei Verweis auf irgendwelche Quellen in seiner Dichtung. Selbst bei den Heiligenlegenden heißt es nur lapidar „die Rede ist uns wol kunt“²¹⁹ und „die rede sagit uns alsus.“²²⁰ Im Prolog wird zwar das zugrundeliegende Nizäno-Konstantinopolitanische Credo als Teil der Meßliturgie verortet,²²¹ gewiß ein ausreichender Quellennachweis, doch für seine eigenen Ausführungen beansprucht der Erzähler dreist und direkt unmittelbare Unterstützung durch den Heiligen Geist, der ihm gebot, diesen Text zu verfassen.²²² Genauer: er benutzt die üblichen einleitenden Demutsformeln, bekennt sich unwürdig und unwissend und erbittet göttlichen Beistand für sein Werk. Während man also „di rede des geloubin [...] in den buchen vindit“,²²³ benötigt Hartmann für seine gesamten Ausführungen — von den heidnischen Philosophen über die Erlösungstheologie bis zu den Heiligenviten — keinerlei Quellen. Zumindest nennt er sie nicht beim Namen und untermauert die Wahrheit und Gültigkeit seines Werkes nicht durch Verweis auf die üblichen kirchlichen Autoritäten.

Uta Störmer bietet einen Erklärungsversuch für dieses Verhalten, wenn sie den Autor sprechen läßt „Ich rufe Euch die bekannten Wahrheiten ins Gedächtnis zurück, deren Quellen ich kenne, Euch aber erspare“.²²⁴ So versucht sie, zwischen Eigengut „des einzelnen Autors“²²⁵ und solchem „des persönlichen Vertreters der christlichen Kirche“²²⁶ zu unterscheiden; letzterer könne aus der Wahrheit der Kirche im Einzelfall auch unbelegte Aussagen treffen.

Ich halte es dennoch für legitim, daraus eine weitere Eingrenzung des von

²¹⁹ *Rede* v. 1844.

²²⁰ *Ebenda* v. 1926.

²²¹ *Ebenda* vv. 14–16.

²²² *Ebenda* vv. 25–54.

²²³ *Ebenda* vv. 58–60.

²²⁴ Störmer S. 337.

²²⁵ *Ebenda*.

²²⁶ *Ebenda*.

Hartmann angenommenen Rezipientenkreises dieser Dichtung zu erschließen: Die „intellektuelle Oberschicht“ hätte ihm diese Quellenlosigkeit gewiß verübelt. Daß er nicht für Ordensleute oder Theologen schrieb, sahen wir schon. Nun zeigt sich außerdem, daß sein Werk ungeeignet ist, von wissenschaftlich ausgebildeten Katecheten zur Unterrichtung (der Laien) *bei Hofe* eingesetzt zu werden, da es elementarsten Anforderungen des damaligen Wissenschaftsbetriebs ebenso wie höfischer Literatur nicht genügt und ihnen daher suspekt erscheinen mußte. Daher mußte sein Stil auch die gebildeteren Adligen (etwa lesekundige Hofdamen) abstoßen, ja selbst weniger gebildeten Menschen, so sie in *höfischen* Kreisen verkehrten, mußte ein solcher Text nahezu ohne Quellenverweis oder Autoritätenberufung höchst zweifelhaft erscheinen. Gerade für Menschen, die selbst theologisch weitgehend ungebildet waren, barg ein Text ohne Berufung auf die Autorität der Kirche und die Tradition der Väterchriften die Gefahr, häretische und verurteilte Lehren zu beinhalten. Zwar gibt es viele weitere deutschsprachige religiöse Dichtungen der Zeit, die ohne Quellenberufungen auskommen. Deren Aussagen sind jedoch in den allermeisten Fällen entweder direkt aus allgemein verfügbaren (im Rahmen des in dieser Zeit möglichen) und bekannten Texten wie dem Meßbuch oder der Bibel ableitbar, es handelt sich um nacherzählende Übertragungen in die Volkssprache, (und genau dies ist etwa bei Hartmanns Deutung des Erlösungswerks nicht gegeben, ebenso z. B. bei den Ratschlägen des Heiligen Geistes), oder aber die Gestalt und der Umfang der Texte legen einen Gebrauch als Predigt innerhalb der kirchlichen Gottesdienste nahe. „Hartmanns Werk [...] ist die erste umfangreiche, auf dogmatischen Erläuterungen aufbauende moraltheologische Dichtung, die wir in deutscher Sprache kennen.“²²⁷

Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen erscheint es unverständlich, wenn Rupp im Abschnitt „Der Dichter und sein Publikum“ seiner Interpretation dieses Werkes Hartmanns Zeitgenossen einfach aufteilt in ein ungebildetes und weltverfallenes adlig-ritterliches Publikum einerseits und die Geistlichkeit zusammen mit den Armen andererseits:

²²⁷Rupp S. 227.

Die Frage nach der Hörer- oder Leserschaft läßt sich leicht beantworten. In den Aufforderungen zur Reue nimmt das „Vae divitibus“ des Lukasevangeliums (6, 24) einen gewichtigen Platz ein, und auch die scharfen Ausfälle gegen die Weltverfallenheit machen deutlich, daß Hartmann sich an ein adlig-ritterliches Publikum wendet. Die Laien, die „tumben“, die „illiterati“, redet er an. [...]

An diese Menschen wendet sich unser Dichter, sicher einer ihres Standes, ein Adliger, ein Ritter. Daran kann nach der ganzen Art der Dichtung kein Zweifel sein. Es ist Dichtung eines Adligen für Adlige.²²⁸

Bestätigen kann man dagegen Rupps Beobachtung, daß Hartmann gewiß nicht für die „Armen und Kranken“²²⁹ schrieb — seine Aufforderungen zur Umkehr, zum Verlassen der Welt, setzen einen gewissen Besitz voraus.

Wir können also zusammenfassend sagen, daß Hartmann weder für die unteren Schichten, noch für höfische oder theologisch-wissenschaftliche Literatur gewöhnte Laien oder Kleriker arbeitete. Auch dichtete er nicht gezielt für die Bevölkerung eines bestimmten Landstrichs, sonst hätte er sich lokaler Heiliger bedient. Es legt sich daher der Schluß nahe, daß Hartmann für die Bevölkerung der gerade erst entstehenden Städte dichtete. Aber es gibt noch einige weitere Indizien zu untersuchen, die dieses Urteil wieder ins Wanken bringen können.

4.4 Herrscherideal.

In der Erklärung des „Et ascendit in celum, sedet ad dexteram patris“²³⁰ in den Versen 1448–1640 präsentiert der Erzähler die Charakteristika der Herrschaft und des Gerichts Christi, „rex gloriosus, unser herre Jhesus, keiser allir kuninge“.²³¹ Dabei werden im Stil eines Fürstenspiegels Herrschaftstugenden Gottes vorgestellt, die auch für menschliche Herrscher Geltung haben:

Christus wurde von seinem Vater Speer und Schwert als Herrschaftszei-

²²⁸Ebenda S. 224.

²²⁹Ebenda.

²³⁰*Rede* v. 1447.

²³¹Ebenda vv. 1564–1566.

chen überreicht, da er sich dessen würdig erwiesen hat; er besiegte alle seine Feinde und beschützte „alle sine holden die ime dienen wolden.“²³²

Er erfüllt also „die vornehmste Pflicht des Herrschers: [...] das Erhalten und Schützen.“²³³ Für einen Fürstenspiegel ist das nun allerdings etwas wenig. Sprache Hartmann Herrschenden ins Gewissen, hätte er sich schwerlich mit diesen knappen Zeilen begnügt, von denen er sogleich zum Lob Gottes übergeht. Dieses nun folgende (Verse 1501 bis 1542) Lob folgt, wie Rupp zeigt, eng der allgemeinen Meßpräfatation.²³⁴ Das Meßbuch als Quelle begründet auch den selbst für unseren Dichter ungewohnt großzügigen Gebrauch des Lateins in diesen Versen.

Bei der nun folgenden Deutung des Endgerichts bietet sich dem Autor eine weitere Gelegenheit, herrschaftliche Ideale darzulegen. Er beläßt es jedoch dabei, ihn als „reht rihtere“²³⁵ zu bezeichnen, der mit göttlicher Macht jeden Menschen nach seinen Werken richten werde,²³⁶ ohne die Bedeutung gerechten Richtens besonders herauszustellen. Vielmehr kommt sogleich wieder sein Hauptanliegen zur Sprache: Die Kriterien, die rechtes Leben und gute Menschen auszeichnen (siehe hierzu vor allem Abschnitt 5.6).

Hartmann schlägt also eine doppelte Gelegenheit aus, gezielt Herrschenden Verhaltensregeln an die Hand zu geben. Auch dies spricht meiner Meinung nach gegen ein adliges Zielpublikum.

Bei einer späteren Gelegenheit gebraucht er dann Bilder aus der Welt der Kaufleute und Händler, wenn er über das Endgericht sagt:

Gotis wage nit nelugit,
niemanne si betrugit.

²³²Vgl. *Rede* vv. 1461–1480.

²³³Rupp S. 160.

²³⁴Ebenda.

²³⁵*Rede* v. 1548.

²³⁶Ebenda vv. 1557–1560.

si hangit vil ebene
rehte gewegene.²³⁷

Mit der Welt des Fernhandels scheint sich Hartmann ohnehin gut auszukennen, betrachtet man die Listen von Luxusgütern unterschiedlichster Art und Herkunft in den Versen 2405 bis 2474. Doch darf dieses Indiz nicht überbewertet werden, „denn beachtliche Teile der mittelalterlichen Gesellschaft in Deutschland waren ausgesprochen mobil.“²³⁸ Dies trifft nicht nur auf Kaufleute und wandernde Prediger zu; „geistliche Fürsten waren auf Visitationsreisen, Boten und Gesandte im Auftrag von Herrschern, Stadträten und Handelsgesellschaften unterwegs, Pilger zogen zu heiligen Stätten in weiten Fernen, Handwerksgesellen erweiterten wandernd ihre berufliche Ausbildung, Mitglieder von Bauern- und Bürgerfamilien ihre soziale Chance, Studenten ihr Wissen, Gaukler und Spielleute ihren Aktionsradius, Künstler und Techniker ihre Auftragslage und die Verbreitung von Spezialkenntnissen“²³⁹.

4.5 Weltliche Pracht.

Weitere Hinweise auf seine Hörer und Leser bieten die gerade erwähnten „berühmten und oft zitierten Versgruppen“,²⁴⁰ in denen Hartmann die Entfaltung irdischer Pracht bei Hofe beschreibt. Rahmen der Schilderungen ist der vierte Rat des Heiligen Geistes, der die Demut als christliche Tugend zum Gegenstand hat, im Gegensatz zu „Weltliebe und ‚superbia‘.“²⁴¹

Hartmann spricht sein Publikum nun direkt an: „Nu bedenke dich baz, in truwen ratich dir daz.“²⁴² Was er dann an Luxus aufzählt, beseitigt jeden noch verbliebenen Zweifel daran, daß sein Zielpublikum nur in wohlhabenden

²³⁷Ebenda vv. 2615–2618.

²³⁸Engel S. 187.

²³⁹Ebenda.

²⁴⁰Rupp S. 171.

²⁴¹Ebenda.

²⁴²*Rede* vv. 2403f.

Gesellschaftsschichten zu finden sein wird:

daz edele gesteine
 daz ture gebeine,
 di manige goltborten
 wæhe geworhten,
 daz edele gesmide
 pellil unde side,
 eindal unde samit
 di scarlachen damit,
 di mantele manicfalt.²⁴³

Hier werden Reichtümer beschrieben, von denen ein *gewöhnlicher* Ritter und niedriger Adliger nur träumen konnte. Der Dichter diente seiner Absicht schwerlich, stellte er hier Luxus vor, von dem seine Hörer nur träumen konnten. Ihm ging es ja darum, sein Publikum zur Aufgabe seines Reichtums zu bewegen, nicht, ihm zu zeigen, daß andere noch größeren Reichtum besaßen. Auch „di guten ruckelachen, teppit unde vorhanc, vile breit unde lanc, gevollit mit golde“²⁴⁴ konnte sich nur ein schwerreicher Mensch leisten.

Nun folgt in der Dichtung ein sehr wichtiger Abschnitt, denn die Beschreibung des vom Erzähler seinem literarischen Gegenüber unterstellten Reichtums wendet sich Rüstung und Pferden zu. Auch diese sind von hervorragender Qualität und prächtig ausgestattet, an der Lanze hängt eine seidene Fahne. Dem Angesprochenen folgt eine große Schar von Knechten und Kämpfern.²⁴⁵ Zunächst möchte man hier wieder an höfisches Leben und ritterliche Ideale denken und diese Verse als Argument gegen ein städtisches Publikum werten. Gerade die Wehrhoheit war aber ein Recht, das schon sehr früh von der Stadtbevölkerung beansprucht wurde und „in der Verfügungsgewalt über die Mauern und Tore zum Ausdruck kam.“²⁴⁶ Die Bürger waren, nach Zünften oder Wohnvierteln geordnet, für Schutz und Erhalt der Stadtmauer verantwortlich. Zu diesem Zweck war jeder Bürger verpflichtet, eine vorgeschriebene Mindestkollektion an Waffen

²⁴³Ebenda vv. 2409–2419.

²⁴⁴Ebenda vv. 2422–2425.

²⁴⁵Ebenda vv. 2430–2454.

²⁴⁶Engel S. 73.

und Harnisch einsatzbereit vorzuhalten.²⁴⁷

Ich vertrat oben die Ansicht, der Dichter schade seiner eigenen Zielsetzung, wenn er Luxus beschreibe, der bei seinen Hörern in dieser Form garnicht vorhanden sei. Er wecke dann eher die Begierde nach diesem Luxus und das Gefühl, selbst zuwenig zu haben und garnicht zu den „bösen Reichen“ zu gehören, als die von ihm angestrebte Umkehr. Sieht man sich aber die Beschreibungen dieser Verse genauer an, besonders die Darstellung der Inneneinrichtung, des Schmuckes und der Tafelfreuden, so dürfte sich der Kreis der hiervon tatsächlich Ge- und Betroffenen im gesamten deutschen Sprachraum als sehr, sehr klein erweisen. Bedenkt man sodann noch, daß der Dichter sich jedenfalls an recht Ungebildete wendet, so stellt dies meine These, der beschriebene Luxus sei bei den Hörern tatsächlich vorhanden, stark in Frage.

Realistischer erscheint nun die Annahme eines rein literarischen Gegenübers, in dem Hartmann die *Wunschvorstellungen* seines Publikums personifiziert, untersucht und anprangert. Damit verliert der Text etwas von seiner Aussagekraft über die Leser und Hörer Hartmanns, läßt deren Kreis wieder größer werden.

Aber die Prachtbeschreibung ist noch nicht zu Ende, es folgen die Tafelfreuden:

Dine tavelen di sint breite,
 du hast ouch bereite
 semelen di wize,
 also du wilt inbize
 zo dime tisce
 beide fleisc unde visce.
 da wirt dir vore braht
 vil manigvalt undertraht.
 vil sat du dan izzis,
 diner sele du vergizzis.
 in deme kellere din
 beide mete unde win.²⁴⁸

²⁴⁷Ebenda S. 111.

²⁴⁸*Rede* vv. 2455–2566.

Und hier, mitten in der Aufzählung der Zutaten eines äußerst festlichen Gelages, fällt die scharfe Kritik „diner sele du vergizzis.“²⁴⁹ Zwar folgt noch die Beschreibung der Nachtruhe des Besitzenden,²⁵⁰ doch die Kritik des Dichters an diesem Lebensstil läßt nun nicht mehr lange auf sich warten. Gnadenlos zerlegt Hartmann nun dieses weltliche Ideal, bezichtigt sein Gegenüber der *unmaze* und beklagt, ob solch eines falschen Ehrbegriffs habe schon mancher Leib und Seele verloren. Nach dem Tod freuen sich „lachendigen erben“,²⁵¹ während er selbst „in der culen stinken unde vulen“²⁵² wird.

Wir können also aus den Beschreibungen, die der Erzähler bei der Erklärung des vierten Rates des Heiligen Geistes gibt, nur begrenzt Rückschlüsse auf sein Wunschpublikum ziehen. Es ist nicht arm und es hat vermutlich Gefolge oder Knechte, soviel mag man festhalten. Eine Festlegung auf Ritter und Adlige halte ich aber nicht für ableitbar, da meiner Ansicht nach vom Autor hier ein Ideal kunstreich als Gegenüber aufgebaut und sodann nachhaltig demontiert wird, kein real erwarteter Zuhörer oder Leser.

„Der name ritter ist anscheinend absichtlich vermieden“,²⁵³ verwundert notierte dies schon von der Leyen 1897 in seiner Dissertation, ohne jedoch daraus irgendwelche Schlüsse zu ziehen.

„Die reichen Städte, in deren Wirtschaftsweise sich die ersten Merkmale des Frühkapitalismus hervortaten, schufen sich auch eine eigene, der gleichzeitigen höfischen verwandte und gleich glänzende Kultur; eine neue Religiosität, die im Gemeinschaftsleben der Zünfte und Bruderschaften ebenso wie in der Gründung der Bettelorden Ausdruck fand, eine neue Wissenschaft [...] und ein neuer künstlerischer Stil für städtische Kirchen, Tuchhallen und Bürgerhäuser

²⁴⁹Ebenda v. 2464.

²⁵⁰Leyen S. 108: „Im 12. jh. schliefen selbst adlige herren noch recht hart, auf einer offenen schütte stroh oder einem strohsack. Unser ‚hërre‘ aber legt sich ‚samfte‘ in sein bett, sein schönes weib im arm schläft er zufrieden ein.“

²⁵¹*Rede* v. 2519.

²⁵²Ebenda vv. 2525f.

²⁵³Leyen S. 5.

sind die wichtigsten Kennzeichen dieser Kultur“.²⁵⁴ Hier werden wir am ehesten die Hörer und Leser finden, für die Hartmann dichtete.

Diese Annahme, daß der Erzähler sich bei den o. g. Bildern luxuriöser Lebensführung lediglich auf die Wunschträume seiner Hörer, nicht aber auf ihre Erfahrungswelt bezieht, stützen auch die Verse 1225 bis 1261, in denen Hartmann auf die Meßkollekte eingeht und betont:

iz si silber oder golt,
got macheter ime holt.
iz si daz brot oder daz ei,
er gibit gote ein obelei.
sinen zins er gote bringit,
ze dieniste er sich ime bekinnet
zeigeneme knehte.²⁵⁵

Dieses Zitat gibt uns aber noch einen weiteren Hinweis auf das Publikum: Hartmann spricht hier in Begriffen des Lehnswesens; der Mensch bringt in der Messe Gott seinen Lehnzins und bekennt sich zu seinem Dienstverhältnis. Als Argument gegen ein städtisches Publikum ist diese Passage ungeeignet, da die dem Lehnswesen zugrundeliegenden Vorstellungen und Konzepte, etwa das Modell der absteigenden Macht (siehe Abschnitt 3.1), zum kulturellen Allgemeingut des Mittelalters zu rechnen sind. Andererseits ist auch das etablierte städtische Handwerk als direkter Adressat der *Rede* unwahrscheinlich, da Hartmann das gerade frisch aufgeblühte Zunftwesen²⁵⁶ in nicht einem einzigen Vers erwähnt. Dies verwundert umso mehr, als die freien Handwerker viel von jener Selbstbestimmtheit besaßen, die Hartmann bei seinen Hörern voraussetzt, wenn er ihnen eine völlige Änderung ihrer Lebensführung empfiehlt.²⁵⁷

Vorstellbar wären dagegen z. B. die Ministerialen der Stadtherrn als Zielgruppe. Diese verhältnismäßig gebildete Personengruppe verbündete sich nicht

²⁵⁴Pitz S. 13.

²⁵⁵*Rede* vv. 1241–1246.

²⁵⁶Vgl. Engel S. 154.

²⁵⁷Janssen S. 320.

selten mit den Stadtbürgern in sog. *coniurationes* gegen die Stadtherrn; diesen Protestbewegungen war ihm Laufe der Jahrzehnte zunehmender Erfolg beschieden,²⁵⁸ so daß die vormaligen Ministerialen fortan die Verwaltung weitgehend autonomer Städte bestritten.²⁵⁹

Es scheint also hinreichend belegbar, daß es sich bei den von Hartmann Angesprochenen um mehr oder weniger wohlhabende Stadtbewohner handelt. Die dem auf den ersten Blick widersprechende Schilderung überreichsten höfischen Prunks stützt die These in Wirklichkeit, denn um jemanden zur *Maze* zu bekehren, ist es, recht bedacht, nicht sonderlich förderlich, ihm unrealistische (denn das sind diese Schilderungen) Bilder einer noch reicheren Hofhaltung als der eigenen vor Augen zu stellen; damit würde man sein Gewissen ja eher beruhigen. Andererseits predigt Hartmann, wie ich noch zeigen werde, keine Weltflucht, sondern lediglich Mäßigung, Gehorsam und Liebe. (Wir sahen schon in Abschnitt 3.2.1, daß gerade seine Zeit die Bewährung *in* der Welt als Möglichkeit der Selbstheiligung entdeckte.²⁶⁰) Hierzu erscheint es psychologisch notwendig, die Träume und Wunschvorstellungen der aufstrebenden Stadtbevölkerung aufzuzeigen und zu ihre Schwächen vorzuführen, wenn es der Kirche schon so lange nicht gelang, Kaufleuten und Städtern insgesamt eigene Ideale vorzustellen (die erste Heiligsprechung eines nichtadligen Laien fand erst 1199 statt, als Papst Innozenz III. den Tuchhändler Homobonus von Cremona zur Ehre der Altäre erhob²⁶¹).

Zuletzt sollen uns noch die Verse 3057 bis 3128 bei der Suche nach Hartmanns Hörern und Lesern helfen. Die Erlösten werden nach ihrem Tode von den *husgenozen*²⁶² voll Freude empfangen. Dieses mittelhochdeutsche Wort kann von *Standesgenossen* bis *Hörige* eine breite Bedeutungspalette haben, darunter *Bewohner von reichsunmittelbaren Orten* ebenso wie *Mitbewohner einer Burg*.²⁶³

²⁵⁸Engel S. 46f.

²⁵⁹Kantzenbach S. 239.

²⁶⁰Vauchez S. 72.

²⁶¹Ebenda S. 68.

²⁶²*Rede* v. 3059.

²⁶³Lexer S. 96 rechte Spalte.

Also ist hierdurch noch keine nähere Eingrenzung möglich. Dann aber kommt die Rede auf den *keiser aller kuninge*,²⁶⁴ der seine Gäste am höchsten Hofe²⁶⁵ empfängt, ihnen selbst die Speisen aufträgt und sie schließlich bei sich im himmlischen Jerusalem *buwen*²⁶⁶ („angesessen sein, wohnen; das Feld bestellen, als bauer leben“²⁶⁷) läßt. Der Dichter zeichnet Jerusalem also als eine Stadt mit Christus als uneingeschränkt herrschendem Stadtherrn.

5. Die Katechese.

Nachdem wir uns in den vorausgegangenen Kapiteln mit Autor und Publikum befaßten, ist es höchste Zeit, die von Hartmann vermittelten Glaubensinhalte selbst zu untersuchen. Er legt seinem Werk als Gliederung das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis zugrunde, das 381 vom Konzil von Konstantinopel²⁶⁸ aus dem Nicänum (325) entwickelt worden war.

Als Hintergrund für die folgenden Analysen kann nur die wissenschaftliche Theologie seiner Zeit herangezogen werden, da wir vom Glauben der Laien des Mittelalters recht wenig wissen. Zwar sind Formen der Laienreligiosität und des religiösen Brauchtums dokumentiert und erforscht, allein von Wissen und Glauben der Nichtkleriker ist wenig überliefert.²⁶⁹ Wir werden nun also die *Rede von dem Glauben* zu dem im vorletzten Kapitel gewonnenen Bild der religiösen Laiengesellschaft jener Zeit in Beziehung zu setzen versuchen.

²⁶⁴ *Rede* v. 3065.

²⁶⁵ Vgl. *Rede* v. 3062.

²⁶⁶ *Rede* v. 3092.

²⁶⁷ Lexer S. 29 mittlere Spalte.

²⁶⁸ Lohse, Bernhard: *Epochen der Dogmengeschichte*. — Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. Künftig Lohse, hier S. 70.

²⁶⁹ Kandler S. 31.

5.1 Das Glaubensbekenntnis in der Tradition der Kirche.

Theologische Lehrbücher betrachten die Festlegung des biblischen Kanons und die Definition eines Glaubensbekenntnisses als die beiden ersten Dogmen der Kirchengeschichte, die beiden ersten kirchlichen Lehrentscheidungen.²⁷⁰ Gab es schon seit den Anfängen der Kirche Bekenntnisformeln, so gewannen sie im ausgehenden 2. Jahrhundert neben der Heiligen Schrift und der Lehrtradition fundamentale Bedeutung. Eine der ältesten dieser Formeln, ein römisches Taufbekenntnis, das spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstand, lautet:

Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen;
Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn,
Und an den Heiligen Geist, die heilige Kirche,
des Fleisches Auferstehung.²⁷¹

Bereits wenige Jahrzehnte später entstand daraus eine Formel, die sich vom Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in seiner heutigen Form, der Grundlage der Hartmannschen Dichtung, nur noch geringfügig unterscheidet.²⁷² Verwendet wurde das Glaubensbekenntnis vor allem als Bekenntnis der Katechumenen unmittelbar vor der Taufe.

Bei der Taufe kann selbstverständlich die Rezitation eines Bekenntnisses nur stattfinden, wenn der betreffende Täufling vorher über diesen Glauben unterrichtet worden ist. Darum hat also die Glaubensformel primär ihren Ort in dem Unterricht der Taufkandidaten. Das aber führt zu einem weiteren Punkt, daß nämlich das Glaubensbekenntnis als die formelhafte Zusammenfassung des christlichen Glaubens fungierte: es war die Richtschnur des Glaubens, die dem Katechumenenunterricht zugrunde gelegt wurde.²⁷³

Erst später fand das Glaubensbekenntnis seinen Platz in der sonntäglichen Meßfeier, im Westgotenreich 589, im Frankenreich erst unter Karl dem

²⁷⁰Lohse S. 31.

²⁷¹Ebenda S. 40.

²⁷²Ebenda S. 40f.

²⁷³Ebenda S. 41f.

Großen.²⁷⁴ Nach der fast vollständigen Christianisierung Europas waren Erwachsenentaufen selten geworden, die Katechese richtete sich an bereits als Kinder getaufte Menschen. Hier ist nun auch unsere Dichtung anzusiedeln, in der elementaren Glaubensunterweisung Erwachsener anhand der Richtschnur des Credo.

Ohne Glauben kann niemand zu Gott kommen, denn der Glaube ist der Anfang des Heils [. . .]. Den wahren Glauben bieten die Worte der Evangelien und der Apostel sowie überhaupt die ganze inspirierte Schrift dar, ihn lehren die Väter, die vier großen Synoden sowie die römische Kirche.²⁷⁵

Es bleibt also nun, die theologischen Aussagen Hartmanns in der zeitgenössischen Theologie zu verorten und, in einem zweiten Schritt, seine vor allem im dem Heiligen Geist gewidmeten Teil der Dichtung zusammengestellten Lebensregeln mit den pastoralen Bemühungen der Kirche, wie wir sie etwa in Abschnitt 3.2.1 kennenlernten, zu vergleichen.

5.2 Vom Wesen Gottes.

Die Theologie bereits des frühen Mittelalters kannte verschiedene Wege, Gott zu beschreiben. Eine Möglichkeit ist die Abgrenzung zum Geschaffenen durch die Definition Gottes als „die pneumatische, unsterbliche, apathische Substanz [. . .], der allein das Sein zukommt.“²⁷⁶ Der vollkommene Gott ruht in sich, „seine Güte ist die Vollkommenheit, Neidlosigkeit und der Schöpfungswille“.²⁷⁷ Daneben stand die biblische Definition *Gott ist die Liebe*, die Augustin philosophisch ausgebaut hatte. Ferner besteht das Bild des richtenden Gottes, der am Ende der Zeiten Lohn oder Strafe verhängt, nachdem er durch Bibel und Kirche moralisch-ethische Wertmaßstäbe und Lebensregeln vorgegeben hat.

²⁷⁴Rupp S. 188f.

²⁷⁵Seeberg S. 50.

²⁷⁶Harnack, Adolf von: Dogmengeschichte. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ⁸1991. (= UTB 1641.) Künftig Harnack, hier S. 197.

²⁷⁷Ebenda S. 197f.

Hartmann hält zunächst Gottes Einzigartigkeit und Güte fest und bekennt, Gott habe alles geschaffen, „sihtic unde unsihtich.“²⁷⁸ Die Verse 85 bis 146 benötigt er, um sich in vielerlei Bildern und Vergleichen der Unbeschreiblichkeit Gottes zu nähern. „Es geschieht meist mit negativen Bezeichnungen, wie in der Theologie, denn dieser Gott ist eben ‚incircumscriptus‘, ‚ineffabilis‘, ‚mirabilis‘, unbegreiflich für den Menschen, der durch Gottes Gebot zum Leben erweckt ist, während sein Erwecker ‚von ime selbin wesinde‘ (94), ‚ens per se‘ ist.“²⁷⁹ Im direkten Anschluß spricht er über die Erschaffung des Menschen und seine Einsetzung als Herrn über die Schöpfung.

Hierauf kommt Hartmann zu Christus, den er, dem Aufbau des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses folgend, zunächst in seiner Gottheit und seinem Verhältnis zum Vater schildert, um erst danach auf die Menschwerdung und die Erlösungstat einzugehen.

Die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater drückt Hartmann mit Bildern aus, mit denen er schon das Wesen des Vaters zu beschreiben suchte. „Die beinamen Christi, die Hartmann nennt, kennt die kirche seit der compilation des bischofs Isidor von Sevilla.“²⁸⁰ Nachdem er diese eher theoretischen Sachverhalte dargelegt hat, geht Hartmann auf das Streben der Heiden und ihrer Wissenschaften nach Wahrheit ein. Grundfehler der antiken Forscher war, so Hartmann, daß sie Schöpfung und Schöpfer vermessen und katalogisieren wollten,²⁸¹ statt sich um unvergängliche Weisheit zu bemühen, von der man auch nach dem Tode profitieren kann, „di niemer vertirbit / in dem menscen, so er stirbit.“²⁸² Hartmann sagt auch gleich im Anschluß, worin dieses wahre Wissen besteht: „der gloube hilfit uns dar zuo, / dez wir gute werke tuo(n).“²⁸³

Das Wissen um das rechte Handeln ist also das einzig erstrebenswerte

²⁷⁸ *Rede* v. 74.

²⁷⁹ Rupp S. 142.

²⁸⁰ Leyen S. 93.

²⁸¹ *Rede* vv. 391–396.

²⁸² Ebenda vv. 435f.

²⁸³ Ebenda vv. 443f.

Wissen. Hartmann rechtfertigt bereits hier die unsymmetrische Struktur seines Werkes, in dem den Ratschlägen des Heiligen Geistes zur rechten Lebensführung mehr Raum geboten wird als den abstrakt-theoretischen Glaubensartikeln über Gottvater und Gottsohn zusammen.

Zur Trinität selbst sagt Hartmann fast nichts. Das ist nicht weiter verwunderlich, es muß im Gegenteil erstaunen, wie ausführlich er auf andere Glaubensgeheimnisse (z. B. die Wandlung, vgl. S. 70) eingeht, denn:

Solche Diskussionen verminderten die Scheu vor der Sphäre des Göttlichen und taten eher der Frömmigkeit Abbruch, als sie zu fördern. Völlig ungeeignet waren sie für Weltliche, denen die nötige Schulung fehlte. So klagte etwa Bernhard von Clairvaux: „In Vorstädten (*vicis*) und auf öffentlichen Plätzen diskutiert man über den katholischen Glauben, die Jungfrauengeburt, das Altarsakrament und das unbegreifliche Mysterium der heiligen Trinität.“ Auf kirchlichen Versammlungen, so in Limoges 1011, wurde verboten, über die Trinität vor Laien zu debattieren; 1199 schrieb Innocenz III. an die Gläubigen der Diözese Metz: „Die geheimem Mysterien des Glaubens dürfen nicht allenthalben allen Menschen erklärt werden, da sie nicht überall und von allen verstanden werden; sondern nur jenen, die sie mit gläubigem Verständnis aufnehmen können“²⁸⁴

5.3 Menschwerdung und Erlösung.

Obwohl der gesamte theologische Komplex *Sündenfall — Menschwerdung Gottes — Erlösung* überaus schwierig darzulegen ist, kommt Hartmann von der Anlage seines Werkes nicht um eine ausgiebige Schilderung der Vorgänge herum: Gerade *weil* Christus uns erlöst hat, sollen wir nach seiner Weisung leben. Heikel bleibt Hartmanns Aufgabe, weil er als Laie ein Thema bearbeitet, über das sich zur selben Zeit die Theologen die Köpfe zerbrachen.²⁸⁵ Allzuleicht konnte er theologische Lehrmeinungen vertreten, die wenig später als häretisch verworfen

²⁸⁴Fichtenau S. 189.

²⁸⁵Plasger, Georg: Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury. — Münster: Aschendorff 1993. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baeumker, fortgeführt von Martin Grabmann und Michael Schmaus. Im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen. Neue Folge Band 38.) Künftig Plasger, hier S. 37.

werden würden. Auch die im letzten Abschnitt zitierte Warnung, Laien an theologischen Diskursen zu beteiligen, trifft die Menschwerdung noch stärker als die Trinitätsfrage. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß sich Hartmann an päpstlich abgesegnete Lehren und beschreibende Bilder hält, ohne auf die kritischen Details einzugehen.

Die bisherige Forschung hat die nun zu besprechenden Verse 623 bis 688 verschieden gedeutet, allerdings ohne das Hartmannsche Gleichnis von der ausgelegten Angel mit Christus als Köder, durch die der Teufel, die „alde slange“,²⁸⁶ gefangen wird, sachgerecht verorten zu können. So spricht etwa Rupp vom zugrundeliegenden Bild „Jonas im Bauche des Walfisches als Typus von Mensch und Teufel“²⁸⁷ — ich finde nichts am Text, das einen Bezug zu dieser biblischen Erzählung rechtfertigen könnte. Nur weil Hartmann den „Leviathan / der mi-chele walvisc, / daz der tuvil ist“²⁸⁸ nennt, auf das Buch Jona zu schließen, in dem von einem großen Fisch im Auftrage Gottes die Rede ist,²⁸⁹ dürfte wissenschaftlichen Kriterien kaum standhalten. Ein Blick in die Väterchriften sowie in die altgermanische Sagenwelt hilft hingegen weiter, wie ich nun ausführen möchte.

Die Schlange „spielt bei den meisten Völkern eine außerordentl. wichtige u. sehr vielgestaltige Rolle als Symbol-Tier; symbolprägend waren vor allem ihre Sonderstellung im Tierreich (Fortbewegung über der Erde ohne Beine, Leben in Erdlöchern, aber aus Eiern schlüpfend wie ein Vogel), ihr kaltes, glattes u. schillerndes Äußeres, ihr giftiger Biß u. ihr Gift, das sich auch zu Heilzwecken verwenden läßt sowie ihre period. Häutungen.“²⁹⁰ In Juden- und Christentum wird die Schlange vor allem mit der Geschichte vom Sündenfall in Verbindung gebracht; sie erscheint jedoch auch in anderen Bedeutungszusammenhängen in biblischen Erzählungen. So wird etwa die eherne Schlange, deren Anblick die

²⁸⁶ *Rede* v. 627.

²⁸⁷ Rupp S. 150 Fußnote 26.

²⁸⁸ *Rede* vv. 644–646.

²⁸⁹ Einheitsübersetzung Jona 2,1.

²⁹⁰ Oesterreicher-Mollwo, Marianne (Bearb.): Herder-Lexikon Symbole. — Freiburg, Basel und Wien: Herder ⁴1996 (= Herder Spektrum Band 4187). S. 143.

Israelis genesen lies, von den Christen als Vorausbild des Erlösers gedeutet.

Der germanische Kulturraum kennt die Midgardschlange, die im Weltmeer liegt, alles Land umfaßt und sich selbst in den Schwanz beißt. Dieser Topos war so weit verbreitet, daß man auch bei christlichen Kunstwerken, etwa Taufbecken und Steinkreuzen des 8. Jh., die das Bild einer sich in den Schwanz beißenden Schlange ziert, davon ausgehen kann, daß die Midgardschlange gemeint ist.²⁹¹

Die Übernahme von glaubensmäßig neutralen Darstellungen des germanischen Heidentums in spätromanischen Kirchen ist an vielen Orten zu beobachten. [...] Der christliche Glaube hatte sich einfach so weit durchgesetzt, daß der heidnische Glaube nicht mehr als Konkurrenz empfunden wurde. Man konnte es sich leisten, zumindest bestimmte Bild- und Erzählinhalte in die Lebenssphäre der Christen aufzunehmen.²⁹²

Auch die Todesgöttin Hel konnte in Schlangenform dargestellt werden, gelegentlich mit einem zweiten Kopf am Schwanz. Eine solche zweiköpfige Todeschlange findet sich z. B. in der 1049 fertiggestellten Ostkrypta des Bremer Doms dargestellt.²⁹³

Einen direkten theologischen Bezug zu Hartmanns Text kann man über ein weiteres Bild der germanischen Sagenwelt erschließen:

Auf dem gotländischen Bildstein von Ardre 8 [...] sowie auf je einem Stein vom schwedischen Festland, aus Dänemark und England ist dargestellt, wie Thor im Boot des Riesen Hymir versucht, mit einem Ochsenkopf als Köder die Midgardschlange zu angeln. Die Schlange beißt auch an, aber als Thor sie hochziehen will, um ihr den Schädel einzuschlagen, gerät das Boot in Gefahr und der Riese kappt die Angelschnur. Auf einigen Darstellungen erkennt man, wie Thor sich so stark gegen die Angelschnur stemmt, daß er mit einem Fuß durch die Planken ins Wasser tritt.²⁹⁴

²⁹¹Ellmers, Detlev: Schiffsdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen. In Roth, Helmut (Hrsg.): Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983. — Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1986. (=Sonderband 4 der Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, hrsg. von Otto-Hermann Frey und Helmut Roth.) S. 343.

²⁹²Ebenda.

²⁹³Ebenda S. 346.

²⁹⁴Ebenda S. 363.

Falls diese Episode noch in der Erinnerung des Volkes tradiert wurde, so mußte das Bild von Christus als Köder, mit dessen Hilfe Gott die Schlange tatsächlich angelte, umso deutlicher die größere Macht des „neuen“ Gottes demonstrieren.

Bleibt die Frage, woher Hartmann dieses doch etwas unorthodoxe Bild der *Überlistung* des Teufels hat. Harnack führt dazu in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ von 1931 aus:

[Origines hat] die Theorie, dass der Teufel einen Rechtsanspruch an die Menschen erworben habe, aufgestellt und demgemäss den Tod Christi (resp. seiner Seele) als ein an den Teufel bezahltes Lösegeld betrachtet. Diese marcionitische Lehre vom Preise und vom Tausche ist aber bereits von Origines durch die Annahme einer Täuschung (von Seiten Gottes) ergänzt worden. Sie wurde, trotz eines energischen Widerspruchs, von seinen Schülern aufgegriffen und in der Folgezeit noch anstössiger ausgeführt. Man findet sie bei Gregor von Nyssa, der sie Catech. 15–27 im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff breit und abschreckend entwickelt hat, Ambrosius (*pia fraus*), Augustin, Leo I. und in schlimmster Gestalt (die Menschheit Christi war der Köder, der Fisch, der Teufel, schnappte zu und blieb an dem unsichtbaren Angelhaken, der Gottheit, hängen) bei Gregor I.²⁹⁵

Hartmann begibt sich also in dieser schwierigen, weil von zeitgenössischen Theologen gerade erst heftig diskutierten Frage auf die sichere Seite, indem er ein anschauliches und auch Laien leicht verständliches Bild Gregors gebraucht.

5.4 Von der Kirche.

„Ich glaube [...] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“,²⁹⁶ so übersetzt die römisch-katholische Kirche heute jenen Satz des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, den Hartmann mit „ich glaube eine heiligen cristenheit“²⁹⁷ wiedergibt. Dies erscheint zunächst nicht nur

²⁹⁵Harnack S. 176.

²⁹⁶Katechismus der Katholischen Kirche. Hrsg. im Auftrag von Papst Johannes Paul II. — München: Oldenbourg 1993. Seite 82.

²⁹⁷*Rede* v. 3633.

verkürzt, sondern verfälscht. Betrachten wir aber die einzelnen Teilaussagen: Das „apostolisch“ reicht Hartmann im nächsten Satz nach, wenn er betont, die Kirche bzw. Christenheit sei die von den Aposteln gelehrt Wahrheit. Um nachzuvollziehen, wie der Dichter von „katholische Kirche“ auf „cristenheit“ kommt, ist in Erinnerung zu rufen, daß das Mittelalter im wesentlichen nur die große Kirchenspaltung zwischen Rom und der östlichen Orthodoxie kannte. Jede Abweichung vom Glauben Roms innerhalb der Westkirche wurde als Häresie verfolgt und in keiner Form als eigenständige Kirche anerkannt. Auch innerkirchliche Schismen wurden von niemandem als Dauerzustand akzeptiert. Rhetorische Bekräftigungen der Einheit der Kirche dienten allein der Stärkung der Verbundenheit der Ortskirchen und des regionalen Klerus mit Rom in hierarchischer und theologischer Hinsicht. Vor diesem Hintergrund ist es sehr treffend, wenn Hartmann *catholica ecclesia*, allgemeine Kirche, mit Christenheit wiedergibt.

Aber er führt sein Kirchenbild noch deutlicher aus: Die Lauterkeit der auf Christi Wahrheit gegründeten und durch seinen Beistand fortbestehenden Kirche befähigt den einzelnen Christen, Gottes Gebote zu befolgen. Dieses Bild eines gemeinsamen „Kirchenschatzes“ der Gläubigen besteht in der katholischen Theologie bis heute fort.

Der Christ steht also für Hartmann nicht allein vor seinem Gott, dennoch ist er für sein Tun selbst und persönlich verantwortlich (s. hierzu auch S. 75). Er bedarf jedoch der „alleinseligmachenden“ Kirche, um überhaupt recht leben zu können.

5.5 Die Sakramente.

Hartmann geht nur auf das Sakrament der Taufe, die Meßfeier und das Eucharistiesakrament und — nach von der Leyens Meinung, hierzu siehe S. 75 — die Beichte ein. Daß er keine geordnete Katechese über die sieben Sakramente der katholischen Kirche darlegt, ist darauf zurückzuführen, daß diese Lehre gerade

erst im Entstehen war:

Neben Taufe und Abendmahl gab es eine unbestimmte Menge heiliger Handlungen [...]; aber in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zählten doch schon manche sieben Sakramente (nach den sieben Gaben des H. Geistes!), und der einflußreiche Hugo v. St. Victor erörterte sieben Sakramente, freilich ohne auf die Zahl Gewicht zu legen. Er und Abälard hoben die Konfirmation und Oelung (auch die Buße) hervor, Robert Pullus Konfirmation, Buße und Ordination. Auch die Ehe ist als Sakrament damals bezeichnet worden, und zwar von Abälardschülern und in dem Werk de sacramentis Hugos. [...] Noch auf den Konzilien 1179 und 1215 hat sich die [Sieben-]Zahl nicht durchgesetzt. Erst die großen Scholastiker haben sie zu Ehren gebracht, und erst zu Florenz 1439 erfolgte mit der Promulgation der scholastischen Sakramentslehre als gültige Kirchenlehre eine sichere kirchliche Erklärung (Eugen IV., Bulle Exultate deo).²⁹⁸

5.5.1 Die Taufe.

Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum, so spricht das Nizäno-Konstantinopolitanische Credo von der Taufe. Hartmann überträgt dies in den Versen 3653 bis 3664 sinnentsprechend in Deutsche und fügt bekräftigend das Herrenwort „qui crederit et baptizatus fuerit / salvus erit“²⁹⁹ hinzu. Bereits vor dieser Passage erwähnte er die Taufe drei Mal, zuerst in Vers 170, am Ende des Gottvater gewidmeten Teiles der *Rede*. Gerade beschrieb er die Schöpfung und ihre Unterwerfung unter den Menschen. Nun fordert er sein Publikum auf, Gott hierfür zu danken und keine Zweifel am in der Taufe empfangenen „waren gelouben“³⁰⁰ im Herzen zu dulden. Auch hier sagt er von der Taufe „damit wir wurden geheilet / von den sunden gereinet“,³⁰¹ entsprechend der späteren Deutung.

Die zweite Erwähnung der Taufe folgt der Schilderung des Kampfes Gottes gegen den Teufel und der Kreuzigung Christi. Dieser Vorgang habe die Verge-

²⁹⁸Harnack S. 400.

²⁹⁹*Rede* vv. 3663f., vgl. Mk 16,16.

³⁰⁰*Rede* v. 168.

³⁰¹Ebenda vv. 171f.

bung der Schuld aller, „di di toufe tougint / unde an den gotis sun geloubint“³⁰² erwirkt. Es folgt der oben zitierte Satz aus dem Markusevangelium. Auf die Deutung der Erlösungstat folgt, unmittelbar vor der Beschreibung des Letzten Abendmahls und des Meßritus, ein weiterer Hinweis auf die Taufe: Das „hime-lisce kint“³⁰³ habe uns die Taufe aufgetragen, wir sollen uns „in sinem namen besoufen / in den wazzerlichen unden / zablaze unsen sunden.“³⁰⁴ Bedenkt man, daß im Mittelalter längst die Kindertaufe obligatorisch war³⁰⁵ und (wie die heutige Kindertaufe) durch Übergießen mit Wasser erfolgte, so handelt es sich hier offensichtlich um eine weitere Textstelle (vgl. S. 45), an der der Erzähler plötzlich religiöse Vorkenntnisse bei seinen Hörern und Lesern voraussetzt. In welcher Weise die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen solche Kenntnisse erwerben konnten, erörterten wir im dritten Kapitel.

Insgesamt hält sich der Autor also bei allen Erwähnungen der Taufe nicht nur an die kirchliche Lehre, er beschränkt sich sogar auf die auch von den meisten Häretikern anerkannte Sündenvergebung durch die Taufe sowie deren Heilsnotwendigkeit (und exemplifiziert seine Rede durch die Legende der Hl. Afra, „Narcissus si bekerte, / er toufte si unde lerte“³⁰⁶ sie den Glauben) und spricht nicht über weiterführende Fragen wie die Unwiederholbarkeit der Taufe.

5.5.2 Die Eucharistie und das Meßopfer.

Auf das Sakrament der Eucharistie geht Hartmann bereits bei der Beschreibung der Gottheit Christi ein, führt dieses komplexe Thema dann allerdings bei der Schilderung des Letzten Abendmahls und einiger Teile der Meßliturgie umfassender aus. Auf die Messe kam er ja bereits in Vers 16 kurz zu sprechen: Die Priester sängen jeden Sonntag das Credo in der Messfeier. Es ist ja die eigent-

³⁰²Ebenda vv. 685f.

³⁰³Ebenda v. 911.

³⁰⁴Ebenda vv. 916–918.

³⁰⁵Harnack S. 405f.

³⁰⁶*Rede* vv. 2241f.

liche Begründung des ganzen Gedichtes über das Credo „mit dutischer zungen / ze lere den tumben; / wande manige reden darane haftent, / dar si luzil umbe ahtent.“³⁰⁷

Die Tradition der katechetischen Dichtung und der Volkspredigten kennt Erklärungen der liturgischen Bräuche als Mittel zur Bekämpfung von Irrlehren:

Der Kampf gegen Häresie bedeutete die Vermittlung der Glaubenswahrheiten wie auch die Formung des Verhaltens. Die Prediger mußten die Kenntnisse über die grundlegenden liturgischen Formen einer häufig unwissenden Bevölkerung und einem oft nicht besser informierten Klerus vermitteln.³⁰⁸

In Vers 857 deutet der Dichter den Friedenskuss in der Meßliturgie, der anscheinend wenigstens in Hartmanns Umfeld zwischen allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern ausgetauscht wurde, als Symbol der Wiederversöhnung Gottes mit den Menschen und betont sogar seinen Anspruch, dies sei die rechte Deutung der Geste, explizit: „daz ist daz gedute.“³⁰⁹

Bevor er sich nun weiter mit der Deutung liturgischer Symbolik befasst, schreibt er vom Wesen Christi und kommt so zur Realpräsenz und dem Geheimnis der Wandlung von Brot und Wein. In den Versen 895ff. erklärt er zunächst, „di gotes sun“³¹⁰ reiche uns „daz lebindige brot / daz hat irsterbit unsen tot.“³¹¹ Dieses Brot, das Christus selbst ist,³¹² „ubirtrifft alle suze“,³¹³ besiegt Hunger und Schmerz,³¹⁴ und wer es empfangen hat, freut sich ohne Ende.³¹⁵ Der Herr vergaß die seinen nicht und gibt ihnen jeden Tag Speis und Trank: „sin selbis fleisc unde blut“.³¹⁶ In dieser Deutlichkeit war die kirchliche Lehre erst wenige

³⁰⁷Ebenda vv. 21–24.

³⁰⁸Schmidt S. 320.

³⁰⁹*Rede* v. 860.

³¹⁰Ebenda v. 895.

³¹¹Ebenda vv. 896f.

³¹²Ebenda v. 902.

³¹³Ebenda v. 899.

³¹⁴Ebenda v. 906.

³¹⁵Ebenda vv. 909f.

³¹⁶Ebenda v. 931.

Jahrzehnte zuvor im sog. Zweiten Abendmahlsstreit fixiert worden.³¹⁷ Hartmann wiederholt diese Aussagen wenig später und vertieft sie erklärend: Daß „di gotis craft“³¹⁸ Brot und Wein, „die selben gute spise“,³¹⁹ „in sin fleisc unde in sin blut“³²⁰ auf geheimnisvolle Weise³²¹ verwandelt, „daz nemuge wir nit bescowen / mit fleischlichen ougen / sunder mit dem glouben“.³²²

Warum seine Hörer dies glauben sollen, schildert Hartmann in den folgenden Versen; er berichtet über das Abendmahl und vergleicht es mit der Meßliturgie: Als er mit seinen Jüngern zu Tische saß, so Hartmann, habe Jesus seine Augen zum Himmel erhoben und seinem Vater gedankt. Er segnete das vor ihm liegende Brot, brach es und gab es seinen Jüngern.³²³ Dabei sprach er:

Ir herren algemeine,
diz brot solt ir under uch teilen,
wandiz ist mines selbis lichname,
des sult ir goten glouben haben.
daz wirt sciere gegeben,
des wil ich mich verplegen
zo der marterunge
in ablaz uber sunde.“³²⁴

Noch ein drittes Mal wiederholt der Erzähler also, daß das gewandelte Brot Leib Christi sei, diesmal allerdings läßt er es den Herrn selbst aussprechen. Mit der Anrede „herren“ erhebt dieser die Jünger gleichzeitig auf das selbe gesellschaftliche Niveau wie er selbst, spricht sie nicht als Knechte oder Schüler an. Außerdem kündigt er an, sich in kurzer Zeit der Peinigung zu unterwerfen, zum Nachlaß der Sünden. Hartmann nähert sich hier dem Geheimnis der Erlösung nochmals auf andere, bibeltreuere Weise als bei der Schilderung des Kampfes Gottes mit dem Teufel (vgl. 5.3).

³¹⁷Plasger S. 45f.

³¹⁸*Rede* v. 970.

³¹⁹Ebenda v. 959.

³²⁰Ebenda v. 969.

³²¹Ebenda v. 965.

³²²Ebenda vv. 966–968.

³²³Ebenda vv. 981–989.

³²⁴Ebenda vv. 991–998.

Christus ergreift nun, so erzählt Hartmann, den *cof*³²⁵ mit Wein, erklärt, dies sei sein Blut, und reicht den Jüngern „daz trinken also reine“.³²⁶ Daher, so beschließt Hartmann den Bericht, bringt die Christenheit nach göttlichem Gebot täglich das Opfer von Wein und Brot dar. *Wasser* werde hinzugemengt („daz sol man von rehte tu(n), des nesol man niht enbere(n)“³²⁷) in Erinnerung an Christi Speerwunde, aus der Blut und Wasser hervorflossen. „Diz trinken unde diz ezzen“³²⁸ soll zum Gedächtnis an „di michelen arbeit“³²⁹ Gottes für die Menschheit „alle tage di cristenheit“³³⁰ darbringen, solange es die Welt gibt. Dies geschehe zur Ehre Gottes und zur Lehre der Jungen. Dieser Doppelaspekt gehört für Hartmann stets zusammen, mit ihm begründete er ja schon in den ersten Versen der *Rede* seine gesamten Anstrengungen.

Nach der Schilderung der biblischen Geschehnisse kommt Hartmann nun zur Erklärung der Meßliturgie, wobei er auf deren ersten Teil, Wort- bzw. Vorgottesdienst völlig verzichtet. Auf das dort angesiedelte Credo ging er ja schon ein, Predigt, Lesungen etc. entfallen dagegen völlig. Sagte er schon eingangs vom Credo, die Priester *sängen* es,³³¹ so erfahren wir nun, daß die ganze Messe von den Priestern *gesungen* wird.³³²

Den Kelch (hier „chelich“,³³³ nicht mehr „cof“) deutet der Dichter als Grab Christi. Beim Erheben des Kelches begräbt der Priester „gewisliche [...] gotis fleisc unde blut“.³³⁴ „Von der patene, die gewöhnlich mit dem kelch genannt wird und unter der man sich den stein auf Christi grab dachte, steht im ‚Glouven‘ nichts.“³³⁵ Der Priester steht mit ausgebreiteten Armen am Altar, um den Gekreuzigten zu versinnbildlichen. Hartmann bekräftigt das biblische

³²⁵Lexer hat hier: „**kopf, koph** stm. trinkgefäss, becher (*kopf* als mass: zwei seidel); schröpfkopf; hirnschale, kopf.“

³²⁶*Rede* v. 1010.

³²⁷Ebenda vv. 1032f.

³²⁸Ebenda v. 1043.

³²⁹Ebenda v. 1045.

³³⁰Ebenda v. 1051.

³³¹Ebenda v. 15.

³³²Ebenda v. 1067.

³³³Ebenda v. 1071.

³³⁴Ebenda vv. 1078f.

³³⁵Leyen S. 103.

Zeugnis durch den Satz „di rede ist uns wole chunt“;³³⁶ diesen bekräftigenden Satz gebraucht er häufig, wenn von der Kreuzigung die Rede ist, sei es wenige Zeilen später beim Beten für Lebende und Tote, wie es Christus am Kreuz getan haben soll,³³⁷ sei es viel später beim Heiligenexempel des Schächers, wenn ein weiteres Mal die Kreuzigung Erwähnung finden wird.³³⁸

Erklärungswürdig an der Meßfeier ist für Hartmann schließlich nur noch die Kollekte: Für Hartmann ist sie vor allem eine Bestätigung des Lehnsverhältnisses durch die Gabe, siehe hierzu Abschnitt 4.5.

5.6 Die Ratschläge des Heiligen Geistes.

Neben der Darlegung der wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens durch eine ausführliche Besprechung des lateinischen Credo möchte Hartmann auch Konsequenzen für das alltägliche Leben seiner Hörer und Leser aufzeigen. Gerade der große Teil über den Heiligen Geist, der sich weit vom Text des Credo entfernt und nicht einmal den lateinischen Text vollständig übersetzt, widmet sich dieser Zielsetzung. Hartmann beschränkt sich hier in den theologischen Aussagen auf das für seine Argumentation notwendige, „alles andere — gerade das dogmatisch Entscheidende — bleibt weg“.³³⁹

Schon in den ersten Zeilen seines Werkes hatte er deutlich gemacht, daß es ihm nicht um alltagsferne theologische Spekulation geht. „Mit dem verallgemeinernden, alle betreffenden ‚swer‘ (1–12) setzt der Dichter ein und nennt bereits im 1. Vers das Zentralproblem seiner Dichtung, das Zentralproblem des Menschen überhaupt: Wie kann der Mensch ‚an der sele genesen‘?“³⁴⁰

Die Rede über den Heiligen Geist macht etwa die Hälfte der gesamten

³³⁶ *Rede* v. 1096.

³³⁷ *Ebenda* v. 1104.

³³⁸ *Ebenda* v. 1844.

³³⁹ Rupp S. 162

³⁴⁰ *Ebenda* S. 140.

Dichtung aus. (Der Heilige Geist ist interessanterweise auch Schwerpunkt der Theologie Abaelards,³⁴¹ des „Vaters“ der Scholastik.) Während der Erzähler zuvor nur selten wesentlich über eine kommentierende Übersetzung der Credopassagen hinausging, löst er sich in diesem Abschnitt gänzlich von der Struktur des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Er spricht von fünf Ratschlägen des Heiligen Geistes, erzählt Heiligenlegenden und biblische Exempla, malt üppige Hofhaltung ebenso aus wie die Qualen der ewigen Verdammnis. Ging es zuvor um die Vermittlung theologischen Basiswissens zu Themen wie Trinität, Menschwerdung und Meßliturgie, so wendet sich der Autor nun der Frage nach dem rechten Handeln im Alltagsleben zu. Gegen Ende des vierten *Rates* erklärt er diese Anordnung und sagt vom Heiligen Geist:

Der ist zerist unde zelest
allir meistere best.
der meistert alle di dinc
di gut unde reht sint.³⁴²

Der Heilige Geist ist also für Hartmann das beste Vorbild und der beste Lehrer für christliche Lebensführung, die allermeisten seiner Lebensregeln leitet er denn auch mit „Diz ist des heiligen geistis rat“³⁴³ ein. Insgesamt nennt Hartmann fünf Weisungen des Heiligen Geistes, die je für sich nochmals untergliedert sind.

Der erste Rat des Heiligen Geistes umfaßt die Verse 1680–1717. Der Mensch, der ihn befolgt, fürchtet Gott, tut Gutes und vermeidet das Böse, ist frei von Haß und Neid; er unterstützt die Armen, speist die Hungrigen, gibt den Durstigen zu trinken, kleidet die Nackten, nimmt die „ellenden“ auf, hilft den Kranken, tröstet und befreit die Gefangenen. Es sind alles Forderungen und Aufgaben, die Christus dem Menschen gestellt hat (Matth. 25,35), und es sind alles Aufgaben der praktischen Hilfsbereitschaft und Nächstenliebe.³⁴⁴

Der zweite Rat fordert einen Schritt mehr: die Feindesliebe. „Dem ,diligite

³⁴¹Leyen S. 94.

³⁴²*Rede* vv. 2873–2876.

³⁴³Ebenda, etwa v. 2883.

³⁴⁴Rupp S. 163.

proximos vestros' folgt ein ‚diligite inimicos vestros‘.³⁴⁵ Ist dieses Gebot auch schneller beschrieben als das erste, so sieht sich dafür Hartmann hier genötigt, deutlich die Folgen des schwierigen rechten Tuns auszuführen: Sündenvergebung und das ewige Leben.³⁴⁶

„Bezogen sich diese beiden Ratschläge auf das Verhalten des Menschen zum Nebenmenschen, so fordert der nächste Rat das rechte eigene Verhalten des Menschen sich und seinem Tun gegenüber.“³⁴⁷ Hartmann gibt ein Beispiel, wie der sündige Mensch zu Gott sprechen soll, begibt sich dazu in die Rolle des bekennenden Sünders und spricht fortan Gott in der zweiten Person Singular an:

Als erstes listet der Sprecher Gott seinen ansehnlichen Sündenkatalog auf: Er raubte und brandschatzte, mordete und legte Meineide ab. Er aß und trank ohne *maze*, tobte, lästerte Gott und bedrängte Witwen und Waisen, Mönche und Pfarrer.³⁴⁸ Dieses Bekenntnis legt er unter Tränen, den Blick zum Himmel gewendet und im Stillen ab.³⁴⁹ Obwohl die Liste der Verfehlungen einem Beichtspiegel für besonders rohe Christen zu gleichen scheint, legt der bekennende Sünder sein Geständnis allein, mit Blick zum Himmel ab. Entgegen von der Leyens Ansicht³⁵⁰ bindet Hartmann seine Erzählung nicht nur nicht „an den vorgeschriebenen hergang der beichtliturgie“,³⁵¹ es ist ja gar keine Rede von einem Priester oder der Erteilung der Absolution. Vielmehr bittet der reuige Sünder Gott: „nu gib mir armen di frist / daz ich leben muze, / biz daz ich gebuze / alle mine sculde“.³⁵² Zwar war zum wahrscheinlichen Zeitpunkt der Abfassung der *Rede* die Individualbeichte gerade erst im Entstehen begriffen (s. S. 29), vorausging ihr jedoch kirchengeschichtlich die gemeinsame öffentliche Beichte oder das öffentliche Schuldbekenntnis eines einzelnen vor der Gemeinde. Wichtiges Ele-

³⁴⁵Rupp S. 164.

³⁴⁶*Rede* vv. 1743f.

³⁴⁷Rupp S. 164.

³⁴⁸*Rede* vv. 1775–1808.

³⁴⁹Ebenda vv. 1762–1766.

³⁵⁰Leyen S. 105.

³⁵¹Ebenda.

³⁵²*Rede* vv. 1828–1831.

ment aller Formen kirchlicher Schuldvergebung ist zudem die Mittlerrolle des Klerus, der die Absolution erteilt. Die Vorstellung einer Selbstheiligung, eines Abtragens des eigenen Schuldenbergs ohne Hilfe der Kirche, wie sie Hartmann hier beschreibt, war dem (rechtgläubigen) Mittelalters völlig fremd.³⁵³ Da Hartmann jedoch an keiner weiteren Stelle seiner Dichtung von der Kirche deutlich abweichende Ansichten vertritt (und gerade an jenen Stellen nicht, die die zeitgenössischen Häresien auszeichneten wie z. B. das Amtsverständnis oder der Umgang mit der Heiligen Schrift), halte ich ihn nicht für einen Häretiker. Eher vorstellbar wäre ein zeitlich und regional begrenztes Vakuum im Beichtwesen vor der flächendeckenden Einführung der Individualbeichte, die eine solche Reduktion der Sündenvergebung auf die Taufe erforderlich machte, getreu dem von Hartmann mehrfach zitierten Wort Christi „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet“³⁵⁴ (vgl. Seite 12). Für einen solchen „Freispruch“ spricht auch, daß er von Theophilus berichtet, er habe seine Schuld offen vor allen Menschen bekannt,³⁵⁵ ganz wie es der Praxis vor Einführung der Ohrenbeichte entsprach.

Der sprechende Sünder stellt Gott in den folgenden Abschnitten nun andere große Sünder vor Augen, die zu Heiligen wurden.

5.6.1 Die Heiligenexempla.

Einiges zu Auswahl und Bearbeitung der Heiligenlegenden durch Hartmann untersuchten wir bereits in Abschnitt 4.1 und auf Seite 44. Hier werden wie nun vor allem feststellen, was die Hartmannsche Wiedergabe der Heiligenviten *nicht* leistet: Sie stellt keine Vorbilder vor Augen, nach denen man sein Leben ausrichten könnte. Während es in mittelalterlichen Predigten üblich war, den Menschen die ihrem Stand angemessenen Lebensregeln zu vermitteln³⁵⁶ — wie in vielen anderen literarischen Gattungen auch —, nimmt Hartmann diese Möglichkeit

³⁵³Harnack S. 104ff.

³⁵⁴Einheitsübersetzung Mk 16,16.

³⁵⁵*Rede* v. 1957.

³⁵⁶Schmidt S. 319.

nicht wahr.

Sein Bericht vom Schächer beschränkt sich auf den biblischen Befund und reiht sich nahtlos in seine bisherigen Berichte von Abendmahl, Tod und Auferstehung Jesu ein. Von Theophilus, der seine Seele dem Teufel verbrieft und dessen Vita sich gewiß als Vorbild für Kaufleute und Händler jeder Art nutzen ließe, erfahren wir nur seine öffentliche Selbstanklage (s. S. 76) und die wunder-same Erlösung. Bei Petrus Thelonarius, als Wucherer ebenfalls zum Exempel für Hartmanns vermutlichen Hörerkreis geradezu prädestiniert, schildert der Autor zwar ein christliches Leben nach der Bekehrung; dies ist jedoch weit radikaler als alles, was Hartmann von seinen Hörern fordert: Nachdem der vormalige Wucherer all sein Hab und Gut den Armen gegeben hat, läßt er sich selbst verkaufen, um vom Erlös weiteren Armen zu helfen.

Auch bei den drei weiblichen Heiligen richtet Hartmann sein Augenmerk kaum auf ihren Lebenswandel nach der Bekehrung. Wie beim Schächer, so hält er sich auch bei Maria Magdalena im Wesentlichen an den biblischen Bericht. Afra wird nach ihrer Bekehrung von Heiden in Versuchung geführt — nur für eine kleine Gruppe von Fernhändlern als Problem vorstellbar — und sodann gemartert. Von der Zeitspanne zwischen Maria Ägyptiacas Bekehrung und ihrem Tod erfahren wir nur, daß sie ob ihrer Läuterung trockenen Fußes „beide hine unde here“³⁵⁷ über den Jordan spazieren und in der Luft schweben konnte. Auch das wird Hartmann kaum zur Nachahmung empfehlen wollen.

Daß der Dichter diese Gelegenheit so völlig ungenutzt verstreichen läßt, erscheint höchst verwunderlich. Gegenstand christlicher Unterweisung war stets auch das Vermitteln ständischer Verhaltensregeln und sozialer Normen. „Dem erfolgreich operierenden Kaufmann, dem in der Stadt arbeitenden Handwerker, dem die politischen Geschicke lenkenden Ratsherren, dem Adligen waren Lebensideale zu vermitteln, die sie den ihrer sozialen Stellung innewohnenden Notwendigkeiten nicht entfremdeten, sondern ihre Daseinsform positiv bewer-

³⁵⁷ *Rede* v. 2299.

teten und religiös legitimierten.“³⁵⁸

Der folgende, vierte Ratschlag befaßt sich nun mit jenen Versuchungen, die Hartmanns Heiligen die größten Probleme bereiteten: „wucher’, ,richtum’, ,wertlicher rum’, falsches Streben nach ,wertlicher ere’, im Lasterkatalog der Kirche also besonders ,avarita’, ,luxuria’, ,inanis gloria’.“³⁵⁹ Während Hartmann im dritten Ratschlag einen fiktiven Dialog eines Sünders mit Gott gestaltete, führt er den rechten Umgang mit den Lastern in einem imaginierten Selbstgespräch vor. „Hartmann redet nicht direkt den Hörer oder Leser seiner Dichtung an, er fordert nicht selbst, sondern distanziert sich durch die Fiktion des redenden reuigen Menschen wie vorher durch die des redenden sündigen Ich.“³⁶⁰

5.6.2 Rechter Umgang mit Hab und Gut.

Der von Hartmann gestaltete Erzähler stellt sich selbst seinen übergroßen Reichtum vor Augen: Kleidung und Wohnung sind reich verziert, Rüstung, Pferde und Gefolgschaft lassen keine Wünsche offen, die Tafel bietet jeden erdenklichen Leckerbissen und im warmen Bett erwartet ihn sein „vil scone wib.“³⁶¹ Dann aber erhebt der vermeintlich Glückliche den moralischen Zeigefinger so nachdrücklich, daß Reissenberger gar daraus schließt: „Unser Dichter ist ein strenger Asketiker, man möchte fast sagen, die verkörperte Weltverachtung.“³⁶² Ich kann nicht nachvollziehen, wie Reissenberger zu seinem Urteil kommt, beginnt doch die von ihm derart gedeutete Passage wie folgt:

Ich vorhte vil sere
daz dise michil ere,
dise suze hure
uns werde alze sure.
wandes fleiscis wollust

³⁵⁸Schmidt S. 328f.

³⁵⁹Rupp S. 171.

³⁶⁰Ebenda.

³⁶¹*Rede* v. 2483.

³⁶²Reissenberger S. 19.

daz ist der sele verlust,
 swer si ubit zo ummaze
 unde si durch gote nit newil laze.³⁶³

Der ganze Genuß wird also durch die *ummaze*, die Maßlosigkeit, erst zur Gefahr für das Seelenheil. Das ist nun wahrlich keine Erkenntnis, derer nur ein Asket fähig wäre. Die Tugend des Maßhaltens, der rechten *maze*, war im Mittelalter Bestandteil des höfischen Ideals und galt als erstrebenswert, nicht primär aus religiösen Gründen, und schon garnicht als herausgehobene, besondere Form der Christusnachfolge. Wesentlicher Bestandteil der höfischen Erziehung, wesentlicher Bestandteil des eigenen Zivilisationsverständnisses war das Wissen um das rechte Maß in allen Dingen.

Hartmann bekräftigt diese Lehre durch den Rat Christi, sich Schätze „in di himeliscen cameran“³⁶⁴ zu sammeln, wo sie von Feuer, Dieben, Rost, Milben und Fäulnis geschützt seien, aber auch, so erweitert er die Bibelstelle, vor dem Zugriff der „ubilen herren“³⁶⁵. Seine Hörer und Leser werden hier sicher konkrete Bedrohungen im Auge gehabt haben...

Vor und nach dieser Empfehlung betont er wieder nachdrücklich Gottes Gerechtigkeit und Treue. „Gotis wage nit nelugit, / niemanne si betrugit. / si hangit vil ebene / rehte gewegene.“³⁶⁶ Zur weiteren Bestärkung seiner Ratschläge gibt er dann das biblische Gleichnis des Armen Lazarus in großer Ausführlichkeit wieder³⁶⁷ und fordert den rhetorischen Gegenüber auf: „Dise rede la dir dicke / in din herze swicke(n) / unde gedenke allir tagelich / daz dir gescehe semelich.“³⁶⁸

Repräsentatives Auftreten aber war für Fern- und Großhändler beruflich notwendig, denn ohne Ansehen und Sicherheit vermittelndes Auftreten hätte

³⁶³ *Rede* vv. 2489–2496.

³⁶⁴ *Rede* v. 2600.

³⁶⁵ Ebenda v. 2603.

³⁶⁶ Ebenda vv. 2615–2618.

³⁶⁷ Ebenda vv. 2683–2778.

³⁶⁸ Ebenda vv. 2779–2782.

niemand mit ihnen Geschäfte gemacht. Der Kaufmann „war im ureigenen Interesse seines Geschäfts auf die Bekräftigung von ‚ere‘ und ‚geloven‘ [...] angewiesen.“³⁶⁹ Gerade die Sucht nach *ere* nun prangert Hartmann als Wurzel vieler Übel an:

Ein wort heizit ere
daz coufet maniger sere,
da umbe verlusit manig beide
lib unde sele.³⁷⁰

Auch diese Zielgruppe der *Rede* (vgl. S. 52) wird also zur *maze* ermahnt. Daß Hartmann im Gegensatz zu vielen Bußpredigern seiner Zeit das Streben nach weltlicher *ere* nicht grundsätzlich verdammt, geht aus den Versen 1255ff. hervor: Wenn sich der Mensch Gott unterwirft, beschützt dieser „sin lib unde sine sele / unde sine werltlichen ere / vor sunden unde vor scanden“.

Hartmann leitet die nun folgenden Passagen mit der Warnung ein „Ich wil dir sage ware dinc / di vil jamerlich sint“.³⁷¹ Seine Schilderung der Hölle und ihrer Qualen können denn auch, isoliert betrachtet, tatsächlich den Anschein erwecken, der Autor predige völlige Weltabkehr und -verachtung. Doch auch dieser Abschnitt endet mit einem Lob des Heiligen Geistes, „der ist zerist unde zelest / allir meistere best“,³⁷² denn nur dieser kann den Menschen zur wahren Gottesfurcht führen, der Rettung vor ewiger Verdammnis.

Der fünfte und letzte Rat des Heiligen Geistes geht deutlich über das bisher geforderte hinaus; hier ruft der Dichter nun tatsächlich zur radikalen Selbstverleugnung und Weltabsage auf.³⁷³ Die Steigerung der in den Ratschlägen enthaltenen Forderungen erinnert an die sieben Stufen der Demut in der benediktinischen Ordensregel, doch dürfte diese so allgemein bekannt gewesen sein, daß sich hieraus schwerlich irgendeine weiterführende Aussage ableiten läßt.

³⁶⁹Engel S. 194.

³⁷⁰*Rede* vv. 2497–2500.

³⁷¹Ebenda vv. 2825f.

³⁷²Ebenda vv. 2875f.

³⁷³Ebenda vv. 2885–2888.

Von der Leyen weist sehr überzeugende Parallelen der nun folgenden Verse der *Rede* zum „system der mittelalterlichen himmelseinteilung“³⁷⁴ nach Dionysius Areopagita³⁷⁵ und Gregor dem Grossen nach:

Er teilte sie [d. h. die Menschen] in 9 klassen ein, die den neun himmlischen chören ungefähr entsprachen. Denn ebensoviel menschen kommen in den himmel, wie dort engel sind. [...] Die himmlischen chöre sind [...] angeli, archangeli, virtutes, potestates, principatus, dominationes, t[h]roni, cherubim, seraphim.

Die angeli und archangeli kennt Hartmann gar nicht, oder waren für sie die uns fehlenden 400 verse aufbewahrt?

Gregor reiht in die virtutes die ein, die zeichen und wunder tun, in die potestas, die ausserordentliches verrichten, in die principatus, die übermenschliches leisten und sogar den erwählten voranstehen, in die dominationes die herrscher über eigene lüste und begierden, in die throni, die über andere recht sprechen, in die cherubim alle, die gott und den nächsten lieben, in die seraphim, die in der liebe zum himmlischen entzündet nichts als gott begehren und das weltliche verachten. Bei Hartmann (die anordnung ist falsch [...]) sind: aposteln und märtyrer bestimmt für principatus et potestates; bischöfe, äbte, mönche, kanoniker, pfaffen für dominationes et throni, knappe und megede für virtutes, eremiten für seraphim und cherubim (2905. 2946. 3012. 3162. 3188.).³⁷⁶

Diese Deutung scheint mir angemessen. Tatsächlich sagt der Erzähler von den Aposteln und Märtyrern

Des hat in got wol gelonet,
Nu hat er sie gecronet
da in himelriche
den engelen geliche
di da heizent alsus
principatus.
daz sprichit fursten,
wande si sint di tursten
et potestates
mit den sint si gewis.³⁷⁷

Er führt also gezielt die Namen der himmlischen Chöre nach Dionysius ein, ohne daß es dafür im Kontext einen zwingenden Grund oder Bezugspunkt gäbe.

³⁷⁴Leyen S. 101.

³⁷⁵Boehm S. 147.

³⁷⁶Leyen S. 101.

³⁷⁷*Rede* v. 2901–2910.

Auch die anderen Chöre und die entsprechenden Menschenklassen werden nach diesem Schema eingeführt, immer mit ähnlichen Worten: „Des hat in got wol gelonet, / nu hat er si gecronet“,³⁷⁸ „dem gibit got ze lone / di ewigen crone“,³⁷⁹ „des hat in got vil wole gelonet, / nu hat er si gecronet“,³⁸⁰ „deme gibit got zo lone / di ewigen crone“.³⁸¹ Der auf diesen Doppelpers folgende Doppelpers ist sogar in allen Fällen vollständig identisch. „Der ‚Rat‘ des Heiligen Geistes stellt eine Forderung dar, die von einer Gruppe der Gläubigen vorbildlich erfüllt wurde oder erfüllt wird, und dafür erhalten sie in der himmlischen Hierarchie, der himmlischen Ständeordnung, ihren bestimmten Rang.“³⁸²

Rupp möchte wie schon von der Leyen auf den Inhalt der fehlenden etwa 400 Verse schließen und legt hierzu den Ständen und ihren assoziierten Himmelschören ein Schema von drei Dreiergruppen über:

Apostel (Märtyrer), Geistliche (Mönche und Priester), Jünglinge und Jungfrauen; Einsiedler, Menschen, die das Weltleben verlassen, ins Kloster gehen oder Klausner werden, und solche, die ihr Gut der Kirche schenken. Man wird als sicher annehmen dürfen, daß weitere Gruppen folgten; das zeigt schon die bisherige Reihenfolge. Die ersten drei Gruppen sind Menschen, die ihr ganzes Leben von Anfang an Gott geweiht, der Welt von Jugend auf abgesagt haben. Die nächsten drei Gruppen sind Menschen, die nach einem Leben in der Welt der Welt, ihren Gütern und Genüssen absagen und sich einem büßenden geistlichen Leben weihen [...]. Nach allem, was wir aus der mittelalterlichen Literatur wissen, muß dieser zweiten Kategorie von Menschen noch eine dritte folgen. Sie umfaßt die Menschen, die in der Welt bleiben, als gläubige Christen sich aus der Welt und ihrem Treiben nicht zurückziehen.³⁸³

Ich halte diese Einteilung für nicht haltbar und kann daher Rupp in seinen Vermutungen über die fehlenden Verse nicht folgen. Weder kann man von den Aposteln und Märtyrern pauschal sagen, sie hätten ihr Leben „von Anfang an“ Gott geweiht, noch passen die Verse über die „knappe unde megede, [...] di

³⁷⁸Ebenda vv. 2945f.

³⁷⁹Ebenda vv. 3007f.

³⁸⁰Ebenda vv. 3157f.

³⁸¹Ebenda v. 3183f.

³⁸²Rupp S. 174.

³⁸³Rupp S. 177.

alden unde di jungen“³⁸⁴ zu Rupps Behauptung, diese hätten sich „nach einem Leben in der Welt [...] einen büßenden geistlichen Leben“ geweiht. Ein weiteres Argument möchte ich bemühen: Ein Blick auf die Verszahlen, die Rupp sonst gerne zur Argumentation heranzieht, zeigt folgendes Bild:

Apostel	2883–2922	40 Verse
Kleriker	2923–2986	64 Verse
Junge (dienende) Menschen bzw. Alte und Junge	2987–3128	142 Verse
Eremiten	3129–3166	38 Verse
Weltentsager ³⁸⁵	3167–3192	26 Verse
Stifter	3193– ?	? Verse

Über die seltsam zusammengesetzte Gruppe der Jünglinge und Jungfrauen sowie der Alten und Jungen, die zur Rettung ihrer Seele ihren Leib bezwangen,³⁸⁶ spricht Hartmann mehr als doppelt so ausführlich wie über irgendeinen anderen Stand; mehr als dreimal so viele Verse als den radikalen Weltflüchtigen widmet er ihnen. Die ganze Beschreibung der zukünftigen Verheißungen (s. Abschnitt 4.5) integriert er in die Präsentation dieses Lebensentwurfs.

Halten wir uns vor Augen, daß Hartmann *nicht* zur Weltflucht oder zum Eintritt in den geistlichen Stand auffordert, ferner, daß der erste genannte Stand für seine Hörer völlig unerreichbar war, so wird dieser Textaufbau verständlich: Die mittlere Gruppe allein stellt jenes Ideal dar, das Hartmann seinen Hörern für ihr Leben anzuraten nicht müde wird: Ein tugendhaftes Leben inmitten der Welt, ein ständiger Kampf gegen die sie umgebenden Versuchungen. Wir sahen schon in Abschnitt 3.2.1, daß diese Form der Selbstheiligung innerhalb der Gesellschaft zu den im 12. Jahrhundert neuentdeckten religiösen Wegen gehörte. Für diese neue Versöhnung von radikalen kirchlichen Idealen mit bestehenden Gesellschaften durch selbstverantwortliches Handeln der einzelnen Individuen mitten in ihrer Umwelt steht Hartmanns ganzes Gedicht.

³⁸⁴ *Rede* vv. 2989–2991.

³⁸⁵ Der sein weltliches Leben abrupt verläßt und in Kloster oder Klause zieht.

³⁸⁶ Ebenda vv. 2989–2992.

5.7 Hoffen und Gehorchen.

„Swer an der sele wil genesen / unde mit gote in sime riche wesen“,³⁸⁷ der muß, so erklärt Hartmann gleich zu Beginn seiner Dichtung, dreierlei tun: Gott lieben, ihm gehorchen und den Glauben bewahren. Auch später kommt der Dichter immer wieder auf diese drei Grundforderungen zurück. Es fällt auf, daß Hartmann von der biblischen Aufzählung „Glaube, Hoffnung, Liebe“³⁸⁸ gezielt abweicht und *Gehorsam* an die Stelle der *Hoffnung* setzt. Eine mögliche Erklärung ist, daß sich Gottesliebe und Gehorsam zusammen mit der Hartmannschen Deutung des Glaubens hervorragend in den mittelalterlichen Topos des Lehnverhältnisses zwischen Herrn und Knecht, hier also Gott und Mensch, fügen: der Glaube „ordnet den bekennenden Menschen dem Heer Christi zu; das Glaubensbekenntnis ist der vom Christen geleitete Fahneneid“.³⁸⁹

Eine Rolle mag ferner spielen, daß die zeitgenössische Theologie sich intensiv mit dem rechten Gehorsam, der rechten Unterordnung des eigenen, freien Willens unter den Willen Gottes ohne Identitätsverlust auseinandersetzte³⁹⁰ — notwendige Folge der Thematisierung des einzelnen Individuums und seiner Schuldfähigkeit (s. Abschnitt 3.2.1).

Damit ist allerdings noch offen, warum Hartmann nicht von der Hoffnung spricht. Für einige Theologen des Mittelalters erwächst die Hoffnung unmittelbar aus Glaube und liebendem Gehorsam,³⁹¹ sie wäre dann in dieser geänderten Aufzählung verzichtbar. Aber Hartmann spricht in seinem ganzen Text nicht von der Hoffnung. Zwar schildert er die kommende Herrlichkeit und fleht zu Gott um die Gnade, seine Schuld möge vergeben und er selbst erlöst werden. Aber dies scheint für immer ein *Wissen* von oder *Glauben* an Gottes Barmherzigkeit zu sein, den Begriff der Hoffnung verwendet er nicht.

³⁸⁷Ebenda vv. 1f.

³⁸⁸Einheitsübersetzung 1 Kor 13,13.

³⁸⁹Rupp S. 140.

³⁹⁰Plasger S. 80f.

³⁹¹Seeberg S. 51f.

Sein „Credo“ bleibt durch die ganze *Rede*: Wer Gott liebt, seinen Geboten folgt und den Glauben bewahrt, der wird zum himmlischen Hochzeitsmahl geladen werden, das der Dichter farbenprächtig beschreibt (vv. 3057–3110, vgl. Seite 59).

6. Schluß.

*Konde wir unse rede baz,
gerne tete wir daz.*³⁹²

Leider schenkte die Forschung der *Rede von dem Glauben* des Armen Hartmann bisher wenig Aufmerksamkeit. Wo sie es tat, richtete sie ihr Hauptaugenmerk zumeist auf sprachliche und textkritische Fragestellungen oder zog sich darauf zurück, bestimmte „passende“ Passagen für allgemeine Aussagen zur Situation der Menschen und der Dichtung der Stauferzeit zu benutzen: „Die Schilderungen des Weltlebens und der Hölle, die Aufforderungen zu Reue und Buße und zur Askese; die Sündenangst, die aus dem Werk spreche“.³⁹³

Dementgegen habe ich in der vorliegenden Arbeit versucht, den Text in seiner wohlstrukturierten Gesamtheit als Zeugen für geschichtliche Veränderungen und Entwicklungen heranzuziehen. Wir sahen, wie sich in der *Rede* religiöse Prozesse spiegeln: Die Entdeckung des Individuums und seiner persönlichen Verantwortung, neue Antworten auf die Frage nach der rechten Lebensführung und dem Verhältnis des Menschen zu Gott und der Widerstreit zwischen der klassischen Autoritätenberufung und logisch-rationaler Beweisführung prägen die Gesellschaft.

Wir sahen aber auch eine Gesellschaft in Bewegung,³⁹⁴ im Aufbruch: Städte erblühen, neue Formen der Laienbildung und -katechese entstehen, aus dem System der Personenverbände wird der Flächenstaat.

Vor dieser Kulisse, die sich vielfältig in der *Rede* selbst spiegelt, glaube ich hinreichend begründet zu haben, daß Hartmann entgegen der bisherigen Forschungsmeinung (ohnehin haben sich ja bisher leider nur sehr wenige Wissenschaftler näher zu dieser Frage geäußert) nicht für ein höfisches Publikum dichtete, sondern für die emporstrebende Bürgerschicht. Hier fand eine kateche-

³⁹² *Rede* vv. 3743f.

³⁹³ Rupp S. 188.

³⁹⁴ Vgl. Thum S. 3.

tische Credoauslegung ihre Hörer und Leser, hier fand sie ihren Platz in der kirchlichen Unterweisung religiös interessierter Laien.

Gerade weil dieser Text so exemplarisch für jene Zeit des Wandels und der Fortentwicklung steht, ist äußerst bedauerlich zu sehen, wie stiefmütterlich er von der Forschung bisher behandelt wurde. Andererseits darf ich gerade aufgrund dieses enormen wissenschaftlichen Nachholbedarfs hoffen, daß selbst die bescheidene hier vorgelegte Anstrengung einen tatsächlichen Beitrag zum besseren Verständnis der *Rede von dem Glauben* zu leisten imstande ist. Ich bin daher sehr froh und dankbar, diesen für eine Fülle von Fragestellungen der Mediävistik interessanten Text als Gegenstand und Thema meiner wissenschaftlichen Arbeit von Herrn Prof. Dr. Bernd Thum angeboten bekommen zu haben.

7. Verwandte Literatur.

7.1 Ausgaben der *Rede von dem Glouben*.

- Leyen, Friedrich von der (Hrsg.): Des armen Hartmann Rede vom Glouben. Eine deutsche Reimpredigt des 12. Jahrhunderts. Untersucht und herausgegeben von Friedrich von der Leyen. — Breslau: M. & H. Marcus 1897. (= Germanistische Abhandlungen, begründet von Karl Weinhold, hrsg. von Friedrich Vogt, 14. Heft., Diss.)
- Maßmann, Hans Ferdinand (Hrsg.): Deutsche Gedichte des zwölften Jahrhunderts und der nächstverwandten Zeit. Zwei Teile in einem Band. — Hildesheim und New York: Georg Olms 1969. (= Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg und Leipzig 1837.)
- Maurer, Friedrich (Hrsg.): Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen besprochen und herausgegeben von Friedrich Maurer. Band 2. — Tübingen: Max Niemeyer 1965. S. 568–628.

7.2 Sonstige Primärtexte und Hilfsmittel.

- Auer OFMCap, Wilhelm: Goldene Legende. Leben der lieben Heiligen Gottes auf alle Tage des Jahres. Nach P. Matthäus Vogel S. J., mit Approbation des Hochwürdigsten Bischöflichen Ordinariates Augsburg und mit Erlaubnis der Obern. — Köln: Wulfers 1904.
- Biblia sacra. Iuxta vulgatam versionem. Adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. Tomus I: Genesis–Psalmi. Tomus II: Proverbia–Apocalypsis, Appendix. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1969.

- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für das neue Testament und die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland. — Aschaffenburg: Pattloch 1980.
- Katechismus der Katholischen Kirche. Hrsg. im Auftrag von Papst Johannes Paul II. — München: Oldenbourg 1993.
- Keller, Hiltgart L.: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. — Stuttgart: Reclam ⁸1996.
- Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. — Stuttgart: S. Hirzel ³⁸1992.
- Oesterreicher-Mollwo, Marianne (Bearb.): Herder-Lexikon Symbole. — Freiburg, Basel und Wien: Herder ⁴1996 (= Herder Spektrum Band 4187).
- Stolz, Alban: Legende oder der christliche Sternhimmel. — Freiburg: Herder ³1865.
- Wimmer, Otto und Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen. Bearbeitet und ergänzt von Josef Gelmi. — Innsbruck und Wien: Tyrolia ⁶1988.

7.3 Sekundärliteratur.

- Angerer, Martin und Heinrich Wanderwitz (Hrsg.): Regensburg im Mittelalter. Beiträge zur Stadtgeschichte vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit. — Regensburg: Universitätsverlag 1995. Enthält u. a.:

- Ambronn, Karl-Otto: Der Kampf um die Macht 1180–1245 oder das Werden der Kommune.
 - Daxelmüller, Christoph: Zwischen Fest und Fasten. Frömmigkeit und Alltag im mittelalterlichen Regensburg.
 - Fischer, Klaus: Im Namen Gottes und des Geschäfts zur Stadtfreiheit — Fernhändlertum und Autonomie des Kommune Regensburg im Mittelalter.
 - Henkel, Nikolaus: Literatur im mittelalterlichen Regensburg.
 - Hilz, Anneliese: Mendikanten-Niederlassungen.
 - Schmid, Peter: Die Herrschaftsträger und ihre Einflußsphären im früh- und hochmittelalterlichen Regensburg.
- Berg, Dieter (Hrsg.): Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. — Werl: Dietrich Coelde 1992. (= Saxonia Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz. Herausgegeben im Auftrag der Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz von Dieter Berg. Band 1.) Enthält u. a.:
 - Rasmussen, Jørgen Nybo: Die Bedeutung der nordischen Franziskaner für die Städte im Mittelalter.
 - Nickel, Ralf: „Vere Germanum vivendi et conversandi modum“. Zur Reflexion der Münsterer Minoritenchronistik des 18. Jahrhunderts auf Kooperation und Konflikt zwischen Konvent und Stadt in früheren Jahrhunderten.
 - Ulpts, Ingo: Zur Rolle der Mendikanten in städtischen Konflikten des Mittelalters. Ausgewählte Beispiele aus Bremen, Hamburg und Lübeck.
 - Vöckler, Matthias: Wirtschaftliche und soziale Grundlagen sowie Probleme der Ansiedlung und Wirksamkeit der Mendikanten im mittelalterlichen Thüringen.

- Walther, Helmut G.: Bettelordensklöster und Stadtgründung im Zeichen des Landesausbaus: Das Beispiel Kiel.
- Bihler, Margit: Buch und Schrift im mittelalterlichen Gebrauch. Textquellen aus Essens Mittelalter im Lichte des historischen Funktionswandels der Schrift. — Göppingen: Kümmerle 1994. (= Nr. 607 der Göppinger Arbeiten zur Germanistik, hrsg. von Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer.)
 - Borgolte, Michael: Die mittelalterliche Kirche. — München: R. Oldenbourg 1992. (= Band 17 der Enzyklopädie deutscher Geschichte, hrsg. von Lothar Gall.)
 - Brüch, Josef: Zur Sprache der Rede vom Glauben des Armen Hartmann. Lautlehre, Formenlehre und Wortschatz nach den Reimen. — Prag: Carl Bellmann 1910. (= Prager deutsche Studien, hrsg. von Carl von Kraus, 17. Heft.)
 - Classen, Carl Joachim: Die Stadt im Spiegel der *Descriptiones* und *Laudes urbium* in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. — Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1996. (= Band 2 der Beiträge zur Altertumswissenschaft, hrsg. von Jochen Bleicken, Carl Joachim Classen, Klaus Fittschen, Klaus Nickau und Ulrich Schindel.)
 - Dahlgrün, Corinna: *Hoc fac, et vives* (Lk 10₂₈) — *vor allen dingen minne got*. Theologische Reflexionen eines Laien im *Gregorius* und in *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue. — Frankfurt am Main, Bern, New York und Paris: Lang 1991. (= Band 14 der „Hamburger Beiträge zur Germanistik“, hrsg. von Wiebke Freytag u. a., Diss.)
 - Diers, Michaela: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken. — Münster: Aschendorff 1991. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baeumker, fortgeführt von Martin Grabmann

und Michael Schmaus. Im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen. Neue Folge Band 34.)

- Dilcher, Gerhard: Bürgerrecht und Stadtverfassung im europäischen Mittelalter. — Köln: Böhlau 1996.
- Dolgner, Dieter (Hrsg.): Stadtbaukunst im Mittelalter. — Berlin: Verlag für Bauwesen 1987. Enthält u. a.:
 - Badstübner, Ernst: Kirchen in der Stadt. Zum Wandel ihrer Bauge-
stalt unter dem Einfluß der Stadtbildung.
 - Blaschke, Karlheinz: Die Stellung der Vorstädte im Gefüge der mit-
telalterlichen Stadt.
 - Reinisch, Ulrich: Zur Grundrißentwicklung deutscher Planstädte im
frühen Mittelalter.
 - Schlette, Friedrich: Stadtartige Siedlungen der Kelten.
 - Wagenbreth, Otfried: Mittelalterlicher Städtebau und Technikge-
schichte.
- Ehmann, Eugen: Markt und Sondermarkt. Zum räumlichen Geltungs-
bereich des Marktrechts im Mittelalter. — Nürnberg: Stadtarchiv 1987.
(Diss., Band 40 der Reihe Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Lan-
desgeschichte. Hrsg. von Rudolf Endres, Gerhard Hirschmann und Kuno
Ulshöfer.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Aus-
gang des Mittelalters. Zweiter Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur. 1.
Frühmittelhochdeutsche Zeit. (= Handbuch des deutschen Unterrichts an
höheren Schulen, begründet von Adolf Matthias. Sechster Band, zweiter
Teil, erster Abschnitt.) — München: C. H. Beck 1966. (Unveränderter
Nachdruck der 1922 erschienenen ersten Auflage.)
- Elias, Norbert: Die Gesellschaft der Individuen. — Frankfurt (Main):

- Suhrkamp 1991. (= Band 974 der Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft.)
- Ders.: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. — Basel: Verlag Haus zum Falken 1939.
 - Engel, Evamaria: Die deutsche Stadt des Mittelalters. — München: Beck 1993.
 - Ennen, Edith: Die europäische Stadt des Mittelalters. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
 - Evans, Gillian Rosemary: The thought of Gregory the Great. — Cambridge: University Press 1986. (= Cambridge studies in medieval life and thought; 4th ser., 2.)
 - Fichtenau, Heinrich: Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter. — München: C. H. Beck 1992.
 - Fumagalli, Vito: Der lebende Stein. Stadt und Natur im Mittelalter. — Berlin: Klaus Wagenbach 1989. (Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck; das italienische Original erschien unter dem Titel „La pietra viva. Città e natura nel Medioevo“.)
 - Le Goff, Jacques: Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. Aus d. Franz. übers. von Matthias Rüb. — Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
 - Grünewald, August: Die lateinischen Einschiebsel in den deutschen Gedichten von der Mitte des 11. bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts. — Göttingen: Huth 1908. (Diss.)
 - Harnack, Adolf von: Dogmengeschichte. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) ⁸1991. (= UTB 1641.)

- Hasdenteufel-Röding, Maria: Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung. — Freiburg 1991. (Diss. masch.)
- Kandler, Karl-Hermann: Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. — Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 1993. (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11. Hrsg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge.)
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Christentum in der Gesellschaft. Kleine Sozialgeschichte des Christentums. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter. — Saarbrücken: Rita Dadder ²1988. (= Band 3 der Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Hrsg. von Bernd Lüken und Manfred Machold.)
- Kintzinger, Martin: Das Bildungswesen in der Stadt Braunschweig im hohen und späten Mittelalter. Verfassungs- und institutionengeschichtliche Studien zu Schulpolitik und Bildungsförderung. — Köln, Wien: Böhlau 1990. (= Heft 32 der Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hrsg. von Egon Boshof. Diss.)
- Kuchenbuch, Ludolf: Die Klostergrundherrschaft im Frühmittelalter. Eine Zwischenbilanz. In: Prinz, Friedrich (Hrsg.): Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. — Stuttgart 1988 (Band 33 der Monographien zur Geschichte des Mittelalters).
- Kugler, Hartmut: Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters. — München und Zürich: Artemis 1986.
- Lohse, Bernhard: Epochen der Dogmengeschichte. — Stuttgart: Kreuz Verlag ⁷1988.
- Lubac, Henri de: Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie. — Einsiedeln: Johannes Verlag ²1995. (Übertragen

von Hans Urs von Balthasar; das französische Original trägt den Titel „Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age.)

- Meissburger, Gerhard: Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert. — München: Wilhelm Fink Verlag 1970.
- Mertens, Volker und Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.): Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 3.–6. Oktober 1989. — Tübingen: Max Niemeyer 1992. Enthält u. a.:
 - Schinagl-Peitz, Elisabeth: Naturkundliches Wissen in lateinischen und deutschen Predigten des Spätmittelalters.
 - Schmidt, Hans-Joachim: Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts.
 - Störmer, Uta: Möglichkeiten der Gattungsabgrenzung bei auslegenden katechetischen Texten.
 - Williams-Krapp, Werner: Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis.
- Mordek, Hubert (Hrsg.): Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag. — Tübingen: Niemeyer 1991. Enthält u. a.:
 - Fuchs, Franz und Claudia Märkl: Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zwischen Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jahrhundert.
 - Hartmann, Wilfried: *Discipulus non est super magistrum* (Matth. 10,24). Zur Rolle der Laien und der niederen Kleriker im Investiturstreit.
 - Kolmer, Lothar: Christu als beleidigte Majestät. Von der Lex „Quisquis“ (397) bis zur Dekretale „Vergentis“ (1199).
 - Lohmer, Johanna: *Ordo* und Heilserwartung bei Petrus Damiani.

- Patschovsky, Alexander: Der Ketzer als Teufelsdiener.
- Stratmann, Martina: Das Recht der Erzbischofsweihe im ostfränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 13. Jahrhundert (mit einem Ausblick auf Westfranken und England).
- Morris, Colin: *The Discovery of the Individual 1050 –1200*. — New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row 1972.
- Pitz, Ernst: *Europäisches Städtewesen und Bürgertum. Von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter*. — Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1991.
- Plasger, Georg: *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury*. — Münster: Aschendorff 1993. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baeumker, fortgeführt von Martin Grabmann und Michael Schmaus. Im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen. Neue Folge Band 38.)
- Ragotzky, Hedda und Horst Wenzel (Hrsg.): *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*. — Tübingen: Niemeyer 1990. Enthält u. a.:
 - Röcke, Werner: *Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman*.
 - Thum, Bernd: *Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter. Zur Herstellung von Öffentlichkeit im Bezugfeld elementarer Kommunikationsformen im 13. Jahrhundert*.
 - Wenzel, Hort: *Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur*.
- Reissenberger, Karl: *Über Hartmanns Rede vom Glauben. Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte*. — Hermannstadt (Siebenbürgen): Drotleff 1871. (Diss.)

- Richards, Jeffrey: Gregor der Große. Sein Leben — seine Zeit. Ins Dt. übertr. von P. Gregor Kirstein OP. — Graz, Wien, Köln: Styria 1983.
- Roth, Helmut (Hrsg.): Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983. — Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1986. (=Sonderband 4 der Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, hrsg. von Otto-Hermann Frey und Helmut Roth.) Enthält unter anderem:
 - Ellmers, Detlev: Schiffsdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen.
- Rupp, Heinz: Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Untersuchungen und Interpretationen. — Freiburg: Herder 1958.
- Schwenk, Bernhard: Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Peter Drewek und Achim Leschinsky. — Weinheim: Deutscher Studienverlag 1996.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. — Basel: Benno Schwabe ⁵1953.
- Sievers, Eduard, Hermann Paul und Wilhelm Braune: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 24. Band. — Halle: Max Niemeyer 1899. Enthält u. a.:
 - Leitzmann, Albert: Zu Hartmanns Rede vom glauben.
 - Leyen, Friedrich von der: Zu Hartmanns Rede vom glauben.
- Steinen, Wolfram von den: Vom Heiligen Geist des Mittelalters. Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux. — Breslau: Ferdinand Hirt 1926.
- Steuer, Heiko (Hrsg.): Zur Lebensweise in der Stadt um 1200. Ergebnisse der Mittelalter-Archäologie. Bericht über ein Kolloquium in Köln vom 31. Januar bis 2. Februar 1984. — Köln: Rheinland-Verlag 1986. Enthält u. a.:

- Janssen, Walter: Handwerksbetriebe und Werkstätten in der Stadt um 1200.
 - Kühnel, Harry: Zu den Lebensverhältnissen in der mittelalterlichen Stadt um 1200 — Zusammenfassung.
 - Ravenschot, Patrick: Zur Infrastruktur in der Stadt um 1200 am Beispiel von Gent.
 - Steuer, Heiko: Lebenszuschnitt und Lebensstandard städtischer Bevölkerung um 1200 — Ziel des Kolloquiums.
- Thiele, Gerhard: Zu Hartmanns Credo. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1940 Band 77.
 - Thum, Bernd: Aufbruch und Verweigerung. Literatur und Geschichte am Oberrhein im Hohen Mittelalter. Aspekte eines geschichtlichen Kulturraums. Band 1. — Karlsruhe: Literarische Gesellschaft (Scheffelbund) (Hrsg.) 1979.
 - Vauchez, André: Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. (Aus dem Französischen übersetzt von Petra Maria Schwarz; Titel der französischen Originalausgabe: „Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses.“)
 - Werminghoff, Albert: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. — Leipzig und Berlin: Teubner 1913. (= Grundriß der Geschichtswissenschaft. Zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Hrsg. von Aloys Meister. Band 2, Abteilung 6.) Reprographischer Nachdruck Aalen: Scientia 1991.
 - Werner, Ernst und Martin Erbstößer: Ketzler und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. — Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. 1986.
 - Wischer, Erika (Hrsg.): Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt. Zweiter Band: Die mittelalterliche Welt. 600 – 1400. — Berlin: Propyläen 1988. Enthält u. a.:

- Boehm, Laetitia: Das mittelalterliche Erziehungs- und Bildungswesen.
- Mundy, John H.: Kirche und religiöses Leben. (Ins Deutsche übertragen von Hans Joachim Metzger.)
- Krohn, Rüdiger: Literaturbetrieb im Mittelalter.
- Schulze, Ursula: Didaktische Aspekte in der deutschen Literatur des Mittelalters — Vanitas- und Minnelehre.
- Spechtler, Franz Viktor: Geistliche und weltliche Lyrik.
- Ullmann, Walter: Politisches Denken und politische Organisation.