

M Ü N C H E N E R
U N I V E R S I T Ä T S R E D E N

NEUE FOLGE HEFT 33

Rittertum und Mystik

von

Hugo Kuhn

MAX HUEBER VERLAG
M Ü N C H E N

Münchener Universitätsreden

Neue Folge

- Heft 1: Michael Schmaus
Beharrung und Fortschritt im Christentum
Groß 8°. Mit einem Bild des Verfassers, 24 Seiten, geh. DM 1.50
- Heft 2: Bruno Huber
Das Prinzip der Mannigfaltigkeit in der belebten Natur
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —,70
- Heft 3: Hugo Grau
**Gedanken über die gegenwärtige Sicht der Anatomie am
Beispiel des Nervensystems**
Groß 8°. Mit 4 Abbildungen, 20 Seiten, geh. DM 1.20
- Heft 4: Hans Nawiasky
Max von Seydel
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 5: Theodor Maunz
Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 6: Aloys Wenzl
Immanuel Kants bleibende Bedeutung
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —,80
- Heft 7: Karl von Frisch
Symbolik im Reich der Tiere
Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 8: Alfred Marchionini
Die moderne Klinik innerhalb der universitas litterarum
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 9: Emil K. Frey
Chirurgie, Forschung und Leben
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 10: **Rede des Rektors Prof. Dr. Alfred Marchionini**
Ehrenpromotion von Prof. Dr. Pasteur Vallery-Radot
und
Rede des Herrn Professors Dr. Pasteur Vallery-Radot, Paris
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—
- Heft 11: Erich Valentin
Mozart in seiner und unserer Zeit
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Hugo Kuhn

Rittertum und Mystik

Vortrag, gehalten beim 490. Stiftungsfest
am 30. Juni 1962



MAX HUEBER VERLAG
MÜNCHEN

Jugo-Kita

Rittertum und Musik

Von dem Verfasser des „Rittertums“

Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. Dr. phil. Dr. phil.

Gesamtherstellung: Buchdruckerei Wiedemann, München

MAX HUBER VERLAG
MÜNCHEN

Wer noch heutzutage höflich ist, wird mit einem Wort benannt, das aus dem deutschen Rittertum um 1200 stammt: *hovelich* und, häufiger, *hovesch* hieß damals, was dem Hof, der Sitte des Fürstenhofes entsprach, was hofgemäß, hoffähig war in der ersten literarisch bewußten Laienkultur und Kollektivgesellschaft unserer Geschichte. Wer gar noch heute ritterlich heißt, den charakterisiert ein Wort, das im 12. Jahrhundert zuerst einfach den führenden Stand nannte, und zwar von seiner Ausrüstung her: *riter* und *ritter* war der Reiter, der berittene Soldat und Verwaltungsfachmann, freien Adel und unfreien Dienstadel unter diesem Stichwort der Ausrüstung über eine sonst so scharfe soziale Schranke hinweg zusammenschließend¹). Heute würde ihm etwa der Autobesitzer entsprechen, es hat sich aber noch kein Wort für ihn gefunden, das soziale Trennschärfe oder gar den Adel der „Ritterlichkeit“ vom Auto her prägte; der „Kavalier am Steuer“ ist auch im Wort nur erst — vom Pferd geborgt! In der heutigen Bedeutung „ritterlich“ aber lebt noch immer mehr als der Stand, darin lebt Minnesang und Frauendienst fort! Die so gedankenlose Formel „Erlauben Sie“ oder „Gestatten Sie“, die noch heute eine „ritterliche“ Handlung begleiten kann, ist zugleich eine der Sprachformeln des höfischen Dienstes, in dem der Ritter sich selbst, sein Leben und Sein der Gnade seiner Dame anheim gab.

Daß Wörter der Höflichkeit und Ritterlichkeit ihre Bedeutung im 12. Jahrhundert aus Frankreich gewonnen haben — *courtoisie*, vom Hof, und *chevalerie*, direkt vom Pferd genommen, gingen den deutschen Bedeutungen voraus —, braucht uns Deutsche nicht zu kränken. Wie die Gotik und die Scholastik so gehört auch die ritterliche Laienkultur zum ersten großen Kulturgeschenk Frankreichs an Europa, im 17. Jahrhundert folgt das zweite, ähnlich umfassende: Wo immer Sinnliches und Sittliches, wo Form und Geist sich zur Gesellschaftskultur zusammenfinden, durfte Frankreich führen. Die Gestaltungskraft der anderen Völker Europas gab dann immer, von Frankreich an- und aufgeregt, das Empfangene mit den Zinsen der ihnen eigentümlichen Produktivität zurück. So auch Deutschland.

Diese Bemerkungen zu „Höflichkeit und „Ritterlichkeit“ — germanistische Wortgeschichte in allerflüchtigsten Strichen²) — besagen so allerdings noch ziemlich wenig. Mit dem Wort hängt durch tausend feine Fäden die Sache zusammen. Höflichkeit nun und gar Ritterlichkeit sind erstens nicht bloß formale Eigenschaften, Tugenden etwa oder gar Untugenden — je nach dem man sie bewertet —, die Sache selbst ist zwielichtig, ambivalent. Es hat dazu

nicht erst Rousseaus bedurft und nicht erst jenes „Kanadiers“, der dem Weltreisenden Seume um 1800 bedeutete, daß gegenüber „Europens übertünchter Höflichkeit“ „wir Wilden . . . doch bessere Menschen“ sind — „und schlug sich seitwärts in die Büsche“. Höflichkeit als Lüge — „im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist“ (Faust II, 2. Akt) — gehört seit je zum Begriffsumkreis des Wortes. Im Minnesang Frankreichs und Deutschlands zeugt dafür eine eigene ritterliche Gattung: die Pastourelle. Da wendet der typische Ritter „an einem schönen Maientag“ seine schönsten Kavalierekünste an, um eine Hirtin, ein Bauernmädchen zu rascher Liebeslust zu verführen — und wird oft als Lügner und Feigling verspottet: eine bewußte Selbstpersiflage, ein derbes Gegenbild zur höfischen Ritterlichkeit und Minne! Auch historisch, zweitens, braucht unsere schöne Linie der Wortgeschichte von 1200 bis heute nicht viel zu bedeuten: Höfische Kultur, getragen von zartem Liebeswerben des Ritters, ist ein ganz allgemeiner Kulturtyp feudaler Sozialstruktur, der unabhängig, aus den Bedingungen des Feudalwesens, immer neu entstehen kann³). In dem bezaubernden japanischen Roman vom Prinzen Genji, aus etwa 1000 n. Chr., zeichnete Frauenhand kritisch eine solche Minnekultur nach, und noch heute prägt Hofsitte, höfische Etikette ja die japanische Sprache und das japanische Leben — und ist doch eine reine Männerwelt! Emanzipation der Frau und Höflichkeits-Kultur scheinen sich sogar oft auszuschließen. Schließlich steht, drittens, sogar die historische Wirklichkeit der „höflichen“ und „ritterlichen“ Laienkultur in Deutschland um 1200 im Zwielficht. Das reale Wirken und Leben der Ritter spricht, wo es sich historisch dokumentiert, in Urkunden und Gesetzen und Chroniken — Latein. Und das sagt nichts oder fast nichts von den Bräuchen der Höflichkeit und Ritterlichkeit. Deutsch sprechen nur Gedichte, Versromane und Lieder. Die sind voll davon — aber es sind Gedichte! Man versucht zwar immer neu, ihre kulturellen Fakten von ihrer dichterischen Fiktion zu trennen— als Wirklichkeit und, darüber, poetische Ideologie, als Stoff und Gestaltung —, aber man erliegt dabei immer neu einem soziologischen Zirkelschluß, der ja jede Literatursoziologie bedroht⁴).

So ist also weiter und ins Ungewisse hinein zu fragen: woher nehmen Wort und Sache der „Höflichkeit“ und der „Ritterlichkeit“ dennoch den Sinn und auch den Glanz, der die Jahrhunderte bis heute durchdrungen hat — durch so viele und so tiefe Umwälzungen von Gesellschaft und Sitte hindurch, wie wir sie etwa auch in unseren Tagen erleben?

Die Frage scheint nicht uninteressant und auch für den festlichen Anlaß heute nicht ungeeignet. Aber ich habe nicht vor, Sie darüber zu „belehren“ — zu belehren aus meiner Wissenschaft über Wortgeschichte, über Literaturgeschichte des Rittertums und auch der Mystik. Zum belehrenden Erfreuen, *prodesse et delectare*, eignen sich die Gegenstände vieler anderer Wissen-

schaften besser. Und, was schlimmer ist: über Rittertum hätte ich als Germanist eigentlich nichts zu sagen; das kann der Historiker besser und ex officio. Über die Mystik des Mittelalters aber in Gegenwart einer hohen theologischen Fakultät zu reden, ist ja fast schon eine germanistische Hybris. Und dennoch habe ich mit den Stichworten Höflichkeit und Ritterlichkeit von der Wortgeschichte aus begonnen, germanistisch an diese Gegenstände, diese Sachgebiete zu rühren — jedoch mit einem kleinen Hintersinn. Sie zwingen mich nämlich und veranlassen uns, zur Sache hinzu auch die Methode mit zu bedenken, in diesem Fall: zu den Wörtern und ihren Bedeutungen auch die Frage, wie es möglich und was für eine Wissenschaft das sei, die historische Fakten der Sprache und ihren Sinn anhand der Sprache behandeln soll. Und es scheint mir dem festlichen Anlaß angemessener, als erfreuend belehren allein, wenn ich am Beispiel dieser Frage zugleich meine Wissenschaft in den Kranz der Wissenschaften unserer Universität hineinzustellen, sie im Kranz der Fakultäten der hier versammelten hohen Gesellschaft vorzustellen versuche.

Diese meine Wissenschaft hat so etwas seltsam bitter nötig. Wählen wir von ihren vielen Namen nur denjenigen, der noch am ehesten überhaupt ihre Einheit repräsentiert, den Namen „Deutsche Philologie“, so entspricht jedem der zwei Wörter gleich eine crux, ja ein gelinder Zweifel über ihre Wissenschaftlichkeit und Solidität. Jede Philologie hat es mit einer Sprache und ihrer Literatur zu tun — aber jede stößt da auch an das Problem der „Wörter und Sachen“, der Stoffe und ihrer Gestaltung. Sachen und Stoffe gehören hinein und können doch nie als Fakten, sondern nur durch das Medium der Sprache von der Philologie her bewältigt werden — höchstens noch in der Mutter aller Philologien, der klassischen, „kann“ man bekanntlich alles Antike. Die „deutsche“ Philologie aber kennt noch andere Leiden. Deutsch — das kann ja jeder hierzulande! Was das aber bedeutet, wird höchstens einmal dem Italienreisenden klar, wenn er, mit seiner mühsam gelernten italienischen Grammatik in der Tasche, voll Neid erfahren muß, daß in Italien jedes Kind besser Italienisch kann! Sprachkönnen und Sprachverstehen bilden ein höchst labiles Gleichgewicht. Soviel über deutsche Sprache. Und deutsche Literatur? Die brauchen und verbrauchen wir doch alle im weitesten Sinn, von den Zeitungen bis zur wissenschaftlichen und schönen Literatur. Und wenn sogar wir Germanisten uns auf die hohe, die schöne, die dichterische Literatur allein zurückziehen könnten — was mindestens der Mediävist nicht kann und nicht darf: wen ärgerts nicht, daß da einer viel und klug mit Begriffen und Kategorien von Sachen redet, die gar nicht für ihn geschrieben sind — sondern für die richtigen, die naiven Leser, die Leser, die genießen und ergriffen werden? Der Germanist könnte einwenden, daß ja die Blumen auch nicht für die Botaniker wachsen. Aber den Trost möchte ich von mir weisen. Der Germanist oder Deutsche Philologe hat sich mit dem Konflikt einzulassen, daß er von

der Sprache und den Sprach-Gestalten her fragt, von der Muttersprache her sogar hierzulande fragt, aber den Sachen, den Inhalten der Wörter und Werke nicht ausweichen kann. Der Konflikt ist mit seinem Gegenstand gegeben und ihm also aufgegeben.

Fragen wir, also neugestärkt, zunächst nach „Höflichkeit“ und „Ritterlichkeit“ weiter, so kann der normative Glanz, den in ihnen das Rittertum von 1200 durch alle Jahrhunderte ausstrahlt, nicht erklärt werden, wenn man ihn einfach als Ideologie wegerklärt. Davon braucht nicht weiter die Rede sein. Aber auch eine andere Erklärung, die naheliegt und öfter zu hören ist, reicht nicht hin: die angeblich religiöse Wurzel der ritterlichen Kultur oder doch wenigstens der ritterlich-höfischen Literatur — Frauendienst entstanden aus Mariendienst usw. Denn der Minnesang ist so sehr auf freie Liebeswerbung gegründet, freie Liebeswerbung in der höfischen Gesellschaft, unter erwachsenen, verheirateten Männern und Frauen, daß eine vorsichtige Umgehung des Problems — bei einigen Minnesängern weder, noch bei einigen Gelehrten — die Sache nicht erklärt. Andere Erklärungen, historische, soziologische, geistesgeschichtliche, etwa der so sympathische Gedanke des mittelalterlichen „Gradualismus“⁵⁾, versagen gerade wieder an der Ausstrahlung der Wörter durch alle Umbrüche solcher Voraussetzungen hindurch.

Versuchen wir selbst einen direkten Zugang an einem Beispiel. In einem seiner berühmtesten Lieder demonstriert Walther von Vogelweide, ausdrücklich unter dem Stichwort *hoveliche*, ein Idealbild der ritterlichen Gesellschaft, ausgeweitet zu einer höfischen Szene:

Swâ ein edeliu frowe schoene reine,
wol gekleidet unde wol gebunden,
dur kurzewîle zuo vil liuten gât,
hovelîchen hôchgemuot, niht eine,
umbe sehende ein wênic under stunden,
alsam der sunne vor den sternen stât . . .⁶⁾

Ich versuche eine Übersetzung — obwohl man ja Mittelhochdeutsch leider schlechter ins Neuhochdeutsche übersetzen kann als Chinesisch, und zwar wegen der Nähe der Wörter, oft der gleichen Wörter, die doch ihren älteren Bedeutungen heute so unendlich fern gerückt sind, z. T. auch noch romantisch umgefärbt, was ihr Verständnis noch mehr verhindert. Die Übersetzung wird sich also, um Mißverständnissen zu entgehen, z.T. etwas drastisch ausnehmen: „Wo immer eine Dame von Adel, eine schöne Erscheinung, makellosen Wesens, mit hübschem Kleid und hübschem Kopfputz zu einem Fest in einen großen Kreis tritt — ‚hofgemäß hochgestimmt‘, mit großer Cortège, ihre Augen nur von Zeit zu Zeit umher blitzen lassend — so wie die blitzende Morgensonne heller ist als alle Sterne . . .“

Was ist das? Ein Gesellschaftsgemälde? Aber Walther von der Vogelweide ist ja kein Gesellschaftsreporter, der die Juwelen zählt — das gläserne Ringlein einer echten Frau ist ihm, in einem anderen Lied, lieber *als einer küneginne golt*⁷⁾. Und das Lied, dessen zweite Strophe ich zitierte, beginnt mit einem anderen Gemälde: von Farbenglanz der Blumen und Aufruhr des Vogelgesangs an einem Maienmorgen, der Sonne entgegen — und unsere zweite Strophe fährt fort:

Der meie bringe uns al sîn wunder,
waz ist dâ sô wünneclîchez under,
als ir vil minneclîcher lîp?
wir lâzen alle bluomen stân,
und kapfen an daz werde wîp.

Das Gesellschaftsgemälde der höfischen Dame steht damit gegen das Naturgemälde des Maienmorgens. Also — nun ja: Maienschönheit gegen Frauenschönheit — auch das ist im besten Fall Eichendorff, im schlimmsten Victor von Scheffel! So pseudoromantisch klingt ja für den gebildeten Leser von heute in der Regel Minnesang in moderner Sprache — und die Gelehrten haben ihn auch sehr lange so verstanden! Unsere Interpretation aber kann und muß tiefer dringen. Zu dem romantischen und biedermeierlichen antiquarischen Interesse, das die Germanistik als Wissenschaft begründete, zu dem philologischen Rüstzeug, das sie zur Textwissenschaft machte, und zur Geistes- und Stilgeschichte hinzu, die sie zur Kunstwissenschaft förderte — zu all diesen Stoff- und Methodenerweiterungen, die auch heute noch ihr unentbehrliches Gerüst bilden, tritt heute mehr und mehr ein methodisches Feld, das wir z. T. von der modernen Kunst und Literatur vordemonstriert erhielten: eine vertiefte Erkenntnis der Sprachschichten, Sprachstrukturen, Sprachfunktionen, in denen die eigentliche Bewegung der in Sprache gestalteten Sachen vor sich geht.

Walther von der Vogelweide stellt ins Zentrum dieses großgesehenen, programmatisch gesehenen gesellschaftlichen Auf- und Einzugs seiner Dame die Stichworte *hovelîchen hôchgemuot*. Was bedeutet dieser Kern des Gesellschaftsgemäldes? Der *hôte muot* — später im Volkslied des 15. Jahrhunderts heißt er „ein freies Gemüte“ — ist ein Hochgestimmt-Sein, ist das Wohlgefühl seiner selbst im Kreis der Gesellschaft, ist — Sympathie! Denn eine Gesellschaft, jede Gesellschaft lebt im Geben und Nehmen von Sympathien und Antipathien. Das ist ein Spiel der Urteile und Gefühle von andern und sich selbst, nur zum Teil reflektiert, nur zum Teil Gründen zugänglich, aber eine Grundmacht in jedem sozialen Gebilde. Diese Macht versuchen ja heute z. B.

unsere Wahlstrategen zu manipulieren, sie ist sogar eines der Felder, in denen die große Krise unserer Tage zwischen Ost und West sehr bewußt ausgetragen wird.

Wo nun dies Spiel sich frei macht vom direkten Nutzen oder Zwecken, wo Sym- und Antipathien entschieden werden aufgrund verfeinerter, gefilterter Qualitäten der Erscheinung und des Wesens der Persönlichkeit, da entsteht „Gesellschaft“ in sozial erhöhtem Sinn, Gesellschaft sozusagen als Selbstzweck. Sie ist in der feudalen Laienkultur des Rittertums „höfisch“. Hier lebt Höflichkeit als Kriterium der Personen, und hier lebt dann auch Frauendienst, „Minne“, als das Spiel der freien erotischen Anziehung und Abstoßung, das noch heute bis in die Mode hinein und in die anonymen Traumfabrikate des Films Gesellschaft simuliert.

In diesem Fragenkreis von Gesellschaft und Liebe lebt der Minnesang Frankreichs und Deutschlands, und Walther von der Vogelweide insbesondere hat ihn in all seinen Liedern mit einer fast ans Gedanklich-Theoretische reichenden Klarheit und Tiefe durchlebt und durchdacht — vielleicht durch eigene Leiden seiner sozialen Stellung, seines sozialen Aufstiegs auch als Dichter besonders betroffen.

In unserem Lied, wie in manchen noch (z. B. 53, 13), gilt ihm zunächst der Naturfrühling, die Frühlingsnatur als eine naturgesetzliche Harmonie des Blühens und Vogelsangs, der „Freude“: natürliche Einheit der Umwelt und der menschlichen Gesellschaft in aus Wintersbanden befreiter und befreiender Sympathie. Deren Krone aber ist die Frau, die höfische Dame gerade in der höchsten Pracht ihrer gesellschaftlichen Erscheinung. Sie ist ebenfalls und vor allem „Natur“, zweite, höhere Natur sozusagen gegenüber der Maiennatur draußen: geschaffen und ausgestattet zur Sympathie, zur Liebe, zur Natur-Einheit mit dem Mann.

Sie aber ist zugleich auch Mensch, ist Wille, ist Person — nicht willenloses Werkzeug von Frühlingslust und Liebe wie Blumen und Vögel. Sie kann Nein sagen — und sie sagt Nein, gerade im freien Spiel der Gesellschaftserotik. So bricht ein Zwiespalt auf: Was zur Frühlingslust, zur Liebe von Natur geschaffen scheint, zur Schöpfungslust im menschlichen Bereich: die Dame in der Gesellschaft als Frau, versagt sich dem Werben um Lust und Sympathie, dem — so könnte es doch scheinen — göttlichen Schöpfungsauftrag des Frühlings — und dem Lied, das ihn gesellschaftlich zu feiern hat! Ist sie, die Dame, so fragt Walther fast tragisch in jenem anderen Lied, das oben angeführt wurde, nicht „gut“, nicht eben so gut wie die Natur?⁸⁾ Doch er antwortet, wieder an anderer Stelle, richtiger: *vil guot sît ir, wan daz ich guot von güete wil.*⁹⁾ Sie, die Dame als Glanz und Gipfel von „Natur“ in der Gesellschaft, ist ja

„gut“, sie ist geradezu das *summum bonum* der Gesellschaft, die *güete* selbst, das Sein des Gutseins aller Sympathie — aber das ist nur dann ganz „gut“, wenn es wirkendes Sein ist, wenn es *guot von güete* schenkt. Dessen teilhaftig zu werden, genügt aber nicht mehr die Natur-Sympathie. Sie, die *güete*, das *summum bonum* „Dame“, schenkt sich nur dem, der aus seinem natürlichen Ich und aus der natürlichen Sympathie austritt, sich und alles sein Besitzen und Vermögen ihr unterwirft auf Gnade und Ungnade. Sie kann und darf sich nur dem schenken, der sich selbst ein neues Selbst vom Sein, vom höchsten Gute, vom *summum bonum* der Dame schenken läßt. Hier werden nicht nur ritterliche und höfliche Tugenden verlangt, sondern Rittertum, Höflichkeit, Sympathie enthält: Umkehr, Verantwortung vor dem Sein, Gewissen, auch Gerechtigkeit, Dienst auf Gnade. Die Etiquette aber, die Spielregeln der Ritterlichkeit und Höflichkeit, ja alle Normen weltlicher und geistiger Ethik überhaupt machen das Ich falsch, solange sie Besitz sind — sie werden richtig nur, wo sie neu der Umkehr entspringen. So, so wirklich höflich und ritterlich ist nur, wer zugleich Kritiker und Diener der Höflichkeit ist — wer Sympathie mit Gerechtigkeit zu neuer Liebe, neuem Leben verbindet.

Das ist Minne — die Minne aller Minnesänger. Walther von der Vogelweide hat sie nur am bewußtesten durchgestaltet bis fast zur Theorie, zur Methode im Lied — auch in seinen Formen und Melodien, auf die hier einzugehen nicht möglich ist.

Ein ganzes Bündel von Fachfragen wäre anzuschließen: Sprachliches, Philologisches, Literarhistorisches. Ich verzichte darauf, verzichte auch darauf, die zweite Hauptgattung höfischer Literatur, die Verserzählungen von Parzival und Tristan und andere in gleicher Weise zu befragen. Nur kurz eine Andeutung des Ergebnisses: in noch schärferer, weil bewußterer Aussage von Handlung, Handlungsstruktur und Sprachstil zugleich, ja auch von Überlieferungs- und Textgeschichte, demonstrieren sie, „lehren“ auch sie: daß Höflichkeit und Ritterlichkeit (*ritterschaft und minne*), bloß als ethische und soziale Normen genommen, zwar auf den Gipfel der Gesellschaft führen können, daß sie aber auch in eine Krise des Ich führen müssen — bis erst die radikale Umkehr, die Auslieferung des Ich an das Schicksal des Abenteuers und die Gnade der Minne zu wahrer, weil kritischer Ritterschaft und Höflichkeit führt — und: zum Gralskönigtum, vielleicht freilich auch in den Liebestod.

Lassen wir, noch einmal, alle fachlichen Einzelfragen hier beiseite, so läßt sich doch sagen, daß — neben anderen Grundelementen wie Ritterlich-Ständischem, mündlicher Gesellschaftskultur, literarischen Motiv- und Stil-Traditionen usw. — die religiöse Analogie dieser dichterischen Visionen unverkennbar ist. Sie ist auch den Dichtern durchaus bewußt. Die deutschen Epiker sprechen sie sogar ganz direkt aus, und mit ihr die Lebensfrage des Laien-, des Ritterstandes, die ihr zugrunde liegt:

Swes leben sich sô verendet
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des libes schulde
und der doch der werlde hulde
behalten kan mit werdekeit
daz ist ein nütziu arebeit —

heißt es am Schluß des Parzival von Wolfram von Eschenbach: „Wessen Leben am Ende derart gestaltet ist, daß Gott nicht um die Seele betrogen wird durch Schuld des Leibes, und daß er sich dennoch auch die Gunst der Gesellschaft bewahren kann durch kritische Sympathie — der hat zu Nutz und Frommen sich bemüht“.

In der Theologie ihrer Zeit bis in die großen scholastischen Systeme hinein findet diese Laienfrage, diese Laientheologie kaum eine deutliche Resonanz. Schon der Unterschied der Sprach- und Gedankenwelten erklärt das — hier Latein, mit seiner ganzen Literatur, seiner geistigen und sozialen Welt, seiner Theologie beladen — dort die Volkssprache, französisch oder deutsch, beladen mit ihren mündlichen Lebensbeziehungen in Recht, Staat, Wirtschaft, öffentlich und privat, und nur in der gesellschaftlichen, also fast verantwortungslos frei schwebenden Vortragssituation des Liedes oder des Versromans zu literarischem Bewußtsein aufsteigend. Die theologischen Elemente der laikalen Theodizee (im Sinne des Buches Job, das Hartmann von Aue im „Armen Heinrich“ zitiert), dieser laikalen Schuld- und Gewissenstheologie sind nicht scholastisch und nicht patristisch — sie sind, um es in einem Schlagwort abzukürzen, biblizistisch. Ihr Kern ist das „Tut Buße“ — metanoiete: die Umkehr der Predigt Jesu. Der Historiker kennt biblizistische Laienbewegungen des Mittelalters vom 11. Jahrhundert bis zur Reformation Luthers im 16. Jahrhundert vor allem in der Form von Häresien, die die kirchliche Gegenwehr ins Licht der Geschichte rückt¹⁰). Der naheliegende Versuch, die theologischen Elemente der volkssprachlichen Literatur ebenfalls aus solchen Häresien abzuleiten bis hinein in Parzival und Tristan, ist heute fast eine Mode. Doch scheint das nur in den seltensten Fällen möglich — zu viele Fakten der Literaturgeschichte sprächen dagegen, wenn nicht die theologischen Aussagen selbst schon genügten. Denn diese, vor allem das Zentralmotiv der Krise aller normativen Gesellschafts- und Persönlichkeits-Ethik und der radikalen Umkehr zum Dienst auf Gnade, sind in sich durchaus nicht häretisch. Sie sind — christlich in jenem Sinne, der dem Beruf des irdischen Menschen in einer irdischen Welt Antwort zu geben hat durch den Anruf der Umkehr, der Gnade, des Gewissens in den Forderungen des Tages. Auch das ergäbe eine Dogmengeschichte von der Predigt Jesu über die Enttäuschungen der escha-

tologischen Erwartung der frühen christlichen Gemeinde bis zur Kreuzfahrt-predigt, den Häresien des Mittelalters und weiter bis zur Gegenwart. Diese Dogmengeschichte schreibt sich freilich fast nur aus theologiefernen, oft geradezu bewußtseinslosen, oft ganz unliterarischen Quellen.

In der gleichen Laienbewegung aber steht nun auch, was man deutsche Mystik des Mittelalters nennt: herausgewachsen unmittelbar aus dem Beginenwesen bei Mechthild von Magdeburg im 13. Jahrhundert, hineinsprechend in die Laienbewegung bei dem größten, Meister Eckhart, um 1300. Nun will ich hier nicht reden von den Einflüssen höfischer Sprache auf die Sprache der Mystik oder den Einflüssen mystischer Sprache auf das spätere Deutsch — man hat da zu oft die theologische lateinische Begriffs-Systematik übersehen, die die deutschen Begriffe der Mystik in sich tragen¹¹). Ich will auch nicht von der Vermutung handeln, die höfische Literatur um 1200 sei ihrerseits schon geprägt von lateinischer Mystik, etwa Bernhards von Clairvaux und der Viktoriner¹²). Ich glaube nicht daran, weil ich denke, die Gemeinsamkeiten liegen tiefer. Sie müssen — und das könnte der legitime Beitrag des Germanisten zur Mystik-Forschung sein — gerade in dem liegen, was die Mystiker in deutscher und in lateinischer Sprache über ihre lateinischen theologischen Ausgangspunkte hinausführt, hinaustreibt. Am interessantesten ist hier gerade der theologisch und philosophisch systematischste Kopf, Meister Eckhart. Die theologische Forschung hat heute weithin aufgeklärt, worin seine Werke scholastisch, thomistisch sind, auch die Bedeutung seiner im Seelsorgerischen zentrierten literarischen Formen¹³). Uns Germanisten interessiert nun, mit ihrer Hilfe, gerade die Differenz. Die deutschen Predigten und Traktate Meister Eckharts haben bei ihrer seelsorgerischen Absicht doch gar keine philosophisch-theologische oder seelsorgerische „Breite“. Sie behandeln überall, von jedem Textwort aus, zu jedem Anlaß, nur einen Punkt, fast theoretisch: die Geburt Gottes in der Seele. Und er ist religiös, sogar dogmatisch fast eingetrocknet, fast nichts vom Blühen und den Früchten religiösen Lebens — nur eins: die Umkehr, das *abescheiden* von allem „natürlichen“ Besitz, Besitz auch an Erfahrungen und Vorstellungen, Besitz sogar an geistlichen Übungen und Sakramenten, an Raum und Zeit — um in der Leere, der „Wüste“ des Ich, Gott, das Sein Gottes selbst, die „Wüste der Gottheit“ wirken zu lassen, ihn als „Sohn zu gebären“. Die Ähnlichkeiten und Unterschiede zu anderen, auch außerchristlichen Mystikern interessieren uns hier nicht, sondern nur der Umstand, daß Eckharts Predigt gar nicht auf eine mystische Praxis hinzielt, sei es die unio nach dem Tode oder eine unio hier im Leben schon, aber jenseits von Raum und Zeit. Er versetzt mit seiner ganzen rhetorischen und religiösen Gewalt seine Zuhörerinnen und Zuhörer nur in die theoretische Entwicklung der Gottesgeburt, d. h. in das Denken seiner Predigt selbst, in den sprach-

lichen Vorgang, das denkende Sprechen des Seins als Sein im denkenden Sprechen.

Die Parallelen zur höfischen Literatur, auf die ich hinweisen wollte, ergeben sich in der Sache von selbst. Dort führt zu Ritterschaft und Höflichkeit wie hier zum „Adel der Seele“ nur die Umkehr, die Preisgabe des Ich, die völlige Leere, die das höchste Sein geradezu herbeizwingen soll — wenn es auch immer nur als frei sich schenkende Gnade sich gibt —, schließlich der demütige Adel eines neuen geschenkten Ich, ein „Selbst“, das im Dienst den Forderungen des Tages und der weltlichen wie geistlichen Gesellschaft „kritisch“ gerecht nachkommen kann¹⁴).

Wichtiger noch ist mir die Parallele in der Form: die Sprache ist es dort und hier, der Vorgang der Sprache, ihr geformtes Erklingen in Lied und Versroman wie in der Predigt — die Sprache ist es — nicht das Unausprechbare! —, die allein die Umkehr realisiert, in die Realität stellt, in die schwebende Realität des Sprechens von Sänger oder Prediger — außer ihr ist nichts — oder, wie in der Sprache selbst, auch alles: Betroffenheit, Einsicht, Umkehr — aber „da“ ist und bleibt nur die Sprache als Klang und Sinn.

Es gibt aber schließlich doch auch ganz überraschende direkte Gleichläufe: Erinnern Sie sich noch einmal an Walther: *wan daz ich guot von güete wil!* Zu Anfang des „Buches vom göttlichen Trost“ führt Meister Eckhart in streng scholastischer Deduktion aus, wie auch oft sonst: Wenn und sofern jemand „gut“ ist, dann ist das nur die „güete“ selbst, das Sein des Guten, das als wirkendes Sein in ihm wirkt! Hat Walther hier schon scholastisch-mystische Ontologie gekannt — oder formuliert Eckhart scholastisch und nach philosophischem Muster von Proklos an, was Walther auch für die Minnetheorie durchdacht hatte?

Fassen wir zusammen: Die Höflichkeit der höfischen Literatur ist Dichtung, Poesie — Poesie freilich mit einem Realitätsanspruch, den wir erst heute wieder aus seiner Sprachstruktur direkter aufnehmen können. Der „Adel der Seele“ Eckharts ist Predigt — Predigt aber von einer Realität, die ihren äußersten Anspruch wieder aus der Sprache nimmt. Beide Ansprüche bilden Kategorien, um die sich gerade die Philologie, hier im Deutschen gerade die Germanistik, neu bemühen muß.

Nicht freilich mit einer allzu raschen Einfühlung! Ritterschaft und Liebe behalten in der höfischen Literatur ja etwas seltsam Starres, geradezu etwas Un-Menschliches: Die Frau, obwohl sie gerade „Natur“ und Freiheit der Person vereinigt, ist besonders im deutschen Minnesang fast nur Theorie — von Liebe in all den psychologischen und existenziellen und soziologischen Lich-

tern und Schatten unserer Zeit ist noch gar nicht die Rede. Und Meister Eckhart schrieb eben jenes Büchlein, das wohl zum Trostbuch bestimmt war für Agnes, vertriebene Königin von Ungarn, zum Trost über den Tod ihres Vaters, des deutschen Königs Albrecht I. (gest. 1308). Und dieser Trost über den Tod eines nächsten, geliebten Menschen, er disputiert nur das Leid hinweg, auch den geliebten Menschen — es gilt allein die Gottesgeburt in der eigenen Seele. Die mittelalterliche Fremdheit solch „theoretischer“ Schichtung und Abschichtung der menschlichen Existenz-Fülle zu begreifen — und die zeitlose Bedeutung ihrer Frage nach Existenz und Sein nicht zu verfehlen — das ist eine und dieselbe wissenschaftliche Methode. Sie lebt aus der Philologie, aus Text- und Überlieferungsgeschichte, Metrik und Poetik, Gattungs- und Stilgeschichte und wirkt in sie zurück. Doch damit sind wir schon viel zu tief für diesen Anlaß in die Germanistik hineingeraten. Für ihn sollte etwas anderes im Vordergrund stehen: Der Feier etwas vom Glanz und Adel aus dem Ursprung von Höflichkeit und Ritterlichkeit hinzuzufügen, von der ersten bewußten europäischen Gesellschaftskultur und der Entdeckung der Person, des Gewissens und der Seele in ihr.

¹²¹ Vgl. Hermann Kuhnke, in: Deutsche Wortgeschichte, 2. u. 3. O., S. 246 ff. passim.
¹²² Julius Schwabinger, *Mythos und höfische Dichtung im Hochmittelalter*, 1960.
¹²³ Zusammenfassung und Literatur: Josef Kohn, *NDB* 4, 1938, S. 385—391.
¹²⁴ Hartmann von Aue nennt es im ersten in diesem Sinne programmatischen deutschen Artamanen. In den letzten sein können (Eric 2413; vgl. Hugo Kuhn, *Dichtung und Welt im Mittelalter*, S. 149). Meister Eckhart betont, wo es von dem Wert der Sprache, neben dem letzten ihrer Verdienste hoch geteilt den höchsten Rang der Sprache für einen Kleriker, gegenüber der höchsten Verkündung („Reden der Unterweisung“).
 Das die höchsten Ritterkämpfer — neben anderen unmittelbar religiösen Lebensfragen wie der vulgären- und Todeswissen der Meisterschüler in Par- „Armen Heiligt“, oder dem Latein-Möchtum Spüren und Traversieren im Par- zival — am Ende der innerweltlichen „Umkehr“ eine Wiederkehr zum gerade nach der weltlichen Ehre und Güter stellen (vgl. aber auch das Buch Hoff), ist ein erst nach zu erklärendes Motiv zwischen mythischen (Märchen) und religiösen Heilserfahrung und -erzählung. (Vgl. Hugo Kuhn, 2. u. 3. O., S. 173). Die religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts können „evangelischer“ hundert von Beispielen für keinen besten-Vorrecht zusammen „evangelischer“ Artan (Vgl. Herbert Graubmann, 2. u. 3. O. passim). Das zwischen hier und dort nicht nur geschichtliche Unterschiede zwischen 12. und 13. Jahrhundert liegen, nicht nur der letzte Unterschied zwischen innerweltlich-gesellschaftlichen und eigentlich religiösen Lehrentworten, Sprachschichten, Ausdrucksweisen, innerlichen und literarischen Gattungen liegt, und nicht nur der Unterschied zwischen Latein-Gesellschaft und theologischer Spiritualität, philosophischer Metaphysik usw. — sondern auch der historische Unterschied vieler Narzissen lateinischer Bewegung im Mittelalter, ist klar und stellt Forschungsarbeiten ähnlicher Art, von denen manche noch gar nicht in Angriff genommen werden konnten. Warum es hier überhand nahm, war ein Grund von praktischer Selbst- und Person-Erkennung, dessen drittelige Komponente doch wohl nur jenseits der spezialisierten Dogmengeschichte aus der allgemeinen religiösen Lateinbewegung im 12. und 13. Jahrhundert verstanden werden kann.

Anmerkungen zu Rittertum und Mystik

- 1) Vgl. zusammenfassend: Karl Bosl, in: Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 1, hrg. v. Herbert Grundmann, ¹1954, S. 585 ff. passim.
- 2) Vgl. etwa Edmund Wießner, in: Deutsche Wortgeschichte, hrg. v. F. Maurer und F. Stroh, 1, ²1959, S. 155 f., 160 f.
- 3) Otto Hintze, Wesen und Verbreitung des Feudalismus, in: Ges. Abh., hrg. v. F. Hartung 1, 1941, S. 74—105.
- 4) Dazu Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter, 1959, S. 29.
- 5) S. dazu Hans Fromm, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, ²1958, S. 603/4.
- 6) Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, hrg. v. Carl von Kraus, ¹²1959, Lied 46, 10.
- 7) 50, 12.
- 8) 52, 14.
- 9) 62, 35.
- 10) Hier grundlegend und korrigierend vor allem: Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, ²1961, wo eine Vielzahl realer und religiöser Parallelen zu unserem Aspekt der großen Ritterliteratur zum Vorschein kommt, als wichtigste: der Protest gegen eine erstarrte Normen- und Hierarchien-Frömmigkeit, die Sehnsucht nach einer das eigene Leben verwandelnden Umkehr — beides durchaus in mittelalterlich katholischem Verständnis!
- 11) Vgl. Hermann Kunisch, in: Deutsche Wortgeschichte a. a. O. S. 246 ff. passim.
- 12) Julius Schwietering, Mystik und höfische Dichtung im Hochmittelalter, 1960.
- 13) Zusammenfassung und Literatur: Josef Koch, NDB 4, 1959, S. 295—301.
- 14) Hartmann von Aue nennt es im ersten, in diesem Sinn programmatischen deutschen Artusroman: *bi den liuten* sein können (Erec 9438; vgl. Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter, S. 149). Meister Eckhart betont, wo er von dem Werken spricht, neben dem *lâzen* ihrer Verdienste doch gerade den höheren Rang des „Süppleins für einen Kranken“ gegenüber der höchsten Verzückung („Reden der Unterscheidung“).
Daß die höfischen Rittererzählungen — neben einzelnen unmittelbar religiösen Lebenszeugnissen wie der virginitas- und Todessehnsucht der Meierstochter im „Armen Heinrich“ oder dem Laien-Mönchtum Sigunes und Trevrezents im Parzival — ans Ende der innerweltlichen „Umkehr“ eine Wiedererstattung gerade auch der weltlichen Ehre und Güter stellen (vgl. aber auch das Buch Hiob!), ist ein erst noch zu erforschendes Motiv zwischen mythischer (Märchen!) und religiöser Heilserfahrung und -erzählung. (Vgl. Hugo Kuhn a. a. O., S. 173.) Die religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts liefern stattdessen hunderte von Beispielen für realen Besitz-Verzicht zugunsten „evangelischer“ Armut. (Vgl. Herbert Grundmann a. a. O. passim.) Daß zwischen hier und dort nicht nur geschichtliche Unterschiede zwischen zwölftem und dreizehntem Jahrhundert liegen, nicht nur der tiefere Unterschied zwischen innerweltlich-gesellschaftlichen und eigentlich religiösen Lebensformen, Sprachschichten, Ausdrucksweisen, mündlichen und literarischen Gattungen liegt, und nicht nur der Unterschied zwischen Laien-Gesellschaftsethik und theologischer Spekulation, philosophischer Metaphysik usw. — sondern auch der historische Unterschied vieler Nuancen laien-religiöser Bewegung im Mittelalter, ist klar und stellt Forschungsaufgaben diffizilster Art, von denen manche noch gar nicht in Angriff genommen werden konnten. Worauf es hier aber zunächst ankam, war ein Grundzug von praktischer Selbst- und Person-Erkenntnis, dessen christliche Komponente doch wohl nur jenseits der spezifischen Dogmengeschichte aus der allgemeinen religiösen Laienbewegung im 12. und 13. Jahrhundert verstanden werden kann.

- Heft 24: Joseph Pascher
**Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung
des geschichtlichen Abendmahles**
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.40
- Heft 25: Friedrich Lütge
Geschichte, Wirtschaft, Wirtschaftsgeschichte
Groß 8°. 19 Seiten, geh. DM 1.60
- Heft 26: Eugen Ulmer
Wege zu Europäischer Rechtseinheit
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.50
- Heft 27: Johannes Theodorakopoulos
Philosophie und Religion
Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.50
- Heft 28: Thrasybulos Georgiades
Sakral und Profan in der Musik
Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.20
- Heft 29: Julius Speer
Wald und Forstwirtschaft in der Industriegesellschaft
Groß 8°. 16 Seiten — vergriffen
- Heft 30: Jaques Albert Cottat
Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander
Groß 8°. 35 Seiten, geh. DM 2.80
- Heft 31: Wolfgang Clemen
**Das Wesen der Dichtung in der Sicht moderner
englischer und amerikanischer Dichter**
Groß 8°. Ca. 20 Seiten, geh. DM 1.60
- Heft 32: Hans Liebmann
**Biologisches Denken als Voraussetzung
einer modernen Wasserwirtschaft**
Groß 8°. 11 Seiten, geh. DM 1.20
- Heft 33: Hugo Kuhn
Rittertum und Mystik
Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1.60
- Heft 34: Walter Rollwagen
Das Elektron der Physiker

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN