

Bent Gebert

Das Erbe des Lazarus

Recht und Religion bei Drogo de Altovillari und Hartmann von Aue

<https://doi.org/10.1515/bgsl-2020-0002>

Abstract: Following the resurrection of the Arthurian knight Erec at the castle of Limors, this article attempts to review the question of the religious ties of the courtly romance by investigating figurations of re-entering life. These typological ties, when considered in detail, turn out to be ambivalent precisely when the religious horizon appears particularly affirmative, as in the case of Limors. This gets especially palpable in connection with returnees who, like Lazarus and Erec, become ambiguous between religious wonder and judicial discussion. The article explores their interferences in a 13th-century Latin debate poem as well as in a key scene of the first vernacular Arthurian romance, which both equally glorify and disempower their heroes.

I. Zurück in die Welt: Schwierige Wiederkehrer des Mittelalters

Gibt es für religiöse Heilserwartungen, die auf Transzendenz zielen, eine wichtigere Grenze als den Tod?¹ Für das christliche Mittelalter zumindest scheint eine besondere Zumutung darin zu liegen, die Welt zu verlassen, das Diesseits durch den Tod zu überschreiten – um dann erneut in sie wiedereintreten zu müssen, sich erneut in die Leidenswelt der Körper zu verstricken. ›Ich weine‹, gesteht Jesus gegenüber dem auferstandenen Lazarus in einem französischen Passionsspiel des 14. Jahrhunderts,

¹ Vgl. Jan Assmann: Die Lebenden und die Toten, in: Jan Assmann [u. a.] (Hgg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen 2005, S. 16–36, insbes. S. 29: »Besonders folgenreich für die Beziehung zwischen Lebenden und Toten im Horizont monotheistischer Religionen ist die strenge Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, Zeit der Lebenden und Zeit Gottes, die mit der neuartigen Idee des transzendenten, außerweltlichen Gottes einhergeht.«

*Par ce que je scay bien de voir
 Qu'encor to convient recevoir
 La mort que tu as jà soufferte;
 Sy aras peine sanz déserte.
 De souffrir mort c'est dure chose.²*

Auch ein Zeitgenosse wie Ludolf von Sachsen folgert in seiner Evangelienharmonie: Nie mehr habe Lazarus in seinem Leben etwas zu lachen gehabt, nachdem er einmal den Vorgeschmack auf das jenseitige Leben gekostet hatte.³ Was Ludolf und andere Stimmen als Umwege oder gar Rückwege des Heils beklagen, führt die moderne Religionssoziologie auf die paradoxe Grundspannung von Transzendenzreligionen zurück, die ihre Heilserwartungen zwar aus der Welt heraus projizieren, aber stets in der Welt thematisieren und dadurch produktiv verstärken, was zu überschreiten das Ziel immer neuer Anstrengungen ist.⁴ Zu besonders

2 La passion nostre seigneur, in: Achille Jubinal (Hg.): *Mystères inédits du quinzième siècle*, Paris 1837, S. 139–311, hier S. 154. – »Ich weine, denn ich sehe wohl, dass du noch einmal den Tod auf dich nehmen musst, den du schon erlitten hast; hier wirst du Schmerz erleiden, ohne entfliehen zu können. Den Tod zu erleiden ist hart.« Dass Lazarus zuvor auch die Mühen der Welt wieder auf sich nehmen muss, beschäftigt schon die frühe Exegese – vgl. hierzu die Dokumentation bei Jacob Kremer: *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46*, Stuttgart 1985, S. 118 f., ausgehend u. a. vom Trosts Schreiben des (Pseudo-) Cyprian.

3 Vgl. Ludolf von Sachsen: *Vita Christi quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata*, hg. von A. C. Bolard [u. a.], Paris/Rom 1865, II,17, hier S. 461: *Dicitur autem de Lazaro quod postea nunquam risit; nunquam in gestu signa jocosa ostendit; pro eo quod vitæ hujus ærumnis, quas moriens evaserat, redditus fuit*. Vgl. hierzu Kremer [Anm. 2], S. 197.

4 Vgl. im Anschluss an Max Weber pointiert Susanne Köbele: *Frauenlobs »Minne und Welt«*, in: Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2014 (*Literatur – Theorie – Geschichte* 4), S. 221–258, hier S. 221: »Erlösungsreligionen leben in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen. Weil jede noch so radikale Form religiöser Weltablehnung damit zurechtkommen muss, dass der Rückzug aus der Welt in der Welt nur ein relativer sein kann, unterscheiden die Ethiken aller prophetischen Heilslehren Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, mehr oder weniger große Distanzen [...]. Doch auch diese Binnendifferenzierungen, die bereichsspezifisch Typen und Grade der Weltabkehr unterscheiden, entkommen nicht der grundsätzlichen Paradoxie, dass jede Askese im Ausschließen von Welt notwendig neue Welt produziert (und ohnehin die Weltlichkeit der Welt, die sie ablehnt, selbst schafft).« Zu den kommunikationstheoretischen Bedingungen dieser Paradoxie vgl. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt/Main 2002 (*Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft* 1581). Das Programm der Weltabkehr auf Weltzuwendung angewiesen sind, hat in der Altgermanistik insbesondere die Legendenforschung ausführlich diskutiert. Vgl. hierzu u. a. Peter Strohschneider: *Texttheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg »Alexius«*, in: Gert Melville u. Hans Vorländer (Hgg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und*

provokanten Gestalten verdichtet sich diese Spannung in Heiligenfiguren, die Konrad Zwierzina in einem berühmt gewordenen Aufsatz von 1909 als ›Märtyrer von unzerstörbarem Leben‹ charakterisierte: Heilige sterben wiederholt, um nach immer ausgefeilteren Todesarten stets reanimiert in der Welt zu erscheinen.⁵ Das seit der Spätantike gepflegte serielle Bewährungsmuster ist durchaus ambivalent. Einerseits ermöglicht es nämlich triumphale Wiederauftritte, die performativ den Zäsurcharakter des Todes negieren. Andererseits verstärkt seine zyklische Struktur jedoch Dynamiken der Defiguration und Refiguration,⁶ die »bis ins Grotteske gesteigert«,⁷ jegliche Finalisierung von Heiligkeit aufschieben. »Hier kann nichts progredieren, denn jede Aktion hat dasselbe Ergebnis«, wie Jan-Dirk Müller exemplarisch am ›Georgslied‹ unterstrichen hat: »Die Marter mögen so vielfältig und

Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln [u. a.] 2002, S. 109–148; Peter Strohschneider: Weltabschied, Christusbachfolge und die Kraft der Legende, in: GRM 60 (2010), S. 143–163; Peter Strohschneider: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹, in: Christoph Huber [u. a.] (Hgg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 105–133; Julia Weitbrecht: Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte); Susanne Köbele: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: PBB 134 (2012), S. 365–404; Stephanie Seidl: Blendendes Erzählen. Narrative Entwürfe von Ritterheiligkeit in deutschsprachigen Georgslegenden des Hoch- und Spätmittelalters, Berlin [u. a.] 2012 (MTU 141), S. 26–30; Andreas Hammer: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10), S. 221–242. Dass paradoxe Weltbeziehungen ebenso Heiligenviten der Ostkirche prägen, hat Renate Lachmann am Typus des Christusnarren herausgearbeitet, der Demütigung und Selbstausgrenzung im urbanen Raum inszeniert. Auch für diese Narrenbiographien gilt: »Die Ent-Weltlichung vollzieht sich als Ver-Weltlichung«; Renate Lachmann: Der Narr in Christo und seine Verstellungspraxis, in: Peter von Moos (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, Köln 2004 (Norm und Struktur 23), S. 379–410, hier S. 383.

⁵ Vgl. Konrad Zwierzina: Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben, in: Innsbrucker Festgruß von der philosophischen Fakultät, dargebracht der 50. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Graz, Innsbruck 1909, S. 130–158. Diese Wiederholungsstruktur verfolge ich an anderer Stelle als Erzählstrategie der Wettkampfheiligung weiter: vgl. Bent Gebert: Wettkampfkulturen. Erzählformen der Pluralisierung in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 2019 (Bibliotheca Germanica 71), S. 329–355.

⁶ Damit beziehe ich mich auf Juliane Vogel: Aus dem Grund. Auftrittprotokolle zwischen Racine und Nietzsche, München/Paderborn 2018, S. 22–29. Das Auftrittsparadox der Tragödie, demzufolge jedem Erscheinen auch Spuren der Zerstörung eingeschrieben sind, scheint mir auch für Märtyrerlegenden fruchtbar. Im Horizont christlicher Ästhetik bedeutet allerdings jeder Wiederauftritt eine Depotenzenierung jenes Grundes, der als transzendent vorausgesetzt oder erstrebt wird.

⁷ So Zwierzina [Anm. 5], S. 135 über die prinzipielle Unabschließbarkeit von Marterserien.

schrecklich sein, wie sie wollen, sie werden nie ihr Ziel erreichen.«⁸ Und schon Zwierzina bemerkte: Der Kopf des Heiligen fällt zwar am Ende, doch die Möglichkeit zur erzählerischen Wiederholung bleibt offen.

Wie ich im Folgenden nachzeichnen möchte, wird ein solches Erzählmuster von einer Unruhe vorangetrieben, die weit über hagiographische Spezialtypen oder religiöse Textsorten hinausstrahlt. Sie prägt nicht zuletzt auch höfische Romane, die das religiöse Diskursmuster der Wiederkehr zitieren, um ihre Helden aus Kampf und Krise auferstehen zu lassen. Einer der wohl prominentesten Auferweckten dieser Art ist der Artusritter Erec. Vom Kampf gegen zwei Riesen erschöpft, sinkt *der halptôte man* infolge des Blutverlustes bewusstlos vom Pferd, *wan er ruowen solde [...]: einen selhen val er nam / daz er lac vür tôt* (V. 5730–5738).⁹ Nicht nur seine Frau Enite hält den Schlafenden *vür tôt*, sondern auch Graf Oringles von Limors,¹⁰ der, von der Klage angezogen, sogleich eine Bare herbeibringen lässt: *dar ûf wart dô geleit / Êrec vür einen tôten man*. (V. 6313 f.). Erst Enites Schrei erweckt ihn aus diesem Zustand tiefster Bewusstlosigkeit, gerade noch rechtzeitig, um sie aus den Zudringlichkeiten des Grafen Oringles von Limors zu befreien, der die vermeintliche Witwe zur neuen Heirat mit ihm gezwungen hatte (V. 5700–6701). Statt jedoch den Irrtum über Erecs Tod aufzulösen, schildert schließlich auch der Erzähler die Wiedersehensfreude des Paares als Auferstehungswunder eines unverhofften Wiederkehrers:

*sîn torste dâ niemen bîten
âne vrouwen Êniten.
den tôten si vil gerne sach:
ze liebe wart ir ungemach
allez verkêret
und ir vreude gemêret.
(V. 6682–6687)*

⁸ Jan-Dirk Müller: ›Episches‹ Erzählen: Erzählformen früher volkssprachiger Schriftlichkeit, Berlin 2017 (Philologische Studien und Quellen 258), S. 355. Dazu weiterführend Elke Koch: Erzählen vom Tod. Überlegungen zur Finalität in mittelalterlichen Georgsdichtungen, in: Cornelia Herberichs u. Susanne Reichlin (Hgg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2009 (Historische Semantik 13), S. 110–130.

⁹ Sämtliche Versangaben und Zitate folgen der Ausgabe Hartmann von Aue: Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwetler Erec-Fragmente, hg. von Kurt Gärtner, 7. Aufl., Tübingen 2006 (ATB 39).

¹⁰ Der Herbeigerufene geht selbstverständlich von Erecs Tod aus, vgl. V. 6173 f.: [...] *nû saget an, / wer hân in iu erslagen?*

Lange begnügte man sich, die typologischen Parallelen von Ruf und Erwachen zu konstatieren und Erec entsprechend als zweiten Lazarus¹¹ oder gar als *figura Christi*¹² zu lesen. Doch scheinen mir solche Wertungen, so gängig sie geworden sind, zu unterschätzen, welch ambivalentes Echo die Limors-Szene in der Altgermanistik bis heute hervorruft. Gerade weil der Episodenausgang das erstmals versöhnte Paar erzählstrukturell wie auch symbolisch zu verherrlichen scheint, bildet der exakte Zustand Erecs einen brisanten Punkt der Unentscheidbarkeit. Ruft Enites Stimmklang ihren Mann lediglich »aus dem Verlust der Sinne« zurück oder sogar »ins Leben zurück«?¹³ Erwacht der »vom Tode auferstandene Erec« eigentlich nur aus »totenähnliche[r] Ohnmacht«?¹⁴ Wenn sich alle Figuren von seiner »Totenstarre« überzeugten, weshalb kehre Erec dann aus bloßer »Todesnähe [...] ins Leben zurück«?¹⁵ Schon Hugo Kuhn unterstrich in seiner grundlegenden Studie einerseits »Erecs Totenschlaf«,¹⁶ um dies fast im gleichen Atemzug zur drohenden »Gegenwart des Todes« abzuschwächen:¹⁷ Erec werde nur für tot gehalten. Im Zuge symbolischer Lesarten wurden diese konträren Perspektiven seitdem immer wieder enggeführt: Erec »is indubitably alive, as later events prove, but there is apparently no life in him. [...] The fact must be accepted that ›symbolically‹ Erec dies and afterwards is alive again.«¹⁸ Selbst wenn auf Handlungsebene nur von der »Ohnmacht« des Helden zu sprechen sei, entwerfe der

11 Die Entsprechungen reichen bis zu wörtlichen Zitaten des Johannesevangeliums, vgl. grundlegend Lambertus Okken: Kommentar zur Artusepik Hartmanns von Aue. Im Anhang: Die Heilkunde und ›Der Ouroboros‹, Amsterdam 1993 (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 103), S. 166 f.; ausführlich Petrus W. Tax: Studien zum Symbolischen in Hartmanns ›Erec‹. Erecs ritterliche Erhöhung, in: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre 13 (1963), S. 277–288, bes. S. 278.

12 Vgl. Harold Bernard Willson: Sin and redemption in Hartmann's ›Erec‹, in: The Germanic Review 33 (1958), S. 5–14, hier S. 9.

13 So der Kommentar von Volker Mertens, Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. von Volker Mertens, Stuttgart 2008, S. 674.

14 Joachim Bumke: Der ›Erec‹ Hartmanns von Aue. Eine Einführung, Berlin 2006, S. 54; ähnlich kommentiert Manfred Günther Scholz, vgl. Hartmann von Aue: ›Erec‹, hg. von Manfred Günther Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt/Main 2004 (Bibliothek des Mittelalters 5), S. 861–863.

15 Ellen Strittmatter: Poetik des Phantasmas. Eine imaginationstheoretische Lektüre der Werke Hartmanns von Aue, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 15), S. 228; vgl. auch Christoph Cormeau u. Wilhelm Störmer: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, 3. Aufl., München 2007, S. 54.

16 Hugo Kuhn: Erec, in: Wolfgang Mohr (Hg.): Festschrift Paul Kluckhohn u. Hermann Schneider zu ihrem 60. Geburtstag, Tübingen 1948, S. 122–147, hier S. 128, noch nachdrücklicher S. 135: »Enitens Aufschrei weckt Erec aus seinem Tod«.

17 Kuhn [Anm. 16], S. 135, 143 u. ö.

18 Willson [Anm. 12], S. 9.

Erzählerdiskurs einen »symbolische[n] Durchgang durch den Tod«, wie Walter Haug zur Limors-Episode bilanzierte.¹⁹

Tod, Totenstarre, Todesnähe, Totenschlaf, symbolischer Tod: Bis heute scheinen sämtliche Nuancierungsmöglichkeiten gefordert, um den »(schein)toten Ehemann« Erec in einer der strukturell bedeutsamsten Episoden des ersten Artusromans zu beschreiben.²⁰ Nicht nur auf Schloss Limors liefert der schlafende oder tote Erec einen Streitpunkt, an den sich divergierende Rechtsansprüche knüpfen, wie noch nachzuzeichnen sein wird. Auch im Horizont religiöser Diskurse ist die Distinktion zwischen Schlaf und Tod entscheidend – nicht zuletzt für den (wie auch immer relativen) Transzendenzgewinn des Helden wie des Paares. Nicht nur warum oder wie Hartmanns Erzähler diese Unterscheidung umspielt und überspielt, scheint mir für das interpretative Unbehagen mit dem Wiederkehrer Erec entscheidend. Mindestens so bedeutsam scheint mir, welche Unschärfen Hartmann damit riskiert, ja sogar – verglichen mit Chrétiens weitaus weniger ambivalenten Episodenvorlage – forciert. Von dieser Unschärfe aus lässt sich die Frage nach den religiösen Bindungen des höfischen Romans neu aufrollen, die mit religiösen Figuren des Wiedereintritts in die Welt in den Blick kommen. Gerade dort, wo dieser religiöse Horizont besonders affirmativ herbeizitiert wird, fallen Bezugnahmen im Detail weitaus lockerer aus, womit sich ambivalente Wertungs- und Deutungsräume öffnen.²¹ Dies wird besonders an Figuren greifbar, so meine These, die wie Lazarus im Spannungsfeld von religiösem Wunder und Rechtsverfahren mehrdeutig werden. Wenn ich im Folgenden diesem ›Erbe des Lazarus‹ an drei Textstationen nachgehe, gilt mein Interesse weniger einer Motiv- oder Rezeptionsgeschichte zum Wunderbericht des Johannesevangeliums im engeren Sinne. Jenseits direkter Einflussbeziehungen geht es mir vielmehr um Ausbeutungen der Lazaruserzählung für Problemfälle des lateinischen Streitgedichts und volkssprachlichen Romans, die ihren religiösen Horizont zugleich aufrufen und durchkreuzen.

19 Walter Haug: Chrétiens de Troyes ›Erec‹-Prolog und das arthurische Strukturmodell, in: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Sonderausgabe, Darmstadt 2009, S. 91–107, hier S. 96 und bes. S. 99.

20 Jürgen Wolf: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue, Darmstadt 2007, S. 63.

21 Ich knüpfe damit an Überlegungen Jan-Dirk Müllers an, die über den höfischen Roman hinausführen: Jan-Dirk Müller: Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum ›Herzmaere‹ Konrads von Würzburg, in: PBB 137 (2015), S. 396–419.

II. Ein entrechteter Geist: Drogo de Altovillari, ›Discussio litis super hereditate Lazari et Marie Magdalene‹

Diese Vermutung nährt ein Mitte des 13. Jahrhunderts verfasstes lateinisches Streitgedicht, das Drogo von Hautvillers zugeschrieben wird, der als *Canonicus* und *Offizial* des Reimser Erzbischofs bezeugt ist.²² Auf den ersten Blick scheint der unikal überlieferte Streitdialog zwischen dem auferstandenen Lazarus und seiner Schwester Maria über die Besitzansprüche der Geschwister wenig repräsentativ für die biblische Lazarus-Tradition, die nichts von einem Erbstreit weiß;²³ entsprechend randständig ist der Text lange Zeit in der Forschung geblieben.²⁴ Doch lohnt es sich, bei dem späteren Dialog anzusetzen, weil er gewissermaßen in kasuistischer Überzeichnung eine Ambiguisierung von Recht und Religion

²² Zur Datierung des Gedichts sowie den Lebenszeugnissen des Verfassers vgl. Michael Peter Bachmann: *Drogo de Altovillari, Discussio litis super hereditate Lazari et Marie Magdalene*. Ein Streitgedicht des 13. Jahrhunderts, Bern [u. a.] 2002 (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters* 34), S. 18–41. Die Autorzuschreibung galt lange Zeit als unsicher, denn das Streitgedicht ist in keiner der von Drogo persönlich an das Reimser Kapitel übergebenen Handschriften überliefert. Der einzige Überlieferungsträger (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 3718, fol. 12r–16r) fügt das Streitgedicht außerdem erst nach 54 Blättern hinter die anderen Werke Drogos, weshalb der Text zunächst nur als anonymes Anhängsel galt: vgl. Hans Walther: *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 5,2), S. 126; vgl. zur Rekonstruktion Bachmann, S. 18f. Unter aller Vorsicht schließe ich mich Bachmann (S. 34–39) an, der die inhaltliche Nähe zu Rechtsprozessen und römischem Recht unterstreicht, mit denen Drogo seit seiner Studienzeit vertraut und in den frühen 1240er Jahren als erzbischöflicher Rechtsvertreter auch praktisch betraut war. Darüber hinaus lassen sich Metrik und Strophenformen gut mit dem Schulbetrieb in Verbindung bringen, dem Drogo später als *Canonicus* in Reims vorstand. Gleichwohl lässt sich nicht übergehen, dass der Text nicht namentlich autorisiert ist, wie dies für andere Werke Drogos gilt. Zurückhaltung scheint mir daher geboten, über die Autorzuschreibung auf einen Entstehungs- oder Verwendungskontext zu schließen.

²³ Dieses Verdikt geht auf Hans Walther zurück: »aus der Bibelstelle [Joh 11,1–44, B.G.] ist nicht sehr viel herübergenommen« (Walther [Anm. 22], S. 128); mehr noch: die Figur der hartherzigen Maria ist den trauernden Schwestern des Evangeliums geradezu konträr entgegengesetzt. Wie im nachfolgenden Abschnitt zu zeigen ist, teilen jedoch beide Texte den ambivalenten Status des Wunders.

²⁴ Nach den Editionen und Einordnungen von Walther [Anm. 22] und Bachmann [Anm. 22] vgl. zuletzt Coralie Rippl, *Literatur – Recht – Erzählen. Kontroversfälle aus Antike und Mittelalter* (Seneca, Drogo de Altovillari, ›Gesta Romanorum‹, Kaufinger), in: Pia Claudia Doering u. Caroline Emmelius (Hgg.): *Rechtsnovellen. Rhetorik, narrative Strukturen und kulturelle Semantiken des Rechts in Kurzerzählungen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin 2017 (*Philologische Studien und Quellen* 263), S. 51–83, bes. S. 56–69.

demonstriert, die der frühere Artusroman weitaus impliziter und komprimierter anspielt.

Drogos Streitgedicht verwickelt den auferstandenen Lazarus in einen offenen Rechtsstreit um das Familienerbe (*patrimonium*), in dem nichts unausgesprochen bleibt. Wer sterbe und die Welt verlasse, kehre bekanntlich niemals zurück, so schleudert Maria ihrem Bruder entgegen, als dieser plötzlich gesund und munter wieder vor ihr steht.²⁵

*Ego credo, mundus credit:
Si quis homo fatis cedit
Exiens hoc seculum,
Ab hac vita si recedit,
Ad hanc vitam numquam redit,
Nisi per miraculum.*
(Z. 69–74)

Doch geht es Maria weniger um den Ausnahmefall eines Wunders (*per miraculum*) als um konkrete Rechtsvorteile in dieser Welt (*hoc seculum*): Durch den Tod des Bruders stehe ihr das gesamte Erbe zu. Der aber hält dagegen: Maria solle sein Erbteil zurückerstatten, denn schließlich lebe er ja, wie sich alle überzeugen könnten – ja er sei nur für ein kurzes Nickerchen (*dormiendi brevitatis*) fort gewesen. Was wie beiläufig hingeworfen scheint, sind Worte von systematischem Gewicht. Nicht nur spielt Lazarus mit der Verwechslung von Schlaf und Tod einen ambivalenten Passus seiner biblischen Auferstehungsgeschichte an;²⁶ darüber hinaus bringt die Nebenbemerkung den Differenzcharakter von Schlaf und Tod explizit zur Sprache, den das Wunder infrage stellt.²⁷

Alles ziehen die Geschwister daraufhin in Zweifel. Zum einen den Status des religiösen Wunders: Lazarus habe nicht geschlafen, sondern sei tot gewesen, sonst hätte er ja seinen Körper bewegt, bemerkt Maria nominalistisch.²⁸ Lazarus

²⁵ Ich zitiere nach Text und Zeilenangaben der Ausgabe von Bachmann [Anm. 22]. In der Übersetzung Bachmanns: ›Ich glaube es, die ganze Welt glaubt es: / Wenn irgendein Mensch stirbt / und diese Welt verläßt / und wenn er aus diesem Leben scheidet, / dann kehrt er niemals zu diesem Leben zurück, / außer durch ein Wunder.‹

²⁶ Dass Jesus den offenkundig Toten vom Schlaf erwecken will (Joh 11,11: *Lazarus amicus noster dormit sed vado ut a somno exsuscitem*), bildet schon für die Jünger eine Irritation. Vgl. hierzu Rippl [Anm. 24], S. 61 f. sowie eingehend den folgenden Abschnitt der Analyse.

²⁷ Oder mit den Worten des Dialogs: Ob der temporäre Zustand des Schlafes wieder überschritten werden kann oder aber die *dissolutio* des Körpers unumkehrbar ist (vgl. 43–48), wird von der Metapher des ›Todesschlafs‹ gerade kaschiert.

²⁸ *Corpus movisses, nisi mortuus ipse fuisses, / Et si vixisses, monumento non latuisses* (Z. 59 f.).

kontert: Wenn er tot gewesen sei, dann sei er jetzt aber wieder am Leben und habe Anspruch auf seinen Besitz:

*Est me certum suscitari;
Potes in me contemplari
Nullum signum mortui;
Unde peto michi dari,
Quicquid decet preparari
Corporali victui.*
(Z. 105–110)

Damit verschiebt sich der Dialog von Feststellungen zu diskursiven Begründungen, was umso auffälliger hervortritt, als beide Sprecher zunächst jegliche juristische Kompetenzen von sich weisen: So wenig die Schwester mit den Rechtsgrundlagen des Falls vertraut sei, so wenig verstehe der Bruder zu plädieren.²⁹ Religiöse Evidenzformeln (z. B. Z. 32: *aspice! vivo!* usw.) und juristische Rationalisierung gehen dabei Hand in Hand. Lazarus könne zwar Gott dankbar sein, aber einmal übertragenes Vermögen könne nicht zurückfallen – wogegen Lazarus prompt ein Gegenbeispiel aus dem Eherecht des ›Corpus iuris civilis‹ anführt, demzufolge Rechtsansprüche durch kurze Abwesenheit keineswegs verlöschten: *Coniugis a latere fugiente parum muliere / Si redeat propere, non est divisio vere* – ›Wenn eine Frau nur für kurze Zeit die Seite ihres Mannes verlassen hat und dann umgehend wieder zu ihm zurückkehrt, dann ist dies in Wahrheit keine Trennung‹ (Z. 101f.). Weshalb der Auferstandene ausgerechnet einen Scheidungsfall zitiert, mag allenfalls unter dem Gesichtspunkt der kurzen Abwesenheit plausibel erscheinen, wirft jedoch im Rahmen des klassischen römischen Rechts wie seiner kanonischen Aufnahme nur neue Fragen auf.³⁰ Folgt man nämlich Standardfällen von Verschollenheit (das Beispiel der ›abwesenden Ehefrau‹ verbindet sich darin grundsätzlich mit Fällen von Kriegsgefangenschaft oder Reiseunfällen), so führt dies in der Regel zu Übergängen von Vermutung zu Wissen, von bloß temporärer zu irreversibler Abwesenheit – zu genau jenen Abgrenzungsproblemen also, die auch die Diskussion um Schlaf und Tod des Lazarus umkreiste. Gilt die Feststellung des Todes in diesen Fällen als entscheidend für Rechtsübergänge,³¹ so wird dessen Grenze durch das Auferstehungswunder gerade durchkreuzt. Statt jedoch

²⁹ *Cum ius ignorem, pudor est vexare sororem* (Z. 15) – *Ad placitum venio nec placitare scio* (Z. 14). Dazu Rippl [Anm. 24], S. 59 f.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Hanna H. Herberz: *Mulier absentis alii se iunxit*. Das Schicksal der römischen Ehe bei Kriegsgefangenschaft und Verschollenheit, Hamburg 2015 (Rechtsgeschichtliche Studien 72).

³¹ Vgl. Herberz [Anm 30], S. 93 und S. 177 f.

zu klären oder wenigstens argumentativ zu untermauern, führen die Rechtszitate des Lazarus-Dialogs in verwirrender Weise nur zum Ausgangspunkt des Streitfalls zurück, sofern man ihren Spuren systematisch folgt. Eine solche Aufarbeitung aber unternimmt der Dialog nicht: Charakteristisch für sein Anspielungsfeuerwerk ist vielmehr, Berührungspunkte zwischen Recht und Religion kurz aufscheinen zu lassen, ohne die Problemkerne von rechtlichem *casus* und religiösem *miraculum* oder überhaupt deren *tertium comparationis*, die Umwertung des Todes, weitergehend zu beleuchten. Noch rascher als die Sprecher wechseln, verschieben sich religiöse und juristische Begründungsfiguren gegeneinander, ohne eine Position im Streitprozess zu verankern. Nicht nur kommunikativ, sondern auch diskursiv erschwert die hochtaktige Turn-Struktur somit, die »theologische ›Tiefenproblematik« des Auferweckungswunders auszudiskutieren oder »Erkenntnis für juristische Grundsatzfragen« zu gewinnen.³²

Bis zum Schluss findet diese Dynamik keine stabile, sondern immer nur neuerlich verschobene Lösungen. Nachdem beide Geschwister nochmals ihre Argumente vor dem Richter wiederholt haben (Z. 186–443), fällt der König zunächst ein vorläufiges Urteil. Maria dürfe den Besitz behalten, denn mit dem Tod habe Lazarus von Rechts wegen seine Güter verloren, doch solle sie den Bruder versorgen wie eine Mutter ihr Kind:

[...] *Bona fratris trado sorori;*
Cedunt iure fori tibi tamquam proximiori.
Sic, soror, expone fratri tua pro Domino, ne
Vestis et annone sit egens litis ratione!
Tamquam mater ale fratrem [...].
 (Z. 458–462)

Wenn das Urteil damit eine feine Grenze zwischen religiöser und rechtlicher Argumentation (*iure vs. pro Domino*) einzieht, so wird diese sogleich wieder überschritten, wenn Lazarus an den Kaiser appelliert, der daraufhin das erste Urteil in einer *dispensatio* einkassiert:³³

³² Rippl [Anm. 24], S. 62 bzw. S. 63.

³³ Vgl. zu diesem Rechtsterminus Walther [Anm. 22], S. 128 f.; zur Begründung und ihrer kirchenrechtlichen Begrifflichkeit vgl. John A. Watt: The use of the term ›plenitudo potestati‹ by hostiensis, in: Stephan Kuttner u. John J. Ryan (Hgg.): Proceedings of the second international congress of medieval canon law, Vatikanstadt 1965 (Monumenta iuris canonici 1), S. 161–187; Rippl [Anm. 24], S. 62–65. Übersetzung der Stelle nach Bachmann [Anm. 22], S. 154 f.: ›Wenn wir also nicht einen Dispens erteilen, ermächtigt uns das Gesetz nicht, ein Urteil zu sprechen, in welchem dem Lazarus das väterliche Erbe zurückgegeben wird; aber damit, hartherzige Schwester, der Schaden des Bruders nicht vorweggenommen wird, gewähren wir dem Bruder Wiedereinsetzung in seine Rechte, und zwar im Wege des Dispenses.‹ Der Dispens erteilende Richter: ›Nicht

*Ergo nisi dispensemus,
Hoc a iure non habemus,
Quod Lazaro iudicemus
Reddi patrimonium;
Sed ne fratris dilatura
Presumatur, soror dura,
Nos reddemus fratri iura
More dispensantium.*

IUDEX DISPENSANS
*Non de iuris ordine,
Sed de plenitudine
Nostre potestatis
Lazaro, cui partimus,
Dispensando reddimus
Res hereditatis
Causa pietatis
Eius egestatis.*
(Z. 510–525)

Der Streit lässt sich also nicht auf dem Prozessweg beilegen, sondern nur mitsamt seiner Prozessgrundlagen aufheben, die der Kaiser anfangs nochmals rekapituliert. Lazarus erhalte die Erbschaft zurück, doch eben nicht *de iuris ordine*, denn Marias Anspruch sei rechtsgültig, sondern nur aufgrund absoluter Machtfülle (*de plenitudine / nostre potestatis*) und Erbarmen (*Causa pietatis*) mit der Armut des Lazarus. Wenn der letzte Richterspruch zugleich unterstreicht, dass aus einem Wunder grundsätzlich keine Rechtsfolgen ableitbar seien (Z. 508f.: *per miraculum / carens consequentia*), entkommt der Dialog seinem Rechtsproblem also nur durch rettenden Sprung in politische und religiöse Letztbegründungen.

Diesen Streitverlauf, besonders aber sein Ende, hat die Forschung seit der Pionierarbeit von Hans Walther zwar zu den »höchst merkwürdige[n] Produkte[n] der Schulpoesie« gezählt, aber bis heute kaum einordnen und auswerten können.³⁴ Dies liegt nicht zuletzt daran, dass diskursive Positionen geradezu methodisch destabilisiert werden. Einerseits tragen Lazarus und Maria etwa über den halben Textumfang religiöse und juristische Argumente vor, um sie im zweiten Teil nochmals zu wiederholen; andererseits werden zweimal abschließende Urteile

auf Grund der Rechtsordnung sondern auf Grund unserer Machvollkommenheit geben wir dem Lazarus, dem wir etwas zuteilen, auf Grund eines Dispenses die Güter der Erbschaft zurück, auf Grund unseres Mitleides mit seiner Bedürftigkeit.

³⁴ Diese Einschätzung von Walther [Anm. 22], S. 126 ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Zur Wiederannäherung und Einordnung des Textes vgl. Bachmann [Anm. 22].

erklärt,³⁵ bei denen die Sieger zweimal ihre Rechtstitel teilweise oder ganz verlieren (vgl. Z. 159). Einerseits werden Verfahren formal korrekt abgearbeitet, was von Plädoyers bis zum Aktenvermerk reicht (Z. 469, 497 f.);³⁶ andererseits verliert dieses Verfahren bis zum Appell (Z. 465) und zur Urteilsaufhebung (Z. 487) immer weiter an Verbindlichkeit, bis nur noch pauschal von (Un-)Gerechtigkeit die Rede ist (Z. 479, 487, 495), die sich auf keine Sachlage mehr zurechnen lässt. Für diese Spannungen bietet der Streitdialog keinerlei Lösung an – mit Thomas Reed könnte man also geradezu von einer ›aesthetics of irresolution‹ sprechen, die Drogo auf die Spitze treibt.³⁷

Trotz aller Zitate, Semantiken und Instanzen, so mag damit deutlich werden, eignet sich ein solcher Streitdialog weder zu religiösen noch zu juristischen Demonstrationszwecken für sich, gerade weil er deren »diskursiv[e] Wechselwirkungen« als »Zusammenprall« inszeniert.³⁸ Weiter führt es meines Erachtens, die relationale Dynamik seiner Perspektiven genauer zu betrachten. Denn so konfrontativ religiöse und rechtliche Begründungssysteme gegeneinander gestellt, stellenweise sogar voneinander entkoppelt werden, so dicht verschränkt sie der Streitdialog. Wenn sich die Richter noch am Schluss uneins sind über die Rechtsfolgen eines Wunders,³⁹ so stimmen sie darin überein, dass Lazarus *pro Domino* (Z. 460) versorgt werden möge bzw. aus *pietas* (Z. 524) sein Erbe zurückerhalten solle.

35 Der erste Urteilsspruch streicht überdeutlich das Ende des Rechtsstreits heraus: *Est gravis hec res, sed utinam me iudice cesset* (Z. 447), ›dieser vorliegende Fall ist schwerwiegend; möge er aber von mir als Richter beendet werden‹; *Postpositisque moris erit huius meta laboris. / Cesset per me lis, qui finem presto querelis* (Z. 449 f.), ›unter Verzicht auf jede weitere Verzögerung wird es ein Ende dieser Auseinandersetzung geben. Durch mich möge der Streit enden, der ich den Klagen ein Ende bereite‹.

36 So fordert es Maria nach ihrem Sieg in erster Instanz: *que dicis, in acta reponere!* (Z. 469); auf das gesiegelte Urteil des Königs beruft sie sich vor dem Kaiser (Z. 497 f.). Nach Rippl [Anm. 24] dient der Dialog insgesamt dazu, »Formen des Prozessgangs und gerichtliche Beredsamkeit zu veranschaulichen« (S. 56).

37 Vgl. Thomas L. Reed: *Middle English debate poetry and the aesthetics of irresolution*, London 1990.

38 Rippl [Anm. 24], S. 67 bzw. S. 65.

39 In verdichteter Form bringen dies die beiden Richtersprüche zum Ausdruck. Während der König aus dem Auferstehungswunder des Lazarus einen fehlenden Rechtsanspruch folgert (Z. 454 f.: *Non sunt hec Lazari, quia contigit hunc viduari / Vita, iure pari rebus propriis spoliari* – ›diese gehören nicht dem Lazarus, da es geschehen ist, daß dieser sein Leben verloren hat, und in gleichem Zuge seines Vermögens beraubt wurde‹), betont der Kaiser umgekehrt, dass aus dem Wunder grundsätzlich keine Rechtsfolgen abzuleiten seien (Z. 508 f.: *Hoc fit per miraculum / Carens consequentia*). Dazu Rippl [Anm. 24], S. 65.

Nur auf den ersten Blick also mündet das entscheidungsorientierte Redeverfahren des Gerichtsstreits in die Aporie. Auf den zweiten Blick lässt es die Streitpartner vielmehr zwischen doppelten Zurechnungs- und Wertungsmöglichkeiten changieren: Lazarus erscheint wechselweise als entrechteter Geist (vgl. Z. 20: *tamquam nichil forem*) oder als besitzfixierter Heiliger (vgl. Z. 480: *propter pecuniam*).⁴⁰ Im Namen von Rechtsansprüchen reißt Lazarus somit die religiöse Wertdifferenz von Immanenz und Transzendenz ein, was umso irritierender wirken musste, als sich dieses Bild mit der besitzkritischen Figur des ›armen Lazarus‹ aus dem Lukasevangelium (Lk 16,19–31) spannungsvoll kreuzt, die im Mittelalter überaus präsent war.⁴¹

Diese Perspektivendynamik wirft bis heute Fragen auf. Man hat versucht, sie mit dem Armutsstreit in Verbindung zu bringen, der sich Mitte des 13. Jahrhunderts auch juristisch zuspitzte.⁴² In diesem Kontext könnte man Lazarus und Maria als Modellfiguren einer Debatte lesen, die um religiöse Ethik und besitzrechtliche Normen kreist und im Streitdialog mit dem Stichwort der *paupertas* auch begrifflich aufgerufen wird (Z. 355). Hans Walther wies zudem darauf hin, dass Rechtshandschriften den Prozess von Maria und Lazarus als Standardbeispiel für die Ansprüche von Totgeglaubten oder Verschollenen anführten.⁴³ Misst man den Dialog an diesen Kontexten, lässt sich ein Missverhältnis allerdings kaum übersehen: So genau beide Streitenden religiöse und juristische Argumente gegeneinander aufrechnen, so unscharf bleibt der Streitgegenstand selbst. Mal unter rechtlichen Variablen (Z. 93: *proprium*; Z. 388: *bona*; Z. 523: *res hereditatis*), mal unter religiösen Vorzeichen (Z. 25: *bona temporalia*; Z. 415: *terrena*; Z. 96:

40 Darin sieht Bachmann [Anm. 22], S. 38 f. einen »fast schon blasphemische[n]« Zug: »Sowohl der Maria als auch ihrem Bruder werden weltliche Züge und Charakteristika gegeben«, während die Geschwister in Frankreich als Heilige verehrt wurden.

41 Immerhin endet schon das lukanische Gleichnis mit dem Hinweis auf die Wiederkehr ins Leben; umgekehrt betont Drogos Dialog auch die Armut des johanneischen Lazarus. Diese Nähe stellt auch Jacobus de Voragine in seiner Legende über Maria Magdalena her, der zusammen mit ihren Geschwistern Maria und Lazarus reicher Immobilienbesitz zugeschrieben wird: vgl. Jacobus de Voragine: *Legenda aurea. Con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf. Testo critico riveduto e commento*, hg. von Giovanni Paolo Maggioni, 2 Bde., Florenz 2007, Bd. 1, S. 704 (De sancta Maria Magdalena 16–19). Textgenetisch sind diese Zusammenhänge »interesting, but ultimately fruitless, to speculate«, so Thomas E. Pollard: *The raising of Lazarus (John xi)*, in: *Studia evangelica* 6 (1973), S. 434–443, hier S. 435.

42 Vgl. Bachmann [Anm. 22], S. 77. Ebenso wäre an Kontroversen zwischen weltlichen Rechtsinstanzen und kanonischen Rechtsansprüchen zu denken, die mit der Urteilsfindung und Revision in den Blick treten – vgl. Rippl [Anm. 24], S. 67 f.

43 Vgl. Walther [Anm. 22], S. 126; daran anschließend Rippl [Anm. 24], S. 68.

res mundi),⁴⁴ aber stets nur in unspezifisch schwankenden Formeln ringen Lazarus und seine Schwester um das *patrimonium* (Z. 92). Welche Art vermögenswerter Güter oder Vorrechte damit gemeint ist, bleibt jedenfalls unklar. Beides macht fraglich, den Dialog als seriösen Debattenbeitrag oder Exempel zu lesen; sein Modellcharakter scheint zugleich allgemeiner und allusiver. Nicht zuletzt demonstriert das Gedicht aber auch Verstechniken eines poetischen Schulbeispiels, was vielleicht davor bewahren könnte, seinen extravaganten Inhalt zu sehr zu belasten.⁴⁵ Aber möglicherweise verdecken ordens-, rechts- oder stilgeschichtliche Einordnungen, wie tief die Spannungen des Lazarus-Wunders tatsächlich ansetzen.

III. Ein widerständiges Wunder: Zur Erweckung des Lazarus im Johannesevangelium (11,1–44)

Denn schon das Johannesevangelium schildert die Auferweckung des Lazarus als Episode voll struktureller Ambivalenz. Bekanntlich herrscht auch in den Anfangspartien der Wundererzählung Uneinigkeit darüber, ob Lazarus sich nur gesund schlafe oder gestorben sei. Von Maria und Marta zu ihrem erkrankten Bruder nach Bethanien gerufen, antwortet Jesus doppeldeutig: *infirmitas haec non est ad mortem sed pro gloria Dei* (11,4), die Krankheit werde nicht zum Tod, sondern zur Verherrlichung Gottes führen.⁴⁶ Lazarus schlafe, *sed vado ut a somno exsuscitem* (11,11). Diesen Euphemismus missverstehen die Jünger zunächst in wörtlichem Sinne, indem sie auf Genesungsschlaf hoffen (11,12–13), sehen sich dann aber mit dem Tod konfrontiert (11,13–17).⁴⁷

⁴⁴ Zu dieser Güterterminologie vgl. Heinrich de Wall u. Stefan Muckel: Kirchenrecht. Ein Studienbuch, 5. Aufl., München 2017, bes. § 23, Abs. 4.

⁴⁵ Während Hexameter, Pentameter und Stabatmater-Strophen die erste Gedichthälfte dominieren, treten in der zweiten Hälfte auch Vagantenstrophen hinzu, teilweise mit Klassikerzitate; nach Acht- und Siebensilbern begegnen am Ende Zehnsilber. Zu Metrik und Reim vgl. Walther [Anm. 22], S. 129; differenzierend Bachmann [Anm. 22], S. 46–50; nach Rippl [Anm. 24], S. 57 f. zieht die »sprachästhetische Durchformung des Textes« geradezu Aufmerksamkeit ab von seinem juristischen Streitinhalt. Aus dieser Distanz können auch die diskursiven Anspielungen komische Kontraste bilden, vgl. Rippl [Anm. 24], S. 65 (»amüsan in Szene gesetzt«).

⁴⁶ Alle lateinischen Zitate folgen dem Text der Vulgata.

⁴⁷ 11,13–14: *dixerat autem Iesus de morte eius illi autem putaverunt quia de dormitione somni diceret tunc ergo dixit eis Iesus manifeste Lazarus mortuus est*. Vgl. zu diesem Umschlag Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes, 3. Aufl., 2 Bde., Würzburg 1991 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4), S. 413.

Noch tiefer sind die Schwestern vom Schmerz bewegt, zusammen mit den trauernden Dorfbewohnern. Ihre Trauer gefährdet nicht nur den Glauben an das Leben, das in Jesus präsent ist (11,23–27)⁴⁸ – die Erregung steigert sich bis zum handgreiflichen Zorn gegen Jesus, der zu spät eingetroffen sei und den Tod des Freundes nicht verhindert habe (11,30–37; so zuvor schon Marta: 11,21). Alle sind nun vom unwiederbringlichen Verlust des Lazarus überzeugt, der nach vier Tagen bereits zu stinken beginnt (11,39) – ein Signal, das mittelalterliche Exegeten einhellig als Hinweis auf den sündhaften Status des Lazarus deuteten. Um diese Überzeugung als Unglauben zu tadeln (11,40–42), setzt Jesus ein Zeichen (11,38–45), indem er den Verstorbenen aus dem Grab heraufruft: *Lazare veni foras* (11,43). Gemessen am vorangegangenen Dialog über Auferstehungserwartungen lässt diese Kurzformel vergleichsweise unbestimmt, aus welchem Zustand Lazarus da in Leichentüchern ›heraustritt‹. Einerseits ist unmissverständlich vom Toten die Rede: *prodiit qui fuerat mortuus* (11,44).⁴⁹ Andererseits aber hatte Jesus den Tod schon zuvor radikal entwertet, als er sich gegenüber Marta als Leben offenbarte; auch seine Ankündigung gegenüber den Jüngern, Lazarus aus dem Schlaf erwecken zu wollen (*exsuscitare a somno*), liest sich unter diesem Anspruch weniger als Täuschung denn als Versprechen zur Depotenzierung des Todes. Das aber macht die Erweckung des Lazarus ambivalent: Wenn die Macht des Todes in christologischer Hinsicht entkräftet ist, wäre dann nicht auch das Maximalwunder der Auferstehung zur »Bedeutungslosigkeit« eines bloßen Schaustückchens zurückgestuft, wie Jürgen Becker zu bedenken gibt?⁵⁰

Unter diesem Blickwinkel zeigt besonders der Episodenanfang, wie Jesus die Wirkungsbedingungen des Wunders erst aufbauen muss. Dazu lanciert und elaboriert er zum einen das Missverständnis vom schlafenden Lazarus.⁵¹ Zum

48 11,25: *ego sum resurrectio et vita qui credit in me et si mortuus fuerit vivet.*

49 Dies unterstreicht auch die Angabe von vier Tagen – nach jüdischer Auffassung hat Lazarus die Dreitagesfrist bereits überschritten, während der die Seele des Verstorbenen zum Leichnam zurückkehren konnte. Vgl. Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium. Bd. 2: Kommentar zu Kap. 5–12, Freiburg i.Br. 1971 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/2), S. 412; John Davies: *Death, burial and rebirth in the religions of antiquity*, London 1999, S. 102; zur jüdischen Begräbnispraxis im Spiegel des Neuen Testaments zusammenfassend Ulrich Volp und Jürgen Zangenberg: *Begräbnis und Totenpflege*, in: Jürgen Zangenberg (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur*. Bd. 3: *Weltauffassung – Kult – Ethos*, Darmstadt 2011, S. 122–129.

50 Becker [Anm. 47], S. 424 f. Auch dieser Eindruck begleitet die Exegese von Anfang an – Tertullian etwa sieht in der Wiederbelebung des Lazarus genau aus diesem Grund nichts besonders Großes (vgl. *De resurrectione mortuorum* 38,1–4); dazu Kremer [Anm. 2], S. 114 f.

51 Er bleibt dabei nicht bei der euphemistischen Gleichsetzung von Tod und Schlaf stehen (11,11: *Lazarus amicus noster dormit*), sondern führt die Metapher weiter (*sed vado ut a somno exsuscitem eum*).

anderen zögert Jesus trotz Drängen der Jünger zwei Tage lang (11,1–3) und droht sogar mit Abreise nach Judäa (11,6–10) – nicht nur nimmt er also den Tod des Lazarus in Kauf, sondern freut sich ausdrücklich darüber, denn schließlich stärkte die Auferweckung eines Toten den Glauben weit mehr als die bloße Heilung eines Kranken (11,15).⁵²

Kaum angekommen, treten jedoch Pathos und neuerliches Missverständnis in den Vordergrund. Marta fleht, Jesus verspricht die Auferstehung des Bruders, doch wiederum so »mißverständlich«, dass er sofort wieder irrtümliche Erwartungen an die Auferstehung am jüngsten Tag korrigieren muss.⁵³ Vorwürfe wegen unterlassener Hilfeleistung und Unverhältnismäßigkeit branden auf (11,37); Trauer und Verwirrung (11,32–36) erfassen auch Jesus – *fremuit spiritu et turbavit se ipsum* (11,33). So geht das Wunder schließlich aus einem Affekt des Widerwillens hervor: Zürnend gegen die Vorwürfe der Juden (lat. *fremens*, ›murrend‹, ›zähneknirschend‹; gr. *ἐμβριμώμενος*, ›von Wut ergriffen‹, vgl. Mt. 9,30) ruft er Lazarus

⁵² Dass die zeitliche Verzögerung die Ausgangslage verschärfen soll, deutet Jesus den Jüngern zunächst nur indirekt (11,4) und sententiös verhüllt an: *respondit Iesus nonne duodecim horae sunt diei si quis ambulaverit in die non offendit quia lucem huius mundi videt si autem ambulaverit nocte offendit quia lux non est in eo* (11,9–10). Direkt anstößig wirkt dafür das Eingeständnis der Freude, nicht rechtzeitig vor dem Tod des Lazarus eingetroffen zu sein: [...] *Lazarus mortuus est et gaudeo propter vos ut credatis quoniam non eram ibi* (11,14–15). Vgl. hierzu Becker [Anm. 47], S. 414: »Dies ist die spitzeste Formulierung [...] für den Tatbestand, das [sic] Jesus nicht aus Mitleid hilft, ja Mitleid gar nicht kennt, sondern Situationen nur ausnützt, um sich selbst als Wundertätiger höchster Qualität zu offenbaren. Vorherwissen und planerische Eigeninitiative sind eingesetzt, um durch Wunder Glauben zu wecken.« Das Motiv von Verzögerung und Verspätung unterscheidet die Auferweckung des Lazarus von allen anderen Totenerweckungen des Neuen Testaments (vgl. ebd., S. 408; zum strategischen Handeln Jesu auch S. 411 f.).

⁵³ Vgl. 11,23–29: Ob am Jüngsten Tag oder früher, Jesus antwortet lapidar: *Dein Bruder wird auferstehen*. Vgl. Paul Hoffmann: Auferstehung I/3. Neues Testament, in: Gerhard Krause (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 4, Berlin/New York 1979, S. 450–467: »Der Evangelist läßt Jesus in V. 24a mißverständlich formulieren: ›Dein Bruder wird auferstehen‹ und provoziert so Marthas Bekenntnis zum traditionellen Auferstehungsglauben in V. 24b, den Jesus in V.25b entscheidend korrigiert: ›Ich bin die Auferstehung und das Leben‹« (S. 460). Vgl. zu dieser Korrektur der apokalyptischen Auferstehungserwartung ausführlich Becker [Anm. 47], S. 420–425; Rudolf Bultmann: Das Evangelium nach Johannes, 19. Aufl., Göttingen 1968 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), S. 307–309; zur missverständlichen, »bewußt doppeldeutig formuliert[en]« Antwort als Überraschungsbedingung des Wunders vgl. Udo Schnelle: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, Göttingen 1987 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 144), S. 146; vgl. auch Gerd Theißen: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974 (Studien zum Neuen Testament 8), S. 65; Schnackenburg [Anm. 49], S. 409 f.

aus dem Grab heraus (11,38–45) – Jesus *grisgramet*, wie ein deutscher Übersetzer um 1300 lakonisch, aber treffend festhält.⁵⁴

Die moderne Exegese hat diesen Zorn Jesu als »pneumatische Erregung des Wundertäters« gedeutet, der von den kleingläubigen Trauernden enttäuscht sei.⁵⁵ Aber schon frühe Kommentatoren sahen darin eher Anzeichen affektiver Bindung oder gar Verstrickung.⁵⁶ Auch im Blick auf den Spannungsbogen des Gesamtkapitels ist kaum zu übersehen, dass nicht nur die Evidenz des Wunders ins Zwielflicht gerät, sondern auch dessen Pragmatik: Die Auferweckung des Lazarus changiert zwischen strategischem Schaustück und grimmigem Machtbeweis.

Diese Spannungen lösen sich bis zu einem gewissen Grad auf, wenn man die verschiedenen historischen Redaktionsschichten des Textes voneinander abhebt, die ich bislang ausgeblendet habe. Unstimmigkeiten der Episode lassen sich auf drei Textstufen zurückführen, die eine Wundererzählung mit einem Offenbarungsdiallog überlagern und somit auch den Status des toten Lazarus gegenläufig bestimmen.⁵⁷ Nimmt man hingegen das komplexe Ergebnis dieser Textschichtungen ernst, das auch mittelalterliche Exegeten beschäftigte, so wirft die Auferweckung des Lazarus mehrfache Widerstände auf: Erstens geht das Wunder aus ausgedehnten Missverständnissen zu Schlaf und Tod hervor, zweitens reibt

54 Der Saelden Hort. Alemannisches Gedicht vom Leben Jesu, Johannes des Täufers und der Magdalena, hg. von Heinrich Adrian, Berlin 1927 (DTM 26), V. 9070 (vgl. darin zur gesamten Auferweckung des Lazarus V. 8963–9107).

55 Becker [Anm. 47] liest noch diese Pathosformeln als Ausdruck von Souveränität: »Der Wundertäter als göttlicher Mensch ist nicht gewillt, den Ungläubigen seinen aus Enttäuschung erwachsenen Zorn vorzuenthalten.« (S. 416) – »So wird der Kontrast zum unverständigen Volk zugespitzt, denn Jesus erregt sich und weint nicht im Blick auf Lazarus, sondern weil er über das Volk erzürnt ist« (S. 426); ähnlich bereits Schnackenburg [Anm. 49], S. 421f. Vgl. zum Zorn als »pneumatische Erregung« auch Theißen [Anm. 53], S. 67f., der allerdings zu bedenken gibt: »Die Nuance des Leidens und Klagens sollte man jedoch nicht übersehen« (S. 67). Vgl. Reginald H. Fuller: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, 3. Aufl., Berlin 1969, S. 101–117.

56 Vgl. Kremer [Anm. 2], [u. a.] S. 118f., 132, 136, 140, 163, 167, 169. Noch Jacobus de Voragine bilanziert über die Anteilnahme Jesu: *lacrimae fuerunt amoris*, *Legenda aurea* [Anm. 41], Bd. 1, S. 386 (De passione Domini 38). Die soziale Verstrickung kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass nur zwei Verse dem Auferstehungswunder gelten, die übrige Episode aber die Angehörigen und Gruppen fokussieren: »The focal point of the narrative does not lie in the miracle, but in the striking contrast between the encounter of Jesus with Marta [...], with Mary [...] and with ›the Jews who came with her‹«, so Pollard [Anm. 41], S. 438. Nach Udo Schnelle: Das Evangelium nach Johannes, 5. Aufl., Leipzig 2016 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4) komme darin die »Menschlichkeit Jesu« zum Ausdruck (S. 250). Zur vergesellschaftenden Kraft der Klagephasen in jüdischen Trauerritualen vgl. allgemein Davies [Anm. 46], S. 95–109.

57 Vgl. zusammenfassend Schnelle [Anm. 53], S. 141–150; Becker [Anm. 49], S. 404–409 (dort zur Kernerzählung des Auferweckungswunders); Kremer [Anm. 2], S. 23–38; Pollard [Anm. 41]; Hoffmann [Anm. 53], S. 460.

sich christologische Programmatik an traditionellen Erwartungen endzeitlicher Eschatologie und drittens verstrickt die Episode dabei Jesus in die soziale Affektgemeinschaft von Trauer und Zorn. Dies lässt unaufgelöste Kontraste zurück: Der Entwertung des Todes hält die Erzählung den stinkenden Leichnam des Lazarus entgegen;⁵⁸ die Gemeinschaften der Jünger und Dorfbewohner konfrontiert sie mit einem Erlöser, der seinem Freund den Tod wünscht. Es sind provozierende Züge eines Auferweckungswunders, das schließlich auch den Widerstand des jüdischen Hohen Rates mobilisiert (11,45–56): »Weil Jesus einen Toten erweckt, muß er selbst in den Tod gehen«.⁵⁹

IV. *von swærem troume*: Zur Oringles-Episode im »Erec« Hartmanns von Aue

Die Wundererzählung sei nicht nur rekapituliert, um die gemeinsame Bezugsfigur von Drogos Streitgedicht und Hartmanns Artusroman in Erinnerung zu rufen, sondern um zugleich die perspektivischen Irritationen hervorzuheben, die Lazarus schon im Johannesevangelium zu einem schwierigen Wiederkehrer machen. Diese Provokationen beschäftigen nicht nur die theologische Kommentartradition der Spätantike und des Mittelalters, sondern auch die ikonographische und literarische Rezeption. Irritationen werden selbst dort greifbar, wo volkssprachliche Romane das Muster der Auferweckung nur anspielen, um ihre Helden hagiographisch zu überhöhen.

(a) Schlaf oder Tod? – Dies gilt etwa für den Artusritter Erec, den der Schrei seiner Frau aus tiefer Bewusstlosigkeit erweckt. Denn zum einen durchkreuzt Hartmann auf suggestive Weise die Feststellung, ob Erec nur schlafe oder tot sei, indem Figuren- und Erzählerwissen mal dissonant voneinander abgehoben, dann wieder konsonant überblendet werden. Dieser Fokalisierungswechsel durchzieht die gesamte Episode. Hatte der Erzähler zunächst unterstrichen, der entkräftete Ritter werde nur *vür têt* gehalten (V. 5738) und von Oringles »wie ein

⁵⁸ Der Leichengeruch bildet einen der beliebtesten Reizpunkte der Kommentartradition: vgl. dazu Kremer [Anm. 2], S. 123, 161 u. ö. Auch die bildliche Rezeption streicht diesen Kontrast heraus: Demonstrativ fügt etwa ein Reichenauer Fresko im 10. Jh. Assistenzfiguren hinzu, die gestich auf den Gestank des Toten hinweisen. Vgl. Dörthe Jacobs: Sankt Georg in Reichenau-Oberzell. Der Bau und seine Ausstattung. Tafelband, Stuttgart 1999 (Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg 9), S. 117 (Tafel 83g).

⁵⁹ Schnelle [Anm. 53], S. 141; vgl. auch Pollard [Anm. 41], S. 437; Becker [Anm. 49], S. 418: »Durch die Auferweckung des Lazarus plant Jesus seinen Tod« – ein Wendepunkt mit »Ironie«, so Schnelle [Anm. 56], S. 244.

Toter (V. 6314: *vür einen tôten man*) aufgebahrt, so rückt Enites exzessive Totenklage diese Figurensicht ausgiebig in den Vordergrund (V. 5739–6109).⁶⁰ Schon ihre Anredeformeln verdeutlichen, wie eindringlich der Tod umschmeichelt und damit rhetorisch beglaubigt wird: *vil lieber Tôt, nû meine ich dich. / [...] / nâch dîner minne ist mir sô nôt. / nû geruoche mîn, vil reiner Tôt.* (V. 5886–5891). Doch vergeblich, der Tod lasse sich nicht erweichen (V. 5908–5912), pflichtet nun auch der Erzähler bei.⁶¹ Zunächst als irrtümliche Figurensicht akzentuiert,⁶² wird Erecs Tod somit rhetorisch wie intradiegetisch rasch zur Gewissheit: Noch am selben Abend drängt Graf Oringles daher die schöne Witwe zur neuen Heirat (V. 6341). Erst als sich Enite beim Hochzeitsmahl diesem Zwang schreiend widersetzt,⁶³ erwacht Erec aus seinem ›Schwebezustand‹ (vgl. V. 6594: *twalm*⁶⁴), den der Erzähler nun wieder als *swære[n] troum[]* (V. 6597) relativiert. Die berühmten Verse um Erecs Erwachen schreiten nochmals die schwankenden Einschätzungen ab, die Hartmanns fokalisierendes Erzählverfahren auffächert:

60 Einnehmend wirkt die Klage nicht nur in ihrem Umfang, sondern zugleich in ihrer rhetorischen Variationsstrategie: Enite umschmeichelt zuerst den Tod, dann schmäht sie ihn – durch alle Variationen wird der Adressierte damit bekräftigt. Auch Enites zweite Rede während des Festmahls wiederholt dies nochmals. Zu Enites Klage vgl. Strittmatter [Anm. 15], S. 226. Auf antike Traditionsbezüge der Totenklage verweist Kurt Ruh: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*. Bd. 1: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue, 2. Aufl., Berlin 1977 (Grundlagen der Germanistik 7), S. 134.

61 Enite hingegen flucht: *wê dir, vil übeler Tôt / daz dû vervluochet sîst!* (V. 5915 f.).

62 Erecs Tod wird weiterhin als Für-tot-Halten akzentuiert: *bitterlicher trüebe / gienc vrouwen Êniten nôt, / wan sie hâte in vür tôt* (V. 6321–6323). Hartmanns Romanvorlage, der Erec-Roman Chrétien, markiert an dieser Stelle keinerlei Wissensdifferenz, wenn er den Helden schlicht als Leichnam (*cors*) tituliert; vgl. Chrétien de Troyes: Erec et Enide. *Altfranzösisch/deutsch*, hg. von Albert Gier, Stuttgart 2000, V. 4702, 4707. Vgl. hierzu Albrecht Hausmann: *Erzählen diesseits göttlicher Autorisierung: ›Tristan‹ und ›Erec‹*, in: Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2014 (*Literatur – Theorie – Geschichte* 4), S. 65–86, hier S. 82 mit Anm. 52.

63 Auch in strategischer Hinsicht lebt die gesamte Episode – und die Ambivalenz um Erecs Zustand im Besonderen – von Erzählmöglichkeiten der Stimme. Die eskalierenden Wechselreden geben nochmals Raum, um wiederholt Erecs Tod zu beschwören (Enite: z. B. V. 6412–6419, 6513 f.; Oringles: z. B. V. 6497) oder den Tod herbeizuwünschen (Enite: vgl. z. B. V. 6563, 6569). Auf die Bedeutung der Stimme für Erecs mehrfaches Erwachen verweist Haiko Wandhoff: *Gefährliche Blicke und rettende Stimmen. Eine audiovisuelle Choreographie von Minne und Ehe in Hartmanns ›Erec‹*, in: Jan-Dirk Müller (Hg.): *›Aufführung‹ und ›Schrift‹ in Mittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart/Weimar 1996 (*Germanistische Symposien. Berichtsbände* 17), S. 170–189, hier S. 185.

64 Nach Ruh [Anm. 60], S. 135, ein »todähnliche[r] Zustand«; Kuhn [Anm. 16], S. 128, spricht von »Totenschlaf«; für weitere Paraphrasen vgl. die Forschungsnachweise im Einleitungsabschnitt. Etymologisch ist damit ein Zwischenzustand (*tweln*) bezeichnet.

*in des tôdes wâne,
und doch des tôdes âne.
geruowet was er etewaz
unde doch niht vil baz.
(V. 6590–6593)*

Damit schließt sich der Kreis. Erec gilt nacheinander als halbtot, bewusstlos, schlafend, für tot gehalten, ein Toter – und erwacht plötzlich aus dem Traum. Befördert wird damit der Eindruck fortwährender Verschiebungen, die nicht nur auf rhetorischer Evidenzsteigerung⁶⁵ und äußerer Geschehenswiedergabe basieren. Auch der Erzähler ist daran nicht ganz unschuldig, wie sich gerade im Vergleich zur Romanvorlage Chrétien zeigt. Einerseits zieht Hartmann nämlich eine deutliche Fokalisierungsgrenze zwischen Figuren- und Erzählerwissen ein – während Enite und die Burgbewohner Erec *vür tôt* halten, betont der Erzähler seinen Erschöpfungsschlaf. Andererseits drängt Hartmann beide Perspektiven mit einem neuen Erzählerkommentar so suggestiv an den Rezipienten heran, dass ein Interferenzpunkt widerstreitender Einschätzungen entsteht.⁶⁶ Kein Wunder, dass alle bei Erecs Anblick panisch flohen, beginnt dieser Kommentar geradezu arglos:

*nû sprechet, swâ ein tôter man,
mit blutigen wunden,
gerêwet, in gewunden
houbet unde hende,
vüeze an einem gebende,
mit einem swerte alsô bar
ûf ein ungewarnte schar
in aller gæhe liefē
und wâfen über si riefē,
er vlûhe swem eht wære
der lîp ze ihte mære:
und wære ich gewesen bî,
ich hete gevlohen, swie küene ich sî.
sîn torste dâ niemen bîten.
âne vrouwen Ênîten.
den tôten si vil gerne sach:*

65 Auf Ebene der Redegestaltung wird dies durch ausgedehnte Soliloquien und Wechselreden befördert, auf Mikroebene z. B. durch Oxymora: Enite verweigert das Essen mit einem unmöglichen Schwur, dessen Pointe mit Erecs Erwachen tatsächlich eingelöst wird (V. 6512–6514: *bî dem eide geloubet daz, / in mînen munt kumt nimmer maz, / mîn tôter man enezze ê*).

66 Insgesamt verdoppelt Hartmann den Szenenumfang gegenüber Chrétien; vgl. Peter Wiehl: Die Redeszene als episches Strukturelement in den Erec- und Iwein-Dichtungen Hartmanns von Aue und Chrestiens de Troyes, Bochum 1974 (Bochumer Arbeiten zur Sprach- und Literaturwissenschaft 10), S. 173 f.

*ze liebe wart ir ungemach
 allez verkêret
 und ir vreude gemêret.
 (V. 6669–6687)*

Nicht nur Enite ist dadurch *verkêret*. Auch der Blick auf Erec wendet sich ein letztes Mal. Führt die Ekphrasis das Terrorbild eines auferstandenen Toten vor Augen,⁶⁷ im Konjunktiv zunächst ironisch distanziert, so wendet sich der Erzähler nach planvoller syntaktischer Sperrung plötzlich unvermittelt – gewissermaßen mit Enites Augen und Wissen – an den Rezipienten: *den tôten si vil gerne sach*.⁶⁸ Zweimal in dichter Folge, syntaktisch wie semantisch, schlagen die Perspektiven ineinander um. Vielleicht hat also die forschungsgeschichtliche Ambivalenz von Erecs Totenschlaf, von der meine Überlegungen ausgingen, ihren Grund nicht zuletzt darin, dass Hartmanns narrative Fokalisierungs- und rhetorische Kommentartechnik den Rezipienten dazu zwingt, beides zu realisieren, Wissen und Mehrwissen sowohl zu trennen als auch deren Differenz wieder zu überschreiten. Mit einem Wort: Hartmann fingiert ein Auferstehungswunder, das faktisch nie stattfand.

(b) Rechtsfragen. – Dies könnte neues Licht nicht nur darauf werfen, weshalb der Roman seinen Helden geradezu mit strukturbildender Vorliebe in Zustände totaler Erschöpfung treibt.⁶⁹ Mit Blick auf die Limors-Episode scheint mir jedoch besonders signifikant, dass diese Verschiebungen zwischen Tod und Schlaf

67 Bereits über den Lazarus des Johannesevangeliums ließ sich sagen: »Der Anblick des wiedererweckten Toten in dieser Verfassung muß gespenstisch und erschreckend gewesen sein«, Schnackenburg [Anm. 49], S. 427. Ähnlich erscheint Erec laut Kuhn [Anm. 16] »wie ein Gespenst« (S. 128). Dass Erecs Erwachen den Gewaltexzess der Szene noch verstärkt, hat die Forschung bis in jüngste Zeit beschäftigt. Nach Ulrich Hoffmann: Arbeit an der Literatur. Zur Mythizität der Artusromane Hartmanns von Aue, Berlin 2012 (Literatur – Theorie – Geschichte 2) erweist sich Erec mit diesem Szenenschluss als »personifizierte[r] Tod«, Limors insgesamt als »Reich des Todes« (S. 165). Dementsprechend werde auf Limors »der Tod, der Todeswunsch selbst, getötet«, so die paradoxe Zuspitzung von Strittmatter [Anm. 15], S. 228. Zur Bedeutung des Todes in der Szene vgl. grundlegend Haug [Anm. 19], S. 96 u. 99.

68 Darf man auch dies noch als ironischen Sprechakt lesen? Zumindest semantisch ist diese Aussage kontrastiv angelegt: Freude über den Anblick eines Toten. Schon zuvor vollzieht Hartmanns Sperrsatz diesen Umschlag auf Ebene einer Syntax, die das unbelebte Subjekt (*ein tôter man*) erst nach sieben Versen mit Verbalaktionen des Lebendigen (*liefe, riefte*) verbinden. Susanne Köbele verdanke ich den Hinweis, dass Hartmann diese syntaktische Sperrtechnik mit ähnlichem Erwartungskontrast auch zur Beschreibung des Eremiten Gregorius verwendet – exakt an jener Stelle der Erzählung, die vom Wiedereintritt der transzendenten Figur in die Handlungswelt der Erzählung handelt.

69 Erecs Erschöpfungen verklammern den gesamten Roman – von den Räuberepisoden bis zum letzten Kampf mit Guivreiz; vgl. hierzu Burkhard Hasebrink: Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im höfischen Roman, Oxford German Studies 38 (2009), S. 1–11. Erecs exzessive

ebenfalls von Rechtsfragen durchflochten sind. Nach rasanten Aventuren wird nun – zumindest ansatzweise und unter Herbeiziehung juristischer *professionals* – diskutiert: Wie lange muss die Witwenrauer respektiert werden, bis eine neue Heirat geschlossen werden darf?⁷⁰ Setzt eine solche Heirat das Einverständnis der Witwe voraus oder kann sie nötigenfalls auch ohne Konsens durchgesetzt werden?⁷¹ Ist Gewalt gegen Frauen legitim, wenn sie innerhalb der Ehe ausgeübt wird?⁷² Und ganz konkret auf die Konfliktsituation gemünzt: Darf man die Ehefrau zum Essen zwingen?⁷³ Auch dynastische Probleme etwa zum Standesaufstieg werden angeschnitten – gewinnt oder verliert die Witwe eines Königssohns, wenn sie einen Grafen heiratet?

Mir kommt es nicht darauf an, die Rechtsprobleme systematisch aufzuarbeiten, die sich mit allen diesen Fragen verbinden ließen. Denn erstens zeigt die Episode selbst kein nennenswertes Interesse an ihrer argumentativen Vertiefung; sie werden nur so weit zitiert, dass Heirat und Tischszene von einer juristischen

Ruhebedürftigkeit (dem berüchtigten *verligen* mit Enite) bildet bekanntlich den Ausgangspunkt der gesamten Aventurefahrt. Vgl. hierzu Wandhoff [Anm. 63].

70 Sowohl bei Chrétien als auch bei Hartmann wird die neue Ehe formal geschlossen. Sie ähnelt in ihrem Figurenarrangement der Heiratszusage Laudines an Iwein vor dem aufgebahrten Ascalon – eine Eheschließung, die im ›Iwein‹ nicht beanstandet wird. Auf diese Parallelszene und ihren kasusartigen Charakter verweisen u. a. Bumke [Anm. 14], S. 54, Cormeau und Störmer [Anm. 15], S. 54; Strittmatter [Anm. 15], S. 227.

71 Graf Oringles zitiert ausdrücklich eine konsensuale Zueignungsformel des Liebesdiskurses, die er jedoch im selben Atemzug Lügen straft: *si ist mîn und bin ich ir: / wie welt ir daz erwern mir, / ich entuo ir swaz mir gevalle?* (V. 6546–6548). Die Frage nach dem – formalen oder emphatischen – Konsens der Ehepartner gewinnt auch dadurch besonderes Gewicht, dass Enite kurz zuvor bekräftigt hatte, Erec sei für sie *amis unde man*, Geliebter und Ehemann. Die Zwangsheirat mit Graf Oringles verkehrt insofern kontrastiv dieses Konsensideal, wie Denis H. Green: *Women and marriage in German medieval romance*, Cambridge 2009 (Cambridge studies in medieval literature 74), S. 107 rekapituliert; für Bumke [Anm. 14], S. 54 ist sie daher nur eine »Hochzeit« in Anführungszeichen. Vgl. hierzu auch Kathryn Smits: *Enite als christliche Ehefrau*, in: Werner Besch [u. a.] (Hgg.): *Interpretation und Edition deutscher Texte des Mittelalters*. Festschrift für John Asher zum 60. Geburtstag, Berlin 1981, S. 13–25, bes. S. 15 und Rodney W. Fisher: *The courtly hero comes to Germany. Hartmann's ›Erec‹ and the concept of shame*, ABÄG 46 (1996), S. 119–130, hier S. 129 f. William H. Jackson: *Chivalry in twelfth-century Germany. The works of Hartmann von Aue*, Woodbridge 1994 (Arthurian studies 34) weist außerdem darauf hin, dass Hartmann – ausführlicher noch als Chrétien – die Eheschließung als Durchsetzung des Grafen gegen den Klerus inszeniert (S. 118).

72 Dazu Ruh [Anm. 60], S. 135; Wiehl [Anm. 66], S. 176; Peter Meister: *The healing female in the German courtly romance*, Göttingen 1990 (GAG 523), S. 45 f.

73 Eine geradezu karikatureske Umkehrung von Erecs Verbot der Tischgemeinschaft mit Enite: vgl. Waltraud Fritsch-Rößler: *Finis amoris. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman*, Tübingen 1999 (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 42).

Diskurssituation umgeben werden. Zweitens gehen diese Rechtsprobleme – im Unterschied zu Drogos Streitdialog – strenggenommen nicht vom Wiederkehrer aus, sondern vom Totgeglaubten und dem Status Enites. Doch so kurz diese Themen angeschnitten werden, so folgenreich sind sie auch für die Figur des Wiederkehrers Erec:

(c) Ambiguisierung. – Zum einen verstärken sie nämlich das religiöse Deutungsmuster, indem alle Rechtsfragen den Tod Erecs voraussetzen. Zum anderen überführen sie die Perspektivverschiebungen zwischen Schlaf und Tod in Legitimitätsfragen von Intimität und Gewaltausübung, die der gesamte Roman umkreist; sie werden sozusagen in das Themenzentrum des Artusromans eingesponnen.⁷⁴ Religiöse Ambiguität erhält dadurch eine zusätzliche Rechtsdimension. Und gerade sie macht Erec im prägnanten Moment seines Erwachens doppelt unscharf: War er tatsächlich tot, so bricht Erec nun unrechtmäßig in Enites neue Ehe mit Oringles ein; greift Erec hingegen als legitimer Ehemann zum Schwert, so kann er nur tief geschlafen haben. Wenn ich richtig sehe, dann demontiert Erecs Triumph sich also selbst, sobald man den Überblendungs- und Differenzierungsstrategien des Erzählens folgt: Je größer das Wunder, desto kleiner das Recht (und umgekehrt) – so könnte die Minimalformel jener Ambivalenz lauten,⁷⁵ die Erecs strahlende Wiederkehr aus der ›Todesburg von Limors‹⁷⁶ zugleich verdunkelt.

⁷⁴ Vgl. Haug [Anm. 19], S. 99; Dorothea Klein: Geschlecht und Gewalt. Zur Konstitution von Männlichkeit im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, in: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 433–463.

⁷⁵ Damit beziehe ich mich begrifflich auf Susanne Köbele und Bruno Quast: Perspektiven einer mediävistischen Säkularisierungsdebatte. Zur Einführung, in: Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 9–20, hier S. 20. Diese Ambivalenz ist deshalb besonders schwer aufzulösen (etwa durch Zurechnung divergierender Einschätzung an unterschiedliche Instanzen oder Figuren), weil der Erzählerdiskurs diese Perspektivität zunächst differenziert, dann aber unterläuft. Nicht verschiedene Einschätzungen konkurrieren also, sondern die Feststellbarkeit von Erecs Zustand insgesamt bringt dies in die Schwebe: Erzähler- und Figurenreferenzen auf Transzendenz »können miteinander und mit den erzählten Ereignissen entweder harmonieren oder dissonieren«, so das Fazit von Mark Chinca: Der Horizont der Transzendenz. Zur poetologischen Funktion sakraler Referenzen in den Erec-Romanen Chrétien und Hartmanns, in: Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): Literarische Säkularisierung im Mittelalter, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 21–38, bes. S. 34 zu Hartmanns ›Erec‹, der in der Limors-Episode beides überblendet.

⁷⁶ Vgl. für viele Stimmen nur Haug [Anm. 19], S. 96. Auch rezeptionsgeschichtlich beruhte die germanistische These von Erecs typologischer Überhöhung auf ungeklärten, bei näherem Blick sogar unsicheren Grundlagen. Galt das Auferweckungswunder für spätantike und mittelalterliche Kommentatoren auch als höchste Machtdemonstration Christi, so wurde die Person des Lazarus (sein Schlaf, sein Leichengeruch) ebenso konstant unter negativem Vorzeichen auf sündhaftes Verhalten bezogen. Zahlreiche Belege hierzu versammelt Kremer [Anm. 2].

Sie scheint für den Roman insgesamt von struktureller Bedeutung, denn nicht nur Erec, sondern ebenso sein Gegenspieler wird von dieser Ambiguisierung erfasst. Einerseits sei Oringles von Gott geschickt, um Enite zu beschützen, betont Hartmann gegenüber Chrétien (V. 6123 f.),⁷⁷ seine Fürsorge sei geradezu vorbildlich (V. 6213–6215).⁷⁸ Andererseits entpuppt sich der Beschützer als Vergewaltiger, wenn Oringles über Rechtsbedenken gewaltsam hinweggeht (vgl. V. 6525–6549). Aber auch Enite beleuchtet der Roman in mehreren Episoden doppelt, als Märtyrerin und Rechtsoffer,⁷⁹ wie auch die Entscheidungssituationen der Aventure-Auftakte wiederholt Spaltungskalküle auskosten. Und schließlich finden sich Interferenzen von Recht und Religion auch in anderen Romanen, wenn man ihren Diskursen weiter folgte – etwa in den vielfachen Rechtsbrüchen und karitativen Hilfstaten des Löwenritters Iwein, auf die Volker Mertens hingewiesen hat.⁸⁰ Mit Blick auf Erecs Erwachen wäre dafür festzuhalten, dass nicht einfach Deutungs-

77 Hartmann verdichtet in der Figur des Grafen, was Chrétien lockerer als Erzählerkommentare nacheinander reiht: ein Graf nähert sich, Gott vergisst Enite nicht, vgl. Erec et Enide. [Anm. 62], V. 4637–4642. Vgl. zu dieser Verdichtung auch Chinca [Anm. 75], S. 33.

78 Die gegenüber Chrétien deutlich positivere Figurenzeichnung (bes. zum Episodenaufakt) wurde vielfach unterstrichen: vgl. z. B. Bumke [Anm. 14], S. 54: »Graf Oringles ist nicht wirklich böse. Er hindert Enite, sich selbst Gewalt anzutun. Er will ihr ein besseres Leben bieten und übernimmt die Betreuung des Leichnams. Selbst die Heiratsabsicht ist nicht per se verwerflich. [...] Es ist schon lange aufgefallen, daß Oringles' ›Eheauffassung‹ sich kaum von der Erecs unterscheidet, der ebenso niemandem Rechenschaft darüber gibt, was er seiner Frau antut.« Vgl. ebenso Cormeau/Störmer [Anm. 15], S. 54; Peter Czerwinski: Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter, Frankfurt/Main 1989, S. 419. Jackson [Anm. 71], S. 118 f. sieht hingegen in Graf Oringles nur ein Negativbild der Gewalt.

79 Dies gilt besonders für die Burggrafen-Episode (V. 3472–4109), in der Enite eine Zwangsehe mit Erec vortäuscht, um »hinter-listig« einer Zwangsehe mit dem Grafen zu entgehen; sie inszeniert sich als Opfer von Rechtsverletzungen, um einer drohenden Rechtsverletzung zu begegnen. Vgl. hierzu Claudia Lauer: Die Kunst der Intrige. Spielarten strategischer Täuschung in den Artusromanen Hartmanns von Aue, in: Brigitte Burrichter [u. a.] (Hgg.): Aktuelle Tendenzen der Artusforschung, Berlin/New York 2013 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 9), S. 17–38, hier S. 30 f. Zur Erniedrigung Enites in der Limors-Szene vgl. Wiehl [Anm. 66], S. 175 f.; zu Märtyrer-Zügen vgl. Carol K. Bang: Emotions and attitudes in Chrétien de Troye's *Erec et Enide* and Hartmann von Aue's *Erec der Wunderaere*, Publications of the Modern Language Association of America 57 (1942), S. 297–326, bes. S. 316.

80 Vgl. Volker Mertens: Recht und Abenteuer – das Recht auf Abenteuer. Poetik des Rechts im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue, in: Andreas Fijal [u. a.] (Hgg.): Juristen werdent herren ûf erden. Recht – Geschichte – Philologie. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Friedrich Ebel, Göttingen 2006, S. 189–210. Auch über die Laudine-Handlung hinaus überlagern sich Rechtsbrecher- und Erlösergeschichte, wie zumindest skizzenhaft angedeutet sei: Auch in den Hilfsaventuren, dem Gerichtskampf für Lunete und für den Grafen im Kampf gegen den Riesen Harpin werden religiöse Züge (Iwein als todesbereiter Erlöser, begleitet von Gebeten) von Rechtsproblemen durchkreuzt (für Lunete ist Iwein zugleich Ursache der Anklage und Beistand; Harpin besiegt

möglichkeiten reizvoll überblendet werden; die Ambiguisierung des wiederkehrenden Ritters wäre nicht als Effekt positiver Anreicherung ästhetischer, epistemischer oder diskursiver Dimensionen zu beschreiben, wie die Mediävistik im Anschluss an die Thesen von Thomas Bauer eingehend diskutiert hat.⁸¹ Vielmehr entstehen ambivalente Mehrfachzurechnungen, die – in den Worten Zygmunt Baumans – festzustellen verhindern, »was von beiden der Fall ist«. ⁸² Gerade jenes Muster also, das die Wiederkehr des Retters transzendent überhöht und das Paar verherrlicht,⁸³ wird zugleich als Rechtsbruch lesbar; und selbst die Opposition von Held und Widersacher, die der Aventiureroman für seine Sujetbildung strukturell benötigt, wird damit verworren. Oder mit Hartmanns Worten: Die Wiederkehr des Toten entpuppt sich als schlechter Traum.⁸⁴

nicht Iwein allein, sondern sein Löwe im klaren Verfahrensbruch, den die Hofangehörigen bestanden usw.).

81 Vgl. Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011. Zur mediävistischen Aufnahme der Thesen vgl. u. a. Oliver Auge u. Christiane Witthöft (Hgg.), Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin 2016 (Trends in medieval philology 30). Mehrdeutigkeit grundsätzlich positiv zu werten, verdankt sich nicht zuletzt rezeptionsästhetischen Prämissen, wie Chinca [Anm. 75] auf den Punkt bringt (ohne Rekurs auf Bauers Thesen): »In jedem Fall ergibt sich ein Bedeutungszuwachs, der dem Rezipienten einen gesteigerten intellektuellen Genuss des als reich an Aspekten erlebten ästhetischen Objekts bereitet« (S. 23); vgl. zum »intellektuell reizvolle[n] Spiel der Perspektiven« im ›Erec‹ ebd., S. 38.

82 Zygmunt Bauman: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, übers. von Martin Suhr, Hamburg 2000, S. 76 am Beispiel der gestörten Dichotomie von Freund und Feind.

83 Die Erec-Forschung hat den Szenenschluss mehrheitlich als Verherrlichung gelesen, bei der nur die Widersacher von Limors zu leiden haben: Im Angesicht des Todes entstehe neue Gemeinschaft, unterstreicht schon Kuhn [Anm. 16], S. 135 und 143. Emphatisch beschwört auch Haug [Anm. 19], S. 99 die Affirmation der Liebeseinheit im Zeichen der Todesgefahr: »im symbolischen Durchgang durch den Tod empfängt der Held die Liebe als Geschenk: es ist die Frau, die ihn vom Tode rettet.« Das ist – wenngleich in moderateren Formulierungen – seitdem Konsens der Forschung: »Höhepunkt« bilde die vorläufige »Versöhnung des Paares«, so Wiehl [Anm. 66], S. 175; Ruh [Anm. 60], S. 135: »Die Versöhnung der Gatten ist herangereift«; vgl. auch Susanne Knaeble: Politisches Hören und Sprechen. Die zweigeteilte Stimme der *vrouwe* Enite in Hartmanns ›Erec‹, in: der *āventiuren dōn. Klang, Hören und Hörgemeinschaften in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Wiesbaden 2013 (Imagines medii aevi 31), S. 81–102, bes. S. 100 f. Zur religiösen Überhöhung Erecs bes. Willson [Anm. 12] und Tax [Anm. 11].

84 Auch diese semantische Spur durchzieht den Roman. Mehrfach wiederholt sich böses Erwachen – vom ›verligen‹ des Herrscherpaares über die Burggrafen-Episode (V. 4034–4037: *von dem slāfe er ūf erschrac / dā er an sīnem bette lac: / wan er des vorhte und hete wān / er solde sich versūmet hān*) und die Szene auf Limors bis zum zweiten Kampf mit Guivreiz. Die Parallelen pointiert Green [Anm. 71], S. 112 f.: »In both works [Chrētiens ›Erec et Enide‹ und Hartmanns ›Erec‹, B.G.] and on both occasions Erec awakes in a double sense: at Karnant from physical sleep to a confrontation with the reality of his present position [...], at Limors from the sleep of

V. Riskante Ausbeutung: Zum religiösen Anspielungshorizont des Artusromans

Trotz aller philologischen Liebe zur Mehrdeutigkeit – Hartmann widersteht ihr in gewissem Grad. Die Oringles-Episode bleibt dadurch diesseits von Aporie und Verwirrung: So wenig ihre religiöse Typologie explizit benannt wird,⁸⁵ so wenig diskutiert sie juristische Fragen aus. Mein Dreischritt von Drogos Streitgedicht zurück zum Johannesevangelium und zu Hartmanns ›Erec‹ versuchte so gesehen Ambiguitäten einzukreisen und offener zuzuspitzen, die der Artusroman weitaus impliziter anspielt als seine hier betrachteten Vergleichsfälle um Lazarus. Wie aber lassen sich derart lockere Bezugnahmen deuten, wenn man sich nicht mit der bloßen Feststellung von latenter Ambiguität oder diskursiven Interferenzmöglichkeiten begnügen will? Dies führt zum Problem des Wiedereintritts in die Welt zurück, doch nun weniger unter religions- als unter gattungstheoretischen Vorzeichen.

Es steht außer Frage: Die volkssprachlichen Literaturen des Mittelalters verdanken sich einer klerikal geprägten Schriftkultur, die vom Christentum dominiert ist.⁸⁶ Trotzdem ist bis heute schwer zu ermessen, in welchem Verhältnis

near-death to a new life with Enite [...]. In both scenes it is the voice of the woman, condemned to silence by patriarchal convention or an express order, that eventually brings the man back to reality.«

85 Darauf verweisen etwa René Pérennec: *Recherches sur le roman arthurien en vers en Allemagne aus 12^e et 13^e siècles. Première partie: Hartmann von Aue, ›Erec, Iwein‹. Adaptation et acclimatation*, Göttingen 1984 (GAG 393/1), S. 41 und Rudolf Voss: *Die Artusepik Hartmanns von Aue. Untersuchungen zum Wirklichkeitsbegriff und zur Ästhetik eines literarischen Genres im Kräftefeld von sozialkulturellen Normen und christlicher Anthropologie*, Köln 1983 (Literatur und Leben N.F. 25), S. 221 f.

86 Vgl. Müller [Anm. 21], hier S. 397: »Man hat gelernt, die Pluralität und die Antagonismen der mittelalterlichen Kultur zu lesen. An der Dominanz der christlichen Religion, der geistigen Führungsmacht der Kirche und der Prägung der literarischen Kultur durch die schriftkundigen *clerici* besteht aber kein Zweifel.« Ebenso Müller [Anm. 8], S. 24–28; zur literatursoziologischen Verankerung höfischer Literatur im geistlichen Schriftbetrieb vgl. resümierend auch Chinca [Anm. 75], S. 23. Reichweite und Grenzen dieser christlichen Dominanz beschäftigen die germanistische Mediävistik in einem kontinuierlichen Diskussionszusammenhang; vgl. nur Christoph Huber [u. a.] (Hgg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000; Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. DFG-Symposion 2006, Berlin/New York 2009; Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 4).

Programmgattungen der laikalen Adelskultur zu diesem Horizont stehen,⁸⁷ wenn dieser wie im höfischen Roman allenfalls punktuell aufscheint.⁸⁸ Als autorisierende oder motivierende Instanz spielt Gott im frühen Artusroman keine große Rolle.⁸⁹ Sakrale Referenzen fallen zwar häufig, aber oft derart phraseologisch gebunden, auf Dingbeschreibungen oder semantische Akzente begrenzt oder verknüpft,⁹⁰ dass man sie als ›konversationelle Implikaturen‹ betrachten könnte:⁹¹ als Bezüge auf einen Horizont, der so alternativlos vorausgesetzt wird, dass er weitgehend unthematisch mitlaufen kann, aber schon durch kleinste Allusionen aufleuchtet. Folgt man dieser Sicht, stößt sich der frühe Artusroman also weder vom religiösen Horizont ab,⁹² noch säkularisiert er dessen Erlöserfiguren,⁹³ sondern entwirft fiktionale Welten, die weiterhin als Innenwelten des Religiösen zu begreifen sind.⁹⁴ Anspielungsreferenzen wie die Lazarus-Episode sind dafür

87 Genauer wären Produktions- und Rezeptionsseiten zu unterscheiden und entsprechend zu fragen, inwiefern allgemeine Produktionsbedingungen auch in den spezifischen Erwartungshorizont eingehen, den höfische Roman positiv voraussetzen.

88 Willson [Anm. 12] sieht gerade in diesen partiellen Bezugnahmen einen religiösen Zug: »This elusive, mystical quality is inherent in all forms of religious symbolism« (S. 7).

89 Vgl. Albrecht Hausmann: Gott als Funktion erzählter Kontingenz. Zum Phänomen der ›Wiederholung‹ in Hartmanns von Aue Gregorius, in: Cornelia Herberichs u. Susanne Reichlin (Hgg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2009 (Historische Semantik 13), S. 79–109, hier S. 87 mit Blick auf die Makrostruktur: »Als Hervorbringer oder Bewirker von Wiederholungen kommt Gott hier in auffälliger Weise nicht vor. Stattdessen behauptet der Autor im Prolog, dass allein er dieser Geschichte ihre Struktur gegeben habe«. Wenn Hartmann gegenüber Chrétien wieder verstärkt auf Gottesbezüge setzt, kehrt Gott nicht als Lenker der Geschichte, sondern eher als Instanz innerhalb der Erzählung wieder: vgl. Hausmann [Anm. 62].

90 Vgl. hierzu bes. die ›Erec‹-Lektüre von Chinca [Anm. 75].

91 Den Hinweis verdanke ich Klaus Grubmüller im Rahmen der Freiburger Tagung »Vielfalt des Religiösen. Mittelalterliche Literatur im postsäkularen Kontext« (27.–29.07.2017).

92 Vgl. zu dieser emanzipatorischen Sichtweise z. B. Max Wehrli: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 3. Aufl., Stuttgart 1997, S. 278.

93 Vgl. etwa Karlheinz Stierle: Säkularisierung und Ästhetisierung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Silvio Vietta u. Herbert Uerlings (Hgg.): Ästhetik, Religion, Säkularisierung. Bd. 1: Von der Renaissance zur Romantik, München 2008, S. 55–74; vgl. noch Petrus W. Tax: Stellvertretendes Rittertum, buoze und die Schuldfrage in Hartmanns ›Iwein‹, ›Gregorius‹ und Kreuzzugslyrik, Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 44 (2015), S. 442–460. Dass volkssprachliche Literaturen des Mittelalters sich als Ergebnisse einseitiger Übertragungsprozesse beschreiben lassen, wird skeptisch beurteilt; vgl. hierzu den Tagungsband von Köbele und Quast (Hgg.) [Anm. 86], darin zum höfischen Roman bes. die Beiträge von Mark Chinca, Jan-Dirk Müller und Albrecht Hausmann.

94 Schon Kuhns ›Erec‹-Studie versuchte dieses schwierige Verhältnis fiktionalen Erzählens zu seinem religiösen Horizont zu bestimmen: »Auch das hier in seinen Inhalten ganz innerwelt-

besonders aufschlussreich, weil mit ihnen der oft ungreifbare, im strukturellen Sinne transzendente Horizont des Religiösen für eine ganze Episode in diese Welt des Romans eintritt. Doch bleibt seine Kontur eigentümlich allusiv und unscharf, wie sich nicht zuletzt am Schwanken der Hartmann-Forschung zeigt, welches Auferweckungswunder auf Limors genau zitiert sei – und mit welcher Dringlichkeit sich danach überhaupt fragen lässt.⁹⁵ Mit Rainer Warning könnte man daher sagen, Hartmann beute das Referenzsystem des Christentums und seine Figurationen der Wiederkehr allenfalls konnotativ aus,⁹⁶ um Erec diffus in religiöses Licht zu tauchen.

Doch wie beim Wiedereintritt der Märtyrer verschärfen sich die Ambivalenzen, sobald diese Anspielungsreferenzen über punktuelle Bezüge hinaus mit den Themen und Problemen der erzählten Welt enger verwoben werden. Ihr Spiel wird dann zum Spannungsverhältnis. Wie ich zu zeigen versuchte, führt dies im *Erec* weniger zur Stabilisierung oder Legitimierung des Erzählens von ritterlichem Triumph als zu Reibungen mit Rechtsfragen um Ehe und Gewalt. Wenn Hartmann also religiöse und juristische Diskurse anspielt, um Erec und Enite aus der Bedrängnis von Limors emporzuheben, ist dies gemessen an solchen Irritationseffekten eine riskante Ausbeutung.⁹⁷

lich gewordene ritterlich-höfische Lebensideal wird nun gerade durchwaltet gezeigt von der gleichen Struktur, die das christlich-augustinische Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnet. Nicht der Einbruch einer neuen ›Weltlichkeit‹ und ›Diesseitigkeit‹ einer ›höfischen Klassik‹, aber auch nicht eine direkte Vereinigung von Weltdienst und Gottesdienst ist der Grund des neuen höfischen Lebensideals, das sich hier auftut – sondern eine Vereinigung beider, als getrennter Lebensgebiete, durch die gleiche innere Struktur, die hier wie dort waltet: eine *analogia entis* im wahrsten Sinne des Wortes!« Kuhn [Anm. 16], S. 147. Vgl. daran anschließend Willson [Anm. 12]. Seit Kuhns Untersuchung ist zutiefst zweifelhaft geworden, dass ein einziger Strukturbegriff (wie die »analogia entis«) das intrikate Verhältnis von fiktionalem Erzählen und religiösem Horizont auf den Begriff bringen könnte. Wichtig könnte jedoch Kuhns Anstoß für die Überlegung bleiben, ob der höfische Roman die Vorgaben religiöser Kultur als optionale Kontexte ansteuert (»getrennte Lebensgebiete«) oder als alternativlose Umwelt voraussetzt (die von einer ›Struktur durchwaltet wird).

95 Gegenüber den prononcierten Stimmen der älteren Forschung [vgl. Anm. 11–19] enthalten sich Kommentare in jüngerer Zeit meistens der exakten Festlegung: vgl. den Kommentar von Mertens, *Erec* [Anm. 13], S. 674; Wiehl [Anm. 66], S. 173–176. Als *communis opinio* gilt immerhin, dass Hartmann nicht nur einen Schlafzustand, sondern das Muster der Auferstehung vom Tod anspielt: vgl. zusammenfassend etwa Cormeau/Störmer [Anm. 15], S. 54; Knaeble [Anm. 80], S. 100 f. Zu diesen Unschärfen vgl. allgemein auch Köbele/Quast [Anm. 75], S. 17.

96 Vgl. Rainer Warning: Lyrisches Ich und Öffentlichkeit bei den Trobadors, in: Christoph Cormeau (Hg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven*. Hugo Kuhn zum Gedenken, Stuttgart 1979, S. 120–159, bes. S. 137.

97 In diese Richtung weist auch Hausmann [Anm. 62], S. 80–82, der Hartmanns verstärkten Gottesreferenzen der Limors-Szene folgt.

Meine Vergleichsanordnung galt genau diesen Reibungen. Sie zeigte erstens: Wenn mittelalterliche Texte Lazarus als Interferenzfigur von Religion und Recht inszenieren, dann variieren sie Ambiguitäten, die in der Auferweckungsgeschichte von Anfang an angelegt waren und von einer Kommentartradition bis ins Hoch- und Spätmittelalter verstärkt wurden, die zwar die Wiederbelebung als Wunder feierte, aber die Person des Lazarus konstant als Sünder problematisierte. Zweitens sorgt gerade ihr allusorischer Modus dafür, die Bindungen der Texte zu ihrem religiösen Horizont zu lockern. Je nach Referenzdiskurs erscheinen Hartmanns Erec und Drogos Lazarus als heilige Verlierer oder als unheilige Sieger – doch keine dieser Deutungen für sich bevorzugen die Texte, sondern einen mittleren Schwebezustand.⁹⁸ Wo der höfische Roman religiöse Muster einspielt, entstehen damit Figuren, die zugleich glorifiziert und depotenziert wirken.

Um ihr Spannungspotential über Einzelepisoden hinaus zu ermessen, hilft es selbstverständlich wenig weiter, so divergente Fälle wie Tristan, Parzival oder Wigalois kurzzuschließen, die alle das Motiv der quasi-religiösen Auferweckung verbindet und die mit vergleichbaren Effekten der Ambiguisierung einhergehen. Differenzierter wäre es meines Erachtens, nach den spezifischen Risiken zu fragen, die unterschiedliche Gattungen höfischen Erzählens eingehen, sobald sie Muster religiöser Transzendenz anzitieren. Charakteristisch für den Artusritter Erec ist in dieser Hinsicht ein dritter Zustand in jenem Sinne, dass diese Bezugnahmen nicht etwa den Weg des Helden von ›Krise‹ zu ›Perfektion‹ abstecken, an dem die Forschung lange Zeit die Figurenentwicklung der Gattung maß, als wie immer skalierter, unvollkommener Zustand. Ebenso wenig liefern Rechtsprobleme und Auferstehungswunder bloße Diskurszitate, mit denen der Artusroman punktuell Mehrdeutigkeit anreichert. Den springenden Punkt der Limors-Episode sehe ich vielmehr darin, dass Recht und Religion nicht nur ein »Unbestimmtheitsproblem«, sondern förmlich ein Unbestimmbarkeitsproblem aufwerfen.⁹⁹ Rechtsfragen zwischen Oringles und seinen Beratern einerseits und Hartmanns

98 Dieser Eindruck von Zurechnungsmöglichkeiten »in der Schwebe« verbindet sich mit den Analysen von Coralie Rippl, die anhand der Sigune-Szenen in Wolframs ›Parzival‹ sensibel herausarbeitet, wie geistliche und weltliche Bildsprachen zugleich differenziert und überblendet werden – mit vergleichbaren Effekten, die »Hierarchisierung unmöglich« machen. Vgl. Coralie Rippl: Erbaulicher Verfall? Interferenzen von höfischer Minne und christlicher Ehe-Allegorese am Beispiel Sigunes in Wolframs ›Parzival‹ und ›Titurel‹, in: Susanne Köbele u. Claudio Notz (Hgg.): Die Versuchung der schönen Form. Spannungen im mittelalterlichen Konzept des ›Erbaulichen‹, Göttingen 2019 (Historische Semantik 30), S. 199–244.

99 Von einem »Unbestimmtheitsproblem« sprechen vorsichtig Köbele/Quast [Anm. 75], mit Blick u. a. auf den ›Erec‹ auf S. 17. Chinca [Anm. 75] hingegen verweist auf den allgemeinen »Bedeutungszuwachs« von weltlich-geistlichen Motivkombinationen, die von »Auratisierung« bis zu »spielerische[n] Effekte[n] der Vieldeutigkeit« reichen (S. 23).

rhetorisch-narrative Suggestionen von Erecs Tod und Auferweckung andererseits machen es gleichermaßen unmöglich, beide Perspektiven stimmig zu überblenden oder aber im Gegenteil nur eine getrennt zu bevorzugen.

Wenn die Auferstehung von der Totenbahre den Helden also axiologisch überhöhen soll, so beginnt seine Basis als immanenter Rechtsgarant für Enite zu schwanken. Und umgekehrt gilt: Wenn Erec sein Recht gewaltsam durchsetzt, entlarvt er das religiöse Muster der Wiederkehr als ironisches Scheinwunder. Nicht nur auf Handlungsebene erzählt der Artusroman dann vom Risiko scheinbarer, perspektivisch gebrochener Harmonie – auch seine Erzählverfahren produzieren Figuren der Perfektion, die in sich zutiefst krisenhaft sind. Diesseits stofflicher oder thematischer Bezugnahmen wäre dies vielleicht ein tieferer Grund jener Dynamik, die der deutschsprachige Artusroman aus religiösen Figuren der Wiederkehr in die Welt ererbt.