

Band 21 · 2012 · Heft 2

Paragrana

Internationale Zeitschrift
für
Historische Anthropologie

UN VERFÜGBARKEIT

Herausgegeben von
Ingrid Kasten



Akademie Verlag

Paragrana

Internationale Zeitschrift
für
Historische Anthropologie

herausgegeben vom
Interdisziplinären Zentrum für Historische Anthropologie
Freie Universität Berlin

von

Claudia Benthien, Christiane Brosius, Gunter Gebauer, Dietmar Kamper †
Ingrid Kasten, Dieter Lenzen, Gert Mattenklott †, Alexander Schuller
Holger Schulze, Ludger Schwarte, Jürgen Trabant, Konrad Wünsche †, Jörg Zirfas
Christoph Wulf (geschäftsführender Herausgeber)

Band 21 · 2012 · Heft 2

Herausgeberin
Ingrid Kasten



Akademie Verlag

Inhalt

Editorial 9

Ingrid Kasten
Einleitung 11

I. Spannungsfelder in religiösen Diskursen und Praktiken

Christian Kiening
(Un-)Verfügbarkeit. Bonaventuras Stigmata 25

Niklaus Largier
Allegorie und Figuration
Figuraler Realismus bei Heinrich Seuse und Erich Auerbach 36

Mireille Schnyder
Die Verfügbarkeit des Teufels und die Kunst 47

Andrew James Johnston
St. Erkenwald und die Verfügarmachung des Unverfügbaren 60

Elke Koch
Zwischenstufen
Überlegungen zur Transzendenzproblematik in geistlichen Spielen 77

II. Strukturen in mittelalterlicher Literatur und Sprache

Klaus Ridder
Die Verfügbarkeit des ewigen Lebens:
Selbstopferszenarien in mittelalterlicher Literatur 95

Martin Baisch
Zeichen lesen im höfischen Roman 112

John Greenfield

sîner frâge maht and the Question of the Quest:
Verfügbarkeit of the Grail in Wolfram's *Parzival*? 132

Laura Auteri

(Un-)Verfügbarkeit der Zeit und des Ichs
 in Prosaromanen des 15. und 16. Jahrhunderts 148

Karin Donhauser/Svetlana Petrova

Sprachliche Strategien zur Aktivierung und Deaktivierung
 von Diskursreferenten in deutschsprachigen Texten 159

III. Philosophische Perspektiven der Gegenwart

Hilge Landweer

Freiheit, Widerfahrnis und Unverfügbarkeit
 Der Wille zum Entgrenzen des Verfügbaren 179

Frieder Otto Wolf

Herrschaftlichkeit und Unverfügbarkeit
 Versuch, eine ‚Verknäuelung‘ exemplarisch aufzulösen 199

Gunter Gebauer

Können wir über unser Sprechen verfügen? 210

Nachruf auf Konrad Wünsche 219

Autorinnen und Autoren 221

Klaus Ridder

Die Verfügbarkeit des ewigen Lebens: Selbstopferszenarien in mittelalterlicher Literatur

The article discusses the functions and structures of self-sacrifice in relevant literary representations. The central argument is that self-sacrifice – not only with a view to the culture of the Middle Ages – should, in a twofold sense, make verfügbar that which is not verfügbar: on the one hand, that which in current life is not accessible and, on the other, that which aims beyond the frontier of death. The prototype for self-sacrifice is, to be sure, constituted by the Passion of Christ which provides the model of imitatio as a certain path to salvation; however, since self-destruction is part of this imitatio, it becomes an illegitimate form of disposing of one's own life, and this is in conflict with the Christian ethic.

„Mourons pour des idées, d'accord, mais de mort lente.“

Georges Brassens 1972

I. Selbsthingabe als Erlösungsszenarium

Selbstopfer basieren auf der Idee, durch Hingabe des eigenen Lebens einem Ziel mit absoluter Priorität Geltung zu verschaffen und zugleich in einer anderen Dimension weiterzuexistieren. Sich in diesem Sinne zu opfern meint, das Nichtverfügbare in einem doppelten Sinn verfügbar zu machen: Es soll Einfluss auf das im gegenwärtigen Leben nicht Zugängliche und auf das jenseits der Grenze des Todes Angestrebte genommen werden. Als Konzept kann das Selbstopfer in unterschiedliche mythisch-religiöse oder kulturell-ästhetische Zusammenhänge eingebunden sein.¹

In christlich-neutestamentlichem Verständnis ist der Prototyp des Selbstopfers der Tod Christi. Die theologische Reflexion versteht ihn als Versöhnung der Menschen mit Gott, mit der nach dem Sündenfall die göttliche Ordnung wiederhergestellt wird. Damit ist auf der einen Seite der mythischen Opferpraxis eine Absage

1 In einfachen mythischen Denkformen, aber auch in den Grundstrukturen der großen Kulturreligionen begegne, so Ernst Cassirer, das Motiv des geopfert oder sich selbst opfernden Gottes: „Indem er leidet und stirbt, indem er in das physisch-endliche Dasein eingeht und in ihm dem Tode geweiht wird, vollzieht sich dadurch auf der andern Seite erst die Erhebung dieses Daseins zum Göttlichen und seine Befreiung vom Tode“, vgl. Cassirer 2002, S. 272. – Zum Denkmodell vom freiwilligen stellvertretenden Sühneopfer in griechisch-römischer Religion sowie in Mythen und Dichtungen vgl. Speyer 1989, insbesondere S. 154f.

erteilt, auf der anderen die Idee des Selbstopfers in besonderer Weise überhöht: Die freiwillige Selbstopferung Jesu ist ein einmaliges vollkommenes Opfer, das sich nur im Messopfer, jedoch auf einer anderen Ebene, wiederholt. In deutlicher Spannung zur Überwindung des Tier- und Menschenopfers in christlicher Opfer-Theologie steht jedoch das Faktum, dass die Tötung Christi als Modell für die Nachfolge in den Tod und als sicherer Weg zur Erlösung aufgefasst worden ist.²

Rudolf Bultmann hat den Begriff der Unverfügbarkeit in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts dahingehend definiert, dass die Unverfügbarkeit Gottes „zugleich die Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst“³ einschließt. Das ewige Leben ist dem Menschen nicht verfügbar, zwischen christlicher Lebensführung und immerwährender Teilhabe am göttlichen Heil besteht keine Kausalbeziehung. Gleichwohl kommt der Ausrichtung der menschlichen Existenz auf das christliche Heilsversprechen große Bedeutung zu. Gegenstand intensiver Diskussion ist immer wieder die Frage, inwieweit man im diesseitigen Leben durch äußere Bußwerke oder durch innere Selbstvernichtung (z. B. im Sinne mystischer Konzepte⁴) Ressourcen ansammeln kann, aus denen sich Heilsgewissheit ableiten lässt.

Das höchste Gut, das der Mensch für das transzendente Ziel einsetzen kann, ist das eigene Leben.⁵ Die Selbsttötung ist jedoch eine illegitime Form des Verfügens über das Leben. Mit der religiösen Idee des Selbstopfers verknüpft sich dagegen ein altruistisches Ziel in der diesseitigen Welt (z. B. Menschenrettung). Zugleich verbindet sich mit der freiwilligen Aufgabe der irdischen Existenz auch die besondere Hoffnung, das Transzendent-Unverfügbare zu erreichen. Der vorzeitige Tod, der religiös positiv konnotiert wird, behält aber dennoch ein paradoxales Element.

Das spannungsvolle Verhältnis von Selbstopfer und Heilserwartung findet sich im Kernbereich theologisch-reflexiver Diskurse und literarisch-ästhetischer Traditionen.⁶ Das eigene Leben in der Nachfolge Christi als Glaubensbezeugung zu opfern, diesem Gedanken geben Märtyrerlegenden immer wieder Ausdruck. Im Kampf gegen Andersgläubige das eigene Leben hinzugeben, ist auch ein zentrales

2 Zum Verhältnis von „Opfer und Blut – Sühne und Martyrium“ vgl. Angenendt 2009, S. 359-367. Aus dem Alten Testament, so Angenendt, „erhebt sich [...] noch eine andere Linie, die gleichfalls ins Neue Testament und in die christliche Geschichte eingegangen ist und dabei der Blutsühne eine zentrale Bedeutung einräumt: Es ist das Sühneblut des Märtyrers“ (S. 363). Das Christentum hat daher für Walter Burkert (1987, S. 18), das Menschenopfer zwar überwunden, doch „mit dem Kreuz das Bild einer Menschentötung von exemplarischer Grausamkeit ins Zentrum gestellt, und christliche Kunst hat im Mittelalter eine unbehagliche Vorliebe für grausame Martyrien-Darstellungen entwickelt, durchaus auf dem Hintergrund der Opfer-Theologie, der Nachfolge Christi in den Tod. [...] Hier liegt ein Paradox vor, das ebenso fundamental wie allgemein ist“.

3 Bultmann 1984, S. 55. Unverfügbarkeit zielt hier in einem engeren Sinne auf das, „worüber wir nicht verfügen dürfen“ (z. B. das menschliche Leben), und in einem weiteren Sinne auf das, „worüber wir nicht verfügen können“ (z. B. das ewige Leben), Vorster 2001, Sp. 334.

4 Dazu Langer 2004.

5 Einen Überblick aus literaturwissenschaftlicher Sicht über die umfangreiche Theoriediskussion zu Opfer und Selbstopfer bietet Malsch 2007. Zur Abgrenzung des Selbstopfers von Selbstmord und Märtyrertod vgl. ebd., S. 12f., 37f.

6 Malsch 2007 geht in ihrer Arbeit zu Selbstopferdarstellungen nicht auf die Literatur des Mittelalters ein.

Motiv der Kreuzzugsepik.⁷ Krankheit und Leid galten im ganzen Mittelalter als Sündenstrafen, und Blut wird als Sühnemittel für persönliche Sünden gedacht. Aussatzerzählungen entfalten daher die Spannung zwischen Krankheitsschuld und Blutopfer.⁸ Das Selbstopfer Christi schließlich ist Gegenstand in einem breiten Strom von Passionsliteratur⁹ und im geistlichen Schauspiel, insbesondere im spätmittelalterlichen Passionsspiel.¹⁰

Das Sich-Opfern kann auch aus eigennütigen Motiven geschehen, es kann ein Verlangen in ihm stecken, sich selbst zum ewigen Leben zu erlösen. In einigen Werken aus diesen Traditionszusammenhängen finden sich Selbstopfer-Szenen, die offenbar nicht nur auf affirmative Veranschaulichung dieser Denkformen zielen, sondern irritierende Elemente und grotesk-komische Zuspitzungen enthalten. Obwohl die Szenen, die ich besprechen möchte, jeweils aus ganz anderen Text- und Gattungszusammenhängen erwachsen, ist die den Selbstopferinszenierungen zugrunde liegende Struktur doch vergleichbar. Es lässt sich eine Art ‚dramatische Grundkonstellation‘ erkennen, die im jeweiligen literarischen Kontext modifiziert wird. Insbesondere folgende Elemente dieses Szenariums sind zu nennen:

Das Selbstopfer bildet im Erzählgeschehen a) einen akzentuierten Schnittpunkt religiöser und weltlicher Lebensvollzüge (im *Armen Heinrich* z. B. ist das verhinderte Selbstopfer der Meierstochter als medizinische Behandlung inszeniert, die religiöse Blutopferpraxis fungiert jedoch als eine Art Subtext), es verfolgt b) eine soziale Zielsetzung (Erhalt des Feudalherren) sowie c) eine individuelle religiöse Zielsetzung (Sicherung des ewigen Lebens der Meierstochter und Heinrichs), es ‚proviziert‘ d) Reaktionen aus der Transzendenz (Aussatzheilung durch Gott) und es zeigt e) ungewöhnliche Wirkungen auch im sozialen Kontext (untypische Verheiratung der Meierstochter).

An einigen Texten aus unterschiedlichen Gattungen möchte ich aufzeigen, wie Autoren in dem Spannungsfeld von innerweltlich-sozialer Zielsetzung und der Erwartung transzendenten Heils Akzente setzen, die das Konzept reflektieren und problematisieren. Sie verwerfen es jedoch nicht grundsätzlich, wie man es etwa mit

7 Petra Hörner (2003) unterscheidet im Blick auf mittelalterliche Literatur das Martyrium der Blutzeugen, das Martyrium im übertragenen Sinn und das Märtyrertum der Kreuzzüge. Zur kulturwissenschaftlichen und religionsvergleichenden Märtyrerforschung vgl. die Beiträge in dem Band: *Grenzgänger der Religionskulturen*. Hg. von Silvia Horsch/Martin Treml (2011).

8 Zu diesen Erzähltraditionen vgl. Ott 1986; Oswald 2008, insbesondere S.40-43 zum Thema ‚Aussatz und Opfer‘.

9 Vgl. Köpf 1993.

10 Zahlreiche Passionsspiele formen die Marter- und Kreuzigungsszenen geradezu exzessiv aus. Für Rainer Warning (1974) zeigt sich hier ein „rituelles Interesse am Opfertod Christi“ (S. 213); die Szenen hätten die Funktion eines Sündenbockrituals: „Was hinter solcher Drastik steht, ist eine aus dem Kerygmatischen ins Archetypische zurückgefallene Opfervorstellung“ (S. 224). Demgegenüber hat Jan-Dirk Müller (1998, S. 564-567) hervorgehoben (und der größere Teil der neueren Forschung ist ihm darin gefolgt), dass das Sündenbockritual der folternden Juden im Spiel als ein inszeniertes erkennbar bleibe, dass es aber außerhalb der Spielrealität gegen die im städtischen Raum präsenten Juden funktionalisiert werde. – Die Darstellung der Selbstopferung Christi im geistlichen Schauspiel bleibt in diesem Rahmen unberücksichtigt.

Rudolf Bultmann tun könnte, dem zufolge die Unverfügbarkeit Gottes die Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst einschließt.

II. Märtyrertod und Heilslohn

In den *Chansons de geste* begegnet eine Ausgestaltung des Zusammenhangs von Selbstopferung und Heilsgewissheit, die Elemente aus heroischen und legendarischen Traditionen aufnimmt, um den Tod im Kampf gegen Andersgläubige als Nachfolge im Leiden Christi darzustellen. An vielen Stellen in der *Chanson de Roland*¹¹ und im *Rolandslied*¹² etwa ist die Bereitschaft der Gottesstreiter, das Martyrium auf sich zu nehmen, und die Gewissheit des ewigen Heils nach dem Schlachtentod als ‚feste Ideenverbindung‘ formuliert;¹³ im *Rolandslied* wird der Märtyrer- und Opfertod der Kreuzritter dann auch explizit auf den Opfertod Christi am Kreuz zurückbezogen:

*daz raine opher si brächten,
dô si daz criuze an sich nâmen.
ze dem tôde begonden si harte gâhen,
si kouften daz gotes rîche (V. 3446-9).*

Sie ... brachten das reine Opfer dar,
als sie das Kreuz nahmen.
Sie eilten schnell in den Tod
und erkaufte das Reich Gottes.

Dennoch sind im altfranzösischen und im deutschen Lied jeweils andere Motivationen für den Märtyrer- und Opfertod hervorgehoben: Roland weigert sich in beiden Epen, sein Horn zu blasen, um angesichts der Übermacht der Glaubensfeinde Karls Heer herbeizurufen. Im französischen Lied fürchtet der Held Ehrverlust bei den Seinen (ChdR V. 1062-1064), ist begierig auf Kampfruhm und unterschätzt die Gefahr (ChdR V. 1051-1092). In der deutschen Fassung klingt die heroische *superbia* zwar noch an, doch Roland will hier – *mit bluote gerainet* (RL V. 3880) – vor allem als Märtyrer sterben, um das ewige Leben zu erlangen (RL V. 3880-88).¹⁴ In beiden Fassungen ist der Zusammenhang zwischen Märtyropfer und Heilslohn als ein Axiom christlich-heroischen Handelns aufgefasst. Doch die Begründungen dafür, dass Roland keine Hilfe herbeiruft, akzentuieren jeweils unterschiedliche Kompo-

11 *Das altfranzösische Rolandslied* (1999 [Steinsieck]) [=ChdR].

12 *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad* (1993 [Kartschoke]) [=RL].

13 In den Reden des Bischofs Turpin beispielsweise: ChdR V. 1134f. – RL V. 3925-28; ChdR V. 1520-23 – RL V. 5260-5277.

14 Vgl. dazu Wapnewski, Einleitung zum *Rolandslied* (1985, S. XVIII-XX; Kartschoke, Nachwort zum *Rolandslied* (1993, S. 795f.). Die Besonderheit des Martyriums in Konrads *Rolandslied* sieht Ingo Nöther (1970) in seinem kriegerisch-kämpferischen Charakter; in den Märtyrerlegenden der *Kaiserchronik* dagegen werde die Passivität des Leids hervorgehoben (S. 69-76).

nennten des Selbstopferszenariums.¹⁵ Das Übergewicht entweder der sozialen oder der religiösen Zielsetzungen deutet auf die Zwiespältigkeit eines Opferkonzepts, das die Verfügung über das Gottesreich in Aussicht stellt.

Das erste Mirakelspiel in französischer Sprache, der *Jeu de Saint Nicolas* von Jean Bodel (vielleicht am 5. Dezember 1200 aufgeführt), bietet weitere Irritationen der Verbindung von Opfertod und Heilslohn. Hagiographische Wundermotivik, Kreuzzugsthematik und derb-komische Tavernenszenerie verschränken sich in diesem Spiel auf eine ungewöhnliche Weise; die Forschung hat kontrovers diskutiert, ob die geistlich-heilsgeschichtlichen, die ironisch-didaktischen oder die grotesk-komischen Elemente den Kernbereich des Stücks ausmachen. Eine Szene lohnt es im Blick auf unsere Fragestellung näher anzuschauen.¹⁶ Auf dem Schlachtfeld stehen sich arabische Emire und christliche Ritter gegenüber. Angesichts der Übermacht von Sarazenen und Heiden befinden sich die Christen in einer aussichtslosen Lage und flehen Gott um Hilfe an. Der Tag des Gerichts sei gekommen, so formuliert ein Christ, im Dienste Gottes müsse sich heute jeder opfern, das Paradies werde dadurch gewonnen: *Segnieur, el Dieu serviche soit hui chascuns offers! / Paradys sera nostres et eus sera ynfers* (V. 405f.) (Ihr Herren, im Dienste Gottes muß sich heute jeder opfern! Uns wird das Paradies gehören und ihnen die Hölle).

Die christlichen Ritter sind offenbar nicht ins Land der Sarazenen gekommen, um das Heilige Grab zu befreien (zumindest explizit ist davon nicht die Rede). Vielmehr fordern sie selbst vom Heiligen Grab Hilfe im Augenblick höchster Bedrängnis. Weder geht es um den militärischen Sieg noch spielt irgendeine soziale Zielsetzung eine Rolle. Der Märtyrertod selbst – als Überwindung der Grenze zum ewigen Heil – scheint das primäre Handlungsziel zu sein.¹⁷

Das weitere Bühnengeschehen kann man als affirmativ-pathetische oder als ironisierend-komische Auseinandersetzung mit Szenarien der Kreuzzugsepik sehen. Ein junger christlicher Ritter fürchtet, im aussichtslosen Kampf nicht ernst genommen zu werden. Er sucht und findet auf dem Schlachtfeld einen besonders kräftigen Gegner, den er zu seinem Ruhme umbringen möchte. Dieser erweist sich dann aber als Engel. Der Bote Gottes spricht den Kreuzrittern Mut zu, sieht ihren Tod voraus und versichert, dass Gott bereits ausgewählte Plätze im Himmel (*Vous a Diex fait sieges esliex*, V. 431) für sie vorgesehen habe:

*Pour Dieu serés tout detrenchié,
Mais le haute couronne arés.
Je m'en vois; a Dieu demourés* (V. 433-435).

15 Während Rolands Handeln in der ChdR primär von seiner Identität als heroischer Krieger bestimmt ist, gewinnen im RL religiöse Motivationen die Überhand; vgl. Mertens 1995, S. 853.

16 Jean Bodel: Das Spiel vom heiligen Nikolaus (1975), V. 396-435.

17 „Ils savent que leur sort est réglé d'avance, qu'ils vont tous mourir là, non pour délivrer le Saint-Sépulcre, dont ils réclament l'aide au moment du sacrifice (v. 396), mais pour gagner le Paradis“ (v. 406); Rey-Flaud 1980, S. 144f.

Für Gott werdet Ihr alle untergehn,
 aber Ihr werdet die hohe Krone erhalten.
 Ich gehe fort, verbleibt mit Gott.

Er spendet Trost, dem jungen Ritter in seinen Profilierungssorgen, allen Kreuzrittern durch die Verheißung des ewigen Lebens als Konsequenz der Selbstopferung. Aus einer Position des sicheren Wissens bestätigt der Engel, was in der Welt nur als fester Glaube erfahrbar war.¹⁸ Die Heilszusicherung verstärkt jedoch zugleich den Eindruck der Passivität der Glaubenskämpfer: Sie antworten dem Engel nicht, erleiden das Martyrium in der Schlacht, erwarten das ewige Leben.

Die Motive verweisen einerseits affirmativ auf heldenepische und biblische Traditionen, in denen Engel¹⁹ in vergleichbaren Funktionskontexten begegnen. Auf der anderen Seite nutzt Bodel die Möglichkeiten ironischer Zuspitzung, um der Gefahr Ausdruck zu verleihen, dass der Märtyrertod auch sozial sinnlos und individuell-egoistisch sein kann. Wenngleich sich die Komik der Szene im Einzelnen nicht genau abgrenzen lässt, so ist aber doch zu erkennen, dass sie das Problematische des Martyriums, die verfügende Beziehung zum Heil, in den Blick hebt.

III. Selbstopfer und Heilsegoismus

Der *Arme Heinrich*²⁰ Hartmanns von Aue problematisiert die Spannung zwischen Selbstopfer und Heilserwartung weitaus deutlicher.²¹ Der Ritter Heinrich erkrankt an Aussatz, nur das Blut einer Jungfrau kann ihn heilen. Die Tochter eines Freibeauern, auf dessen Hof er sich zurückgezogen hat, ist jedoch bereit, für ihn zu ster-

18 Nach der Schlacht spricht der Engel eine Art Nachruf auf die Gefallenen – vermutlich in Richtung des Publikums: *A! chevalier qui chi gisiés. / Com par estes bon eüre! [...] / Mais pour le mal k'eü avés, / Mien ensiant, tres bien savés / Quels biens chou est de paradys, / Ou Diex met tous les siens amis* (V. 466-473). („Ach Ihr Ritter, die Ihr hier liegt, wie seid Ihr glücklich! [...] Aber für das Leid, das Ihr erduldet habt, wißt Ihr nun sehr wohl, meine ich, welches Gut das Paradies bedeutet, in das Gott alle versetzt, die ihn lieben“).

19 Zu den biblischen und literarischen Traditionen des Engel-Motivs vgl. Arens 1986, S. 80-82. Vgl. ebd. S. 81, Anm. 23, die Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Lemke Jr. 1969.

20 Hartmann von Aue: *Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein* (Mertens 2008), S. 229-315 (Text), S. 878-941 (Komm.).

21 Kurt Ruh (1971) hat dargelegt, dass im *Armen Heinrich* die Handlungsmodelle zweier Typen von Aussatzerzählungen verschränkt seien; vgl. dazu auch Mertens (2008) im Komm. zum *Armen Heinrich*, S. 880f.): Aus dem ersten Erzählmodell, das Ruh als „Heilsgeschichte eines Kranken“ bezeichnet, erwachse die Annahme und dann die Verweigerung des Opfers durch Heinrich, schließlich auch seine gnadenhafte Heilung vom Aussatz; aus dem zweiten Erzähltypus, dem „Opfer aus Nächstenliebe“, leite sich der Entschluss der Meierstochter zum Selbstopfer sowie ihre Reaktion auf die Opferverweigerung her. Vom Erzählmodell aus betrachtet bestehe die „ethische Leistung“ Heinrichs „in der Verweigerung des Opfers“, die des Mädchens im Selbstopfer. Die Verbindung der beiden Strukturmodelle in einer Erzählung schließe allerdings „den Vollzug des Opfers aus“ (ebd., S. 881f.). Als Konsequenz dieser strukturellen Kombinatorik verlagere sich der Schwerpunkt der Darstellung auf die Motivierung des Selbstopfers und die Reaktion des Mädchens auf die Verweigerung der Zustimmung Heinrichs.

ben. Das Mädchen begründet ihren Entschluss im Gespräch mit den Eltern dadurch, diese vor möglichem Schaden durch einen neuen Herrn bewahren zu wollen (V. 614f.). Zudem fürchte sie, im Erwachsenenalter der Welt zu verfallen und ihr Seelenheil zu verspielen (V. 700-705). Deshalb wolle sie ihr irdisches für das ewige Leben geben, und zwar für das Heinrichs und für ihr eigenes (V. 609f.). Ihren Herrn und sich selbst könne sie durch ihr Opfer retten (V. 843f.; 852a-854). Diese Argumente brechen schließlich den Widerstand der Eltern.²²

Nach dem Abbruch der Opferung durch Heinrichs Einspruch verliert die Meierstochter jedoch vollkommen die Selbstkontrolle (V. 1284a-b) und beklagt schreiend den Verlust des sicher geglaubten ewigen Lebens: *muoz ich alsus verlorn hân / die rîchen himel krône?* (V. 1293f.). Wäre das Opfer erfolgt, *so wære im [Heinrich] der lîp genesen / und müese ich iemer sælic wesen* (V. 1303f.). Sie bittet inständig um ihren Tod (V. 1305), sieht sich um das ewige Leben und Heinrich um die Heilung gebracht. Zwar vergeht bis zum Heilungswunder Heinrichs einige Zeit, von einer Veränderung dieses „problematischen ‚Heilsegoismus‘“²³ ist im Text jedoch nicht die Rede.²⁴

Heinrich betrachtet den Aussatz im Diesseits und den Verlust des Seelenheils als Strafe für seine gottvergessene Weltzugewandtheit (V. 404-411). Er hat sich mit seinem unerlösten Sterben abgefunden,²⁵ gerät durch den Entschluss des Mädchens in den Konflikt zwischen Heilung und Blutopfer, entscheidet sich zunächst für die Annahme des Opfers und revidiert dann aber diese Haltung beim Anblick des Mädchens: Er *verkerte [...] sîn altez gemüete / in eine niuwe güete* (V. 1238-1240).

22 Ebenso pointiert begegnet sie den anfänglichen Einwänden des Arztes in Salerno: Nur einen Tag lang körperliche Qualen infolge der für das Opfer notwendigen schrecklichen Eingriffe, die der Arzt anschaulich schildert, zu ertragen, sei schließlich ein wirklich angemessener Preis für das ewige Leben (V. 1143-1149).

23 Mertens 2008, Komm. zum *Armen Heinrich*, S. 884. Eine solche Einschätzung der Motivation der Meierstochter scheint laut Mertens zwar auf den ersten Blick einleuchtend, ist für ihn allerdings letztlich nicht überzeugend (vgl. ebd., S. 885). Eine konsequent kritische Interpretation der Selbstopfermotivation schlägt Winder McConnell (1983, S. 266) vor: „It is by no means clear that *caritas* remains the primary motivating force behind the maiden’s actions up to the point of sacrifice. There is, in fact, considerable evidence to demonstrate that her own salvation ranks foremost in her mind“.

24 Es bleiben also Zweifel, und man mag sich ‚entlastenden‘ Einschätzungen, etwa von Mertens, nur zögerlich anschließen: „Das Phänomen, daß die Erlangung des Seelenheils in der Argumentation (und anscheinend auch in der Psyche des Mädchens) an die erste Stelle tritt, diskreditiert ihr Handeln nicht, da das Heil der Seele oberstes Ziel des Christen ist, auf rein egoistischem Weg allerdings gerade nicht erreicht werden kann [...]. Ob die maßlose Reaktion des Mädchens auf die Opferverweigerung Symptom einer Verfehlung oder gar diese selbst ist, bleibe dahingestellt. [...] Wenn man bei ihr eine Fehlhaltung diagnostizieren will, so darin, einen Heils- und Heilungsautomatismus vorauszusetzen und Gott keinen Spielraum zu lassen“, so Mertens (2008, Komm. zum *Armen Heinrich*), S. 885. Als Beispiel für eine Interpretation, die stärker als Mertens auf die Ambivalenz des Selbstopferentschlusses der Meierstochter hinweist, sei der Artikel von Carsten Kottmann (1999) genannt.

25 So wie Heinrich sich mit seinem unerlösten Sterben abgefunden hat, so rechnet er damit, dass die Nächstenliebe des Freibauern durch das ewige Heil belohnt werden wird (V. 430-433).

Er gibt sein irdisches und sein ewiges Leben für das des Mädchens hin. Gerade dadurch wird er Erlöser für beide.

Durch die Heilung, so der Erzähler, nimmt Gott dann das Leid von beiden (V.1365-1368). Dies schließt wohl die Erkenntnis des Mädchens ein, dass die Gesundung Heinrichs auch ohne ihr Selbstopfer geschieht und dass ihr Ziel in der Transzendenz, das ewige Leben, weiterhin unverfügbar ist. Der Text problematisiert das affektbesetzte Insistieren auf individueller Heilungsverfügung. Erlösung und Heil können selbst durch äußerste menschliche Anstrengung nicht herbeigeführt werden. Die Erzählung verdeutlicht jedoch auch, dass ein Sich-Lösen von der Fixierung auf Heilung und Erlösung diese gerade erst ermöglicht. Im *Armen Heinrich* ist dieses Paradox als Augenblickentscheidung und als Wunderheilung inszeniert, in späteren mystischen Konzeptionen ist es als Annäherungsprozess und als Gotteserfahrung gedacht.

IV. Menschenopfer und Selbstopfer

Die Gnade Gottes kommt dem Drängen des Menschen nach innerweltlicher Erlösung ein großes Stück entgegen, so könnte man rückblickend auf den *Armen Heinrich* formulieren, und daher ist der Gedanke der ‚Machbarkeit‘ des ewigen Lebens verführerisch. Doch weder durch Selbstzerstörung noch durch Opferung ist rettendes Eingreifen von Gott zu erzwingen. Diese Grenze der entgegenkommenden Gnade steht im Zentrum einer Episode im vorletzten Teil des *Prosalancelot*, in der *Suche nach dem Gral (Queste)*:²⁶ Den Bewohnern einer Burg war verheißen worden, ihre Herrin werde gesunden, wenn diese mit dem Blut von Parcevals Schwester gewaschen werde (Steinhoff 464, 27-31; Pauphilet 239, 20-24). Daraufhin führte man den Brauch ein, von jeder vorbeiziehenden Königstocher eine Schüssel Blut zu verlangen. Parcevals Schwester opfert ihr Leben, um die von Aussatz befallene Burgherrin zu heilen. Zunächst steht der Sinn des Opfers außer Frage, die Burgherrin wird gesund (Steinhoff 468,35; Pauphilet 242,8-11), doch dann nimmt das Geschehen eine plötzliche Wende: Ein gewaltiges Unwetter zerstört die Burg und ‚vertilgt‘ deren Bewohner (*wann sie sahen noch funden darinn nye mensch*, Steinhoff 474,6f.; Pauphilet 244,14f.). Die Szene evoziert insbesondere drei Fragen:

(1) Wie verhalten sich die subjektive und die heilsgeschichtliche Seite des Selbstopfers zueinander? Den Leuten der Burg ist geweissagt, dass nur das Blut von Parcevals Schwester ihre aussätzigte Herrin heilen könne. In Kenntnis dieser Prophezeiung opfert sich Parcevals Schwester einerseits in freier Entscheidung, andererseits treibt sie dieses Wissen geradezu zur Tat. Die Aufgabe der Jungfrau im Handlungsgeschehen besteht darin, die Auserwählten – Galaad, Bohort und Parceval – zum Schiff Salomons zu geleiten, das symbolisch die Verbindung vom Alten über das Neue Testament bis hin zur Erzählhandlung des *Prosalancelot* herstellt.

26 *Prosalancelot* Bd. V, *Die Suche nach dem Gral*, S. 10-541 (Text), S. 1039-1168 (Komm.). – *La Queste del Saint Graal. Roman du XIIIe siècle* [zitiert nach Seite und Zeile].

Als sie schon im Sterben liegt, erteilt sie den Gralssuchern noch von Gott übermittelte Anweisungen und erfüllt damit bis zum Schluss die ihr im Diesseits zuge dachte Funktion. Ihr Körper begleitet dann auch weiterhin, aufgebahrt auf einem Totenschiff, das parallel zur Annäherungsbewegung der Erwählten ohne menschliches Zutun an den Ort der Gralsschau steuert, den Weg der Gralssucher als eine Art Memorialzeichen. Ihre Lebenshingabe führt sie – ohne dass der Text dies explizit formuliert – vermutlich im Moment des Todes schon in die ewige Gegenwart Gottes. Das Geschehen wird so zu Ende gebracht, wie es im göttlichen Heilsplan vorgesehen war. Die Gralsschau bleibt allerdings – trotz ihres Opfertodes – auch Parcevals Schwester verwehrt. Dies verstehe ich so, dass die heilsgeschichtlichen Vorgänge um den Gral zwar eine subjektive Komponente einschließen, dass diese für das im *Prosalancelot* gestaltete Erlösungsdenken jedoch nicht konstitutiv ist.

(2) In welchem Verhältnis steht das freiwillige Selbstopfer von Parcevals Schwester zur Zwangsofferung der Königstöchter? Den Burgbewohnern war versichert worden, dass die Heilung ihrer Herrin nur durch das Blut einer Jungfrau gelingen könne, die zudem Tochter eines Königs und Schwester Parcevals wäre (Steinhoff 464, 27-31; Pauphilet 239, 20-24). Deshalb mordeten sie gnadenlos königliche Jungfrauen, um Gott zu zwingen, die Prophezeiung zu erfüllen. Die Verwerflichkeit und Maßlosigkeit dieses Tuns findet in sich stapelnden Särgen auf dem Friedhof Ausdruck. Auch das Blut von Parcevals Schwester fordern sie mit Gewalt ein, bevor sich diese zur freiwilligen Lebenshingabe entschließt. Die Gralssucher sind zunächst nicht bereit, sich dem Druck der Leute von der Burg zu beugen. In dem begonnenen Kampf können sie sich trotz Unterzahl mehr als behaupten. Daher entsteht der Eindruck, dass das Argument von Parcevals Schwester, mit ihrer Selbstopferung weiteres Blutvergießen vermeiden und die Gralssucher schützen zu wollen, keiner realen Notwendigkeit entspringt.²⁷ Auf diese Weise schiebt sich das Selbstopfer-Szenarium über ein blutiges Sühneopfer, das die Aussatzeheilung erzwingen soll.

Die auf Aussatzeheilung zielende Blutopferpraxis in der Burg ist zwar oberflächlich vom mythisch-literarischen Modell des ‚Brauchs‘ überdeckt – die Burgbewohner sprechen von der *gewonheit von der burg*, von der *costume de cest chastel* (Steinhoff 466, 1f.; Pauphilet 239, 29f.) –, die Opfertötungen verletzen jedoch das Tabu des religiös konnotierten Menschenopfers. Das Geschehen hat daher weniger den Charakter einer Aventure, die von dem dafür Auserwählten bewältigt wird, sondern es geht vielmehr um die Auseinandersetzung mit alten, in der Erzählwelt jedoch als virulent gedachten Blutvorstellungen. So ist es zu verstehen, dass die Opferpraxis auch Rechtsfolgen nach sich zieht: Das Morden fordert Rache, fordert das Blut derjenigen, die es vergossen haben.

(3) Dies führt zu der dritten Frage: Wie ist die Bewertung der Opfer aus der Transzendenz zu verstehen? Gott nimmt das Selbstopfer von Parcevals Schwester

27 Walter Haug (2007, S. 261) hat den Verdacht geäußert, „dass Parcevals Schwester sich weniger für die Kranke als um ihres eigenen Seelenheils willen opfert.“ Sie „dräng[e] sich geradezu zum Opfer“ und sei eine „Verkörperung selbstbezogener Selbstlosigkeit“.

an und heilt die Burgherrin, um dann aber die Burg und ihre Bewohner durch ein Unwetter vollständig zu vernichten. Dies ist jedoch kaum als negatives Votum zur sozialen Hilfeleistung und zum Wunsch nach himmlischem Lohn von Parcevals Schwester, wohl aber zum vorausgehenden grausamen Opferhandeln der Burgbewohner zu werten. Eine Stimme aus der Transzendenz begründet denn auch die Vertilgung der Burg mit der frevelhaften Opferung, mit dem sinnlos vergossenen Blut der Jungfrauen um einer furchtbaren Sünderin willen: *Diße rache ist von dem blûte der heiligen jungfrauwen, das hieinn ist verstört, umb des willen das ein böse sunderin genese* (Steinhoff 474, 17-19); *Ce est la venjance dou sanc as bones puceles, qui çaienz a esté espanduz por la terrienne garison d'une desloial pecheresse* (Pauphilet 244, 30-245,2).²⁸ Den Gralssuchern erscheint diese *geistlich rache* (Steinhoff 475, 13; Pauphilet 244, 27) *recht wunderlichen*, und sie folgern daraus, *das der recht dörlich dete der da wiedder gottes willen det, noch umb das leben, noch umb den tot* (Steinhoff 474, 20-22; Pauphilet 245, 4f.). Als maßlos bewertet wird mithin das Handeln der Burgbewohner, die Gottes Willen durch die Opferung von Menschen selbst vollziehen wollen.

Überblickt man die Episode, dann besteht die zentrale Spannung darin, dass das Opferhandeln von Parcevals Schwester zwar aus „bedingungsloser Hingabe“²⁹ resultiert, jedoch bereits im göttlichen Heilsplan vorgesehen war. Parcevals Schwester opfert sich für die kranke Burgherrin, weil die (an die Burgbewohner ergangene) Prophezeiung erfüllt werden muss. Jeder Gedanke, das ewige Leben in freier Selbstbestimmung durch ein Selbstopfer verfügbar machen zu können, ist damit ad absurdum geführt. Zugespitzt lässt sich formulieren, dass Parcevals Schwester mehr geopfert wird, als dass sie sich opfert. Ihr Opferhandeln ist weniger Konsequenz individuellen Willens als der in ihr verkörperten Einsicht in die göttliche Vorsehung. Die archaische Idee des Menschenopfers hat hier dennoch keinen Platz. Sie ruft allenfalls die korrespondierende Vorstellung des zornigen Gottes hervor, der Rechtsverletzungen unbarmherzig ahndet und die vernichtet, denen eine besondere Schuld in der Provokation des Zornes zukommt.

V. Theodizee-Erzählung oder Erlösungsgroteske?

Im Märe vom *Einsiedler und Engel*³⁰ sieht die Forschung überwiegend – wie auch in weiteren Ausformungen dieses Erzähltyps – eine erzählerische Explikation der Theodizee-Problematik.³¹ Ein Selbstopfer ist nicht Thema dieses Kaufinger-Märes. Erzählelemente des Textes können jedoch als ‚Antworten‘ auf Problematiken gelesen werden, die sich mit dem Selbstopferkonzept verknüpfen. Ich möchte da-

28 Der afrz. Text zeigt, dass hier nicht nur vom Blut der Schwester Parzivals die Rede ist, sondern von der Tötung der zahlreichen weiteren Jungfrauen. Im mhd. Text (*jungfrauwen*, Gen. Pl.) und in der Übersetzung von Steinhoff („der heiligen Jungfrau“) wird dieses nicht recht deutlich.

29 Huber 2008, S. 216.

30 Heinrich Kaufinger: Werke (1972 [Sappler]), Nr. 1, S. 1-13.

31 Vgl. z. B. Slenczka 2004, S. 19; Stede 1993, S. 22.

her fragen, ob der Text Kaufringers nicht auch Züge einer Erlösungsgroteske besitzt, ob hier nicht Elemente des Selbstopfer-Szenariums in grotesk-komisches Erzählgeschehen umgesetzt sind.

Ein Einsiedler bricht in die Welt auf, um die Wunder Gottes zu sehen. Ihm schließt sich ein Engel in Pilgergestalt an und begeht unerklärliche Verbrechen: Das Kind von Wirtsleuten, die die Wanderer mehr als wohlwollend aufnehmen, erstickt er (V. 100-105), und einen zufällig auf einer Brücke vorbeilaufenden Mann stößt er in den Fluss, so dass dieser ertrinkt (V. 298-302). Der Engel offenbart sich dann als Bote Gottes und erklärt seine Gräueltaten: Die Wirtsleute hätten sich von Gott abgewandt und nur noch auf ihr lang ersehntes Kind konzentriert. Damit sie ihr Leben wieder neu auf Gott ausrichten könnten, habe er das Kind ‚beseitigt‘ (V. 345-368). Den vorbeieilenden Mann habe er von der Brücke gestoßen, weil der zwar Umkehr und Buße gelobt habe, aber vorausszusehen gewesen sei, dass er den Weg der Sünde wieder einschlagen werde.

*da er nun gen mir her trat,
da erkant ich wol und eben,
das er bei dem rainen leben
nicht lang mocht beleiben;
er wurd sein boßhait mer treiben.
so wär er in sünden verfarñ.
da wolt ich sein sel bewarn,
da er in guotem fürsatz was.
ich stieß in gar oun allen has
ab der prugg in das wasser gros,
damit er sein leben verlos.
sein sel ist nun in gottes reich,
darin si wonet ewicleich (V. 422-434).*

Als er nun auf mich zukam,
erkannte ich zweifelsfrei,
dass er eine gottgefällige Lebensweise
nicht lange durchhalten könne.
Er hätte fernerhin sein sündhaftes Handeln fortgesetzt.
In Sünden wäre er dann gestorben.
Also wollte ich seine Seele retten,
als er noch gute Vorsätze hatte.
Ich stieß ihn ganz ohne feindselige Regung
von der Brücke in den reißenden Strom.
Das brachte ihn ums Leben.
Seine Seele ist nun in Gottes Reich,
wo sie sie in Ewigkeit weilt. [Übers. K. R.]

Die verborgene Logik der Schreckenstaten erläutert der Engel mit der vorausschauenden Sorge Gottes um das Seelenheil der Menschen.³² Somit ist das Paradox

32 Damit ist die den Auszug des Einsiedlers motivierende Frage nach den Wundern Gottes – und das meint hier die nach dem Sinn des Bösen in der Welt – vollends beantwortet: *all die wunder, die got tuot, / die beschehen nur durch guot* (V. 437f.).

des ‚verbrecherischen Engels‘ aufgelöst. Das Problem der ‚Verfügung über das ewige Leben‘ – vom Menschen her gedacht – bleibt jedoch bestehen.³³

Den bisher untersuchten Szenen lag jeweils eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung des Aufstiegs vom irdischen Leben über das Selbstopfer zum paradiesischen Leben zugrunde. Das Erzählgeschehen im Kaufringer-Märe ist von der Transzendenz her gedacht. Dem Weg von unten ist ein Einbruch des Göttlichen von oben gegenübergestellt: Ein Engel beendet das irdische und sichert das ewige Leben. Damit ist die Möglichkeit einer Verfügung des Menschen über die Erlösung gänzlich aus dem Blick genommen. Das Moment der Freiwilligkeit wird ebenso ausgeblendet wie jede Reflexion über eine soziale Zielsetzung der Lebensaufgabe. Die absolute Vorrangigkeit des Heilszieles führt dazu, dass moralische Bedenken an dem vorzeitigen Aus-dem-Leben-Nehmen vollständig abgedrängt werden. Daher kann man die beiden Exempel als einen grotesk-komischen Kommentar zum unbedingten Streben nach individuellem Heil unter Absehung von sozial-ethischen Maximen deuten.

Meinte Opferung bisher die Hingabe des Wertvollsten, des menschlichen Lebens, so ist sie hier als Beseitigung des Störenden aufgefasst. Die Opferung schafft konsequent das aus dem Weg, was auf dem Weg zum Seelenheil im Wege steht. In zwei der drei Episoden ist es das Weiterleben eines Menschen, das den Zugang zum Ewigen verstellt. Der Engel beseitigt dieses Hindernis. Die Radikalität dieses Perspektivenwechsels schärft den Blick für das, was an Widerständigem im Selbstopfer-Konzept vorhanden ist.

Dramatisiert ist das Geschehen dadurch, dass die Wahl eines zufälligen Zeitpunkts im irdischen Leben der Menschen die Wahl der grotesken Handlungsweisen des Engels zur Folge hat, um ihnen das ewige Heil zu sichern. In der Begegnung mit den Wirtsleuten bleibt dem Engel nur noch der Kindsmord als überzogenes Mittel, um die Eltern auf den Heilsweg zurückzubringen. Der Mann auf der Brücke muss genau zu dem Zeitpunkt aus dem Leben gebracht werden, da er über die Voraussetzung für das Ewige verfügt. Die Voraussetzung zur Erlösung hat jedoch hier Augenblickcharakter und erfordert daher blitzschnelles Transferhandeln des Engels. Die Erlösung, die sich unter scharfem Zeitdruck vollzieht, mag man vielleicht als grotesk-komischen Kommentar zur Unvermitteltheit des Selbstopfers auffassen, das den Weg zur Ewigkeit hin öffnen soll.

Ihre überraschende Pointe haben die Episoden darin, dass der Engel zunächst scheinbar wahllos Menschen tötet und dieses ‚Opfer‘ dann – in Abhängigkeit von

33 In der mittleren der drei Begegnungen muss der Engel ein unrechtmäßig erworbenes Gut (Pokal) aus dem Besitz eines Gerechten entfernen. Damit ist diesem das ewige Leben sicher, das der spätere Besitzer des Pokals bereits unwiderruflich durch seine unlauteren ‚Geschäftspraktiken‘ verspielt hat. Als ironische Entblößung menschlichen Fehlhandelns lässt sich verstehen, dass der Engel dem Unredlichen den Pokal überlässt, damit dieser sich an seinem vermehrten Besitz erfreue, an seinem diesseitigen *himmelreich* (V. 401) – wie es ironisch im Text heißt, während er im Jenseits bereits verdammt ist. Aus der Position des Wissend-Überlegenen vermehrt der Engel die auf das Falsche zielende Freude des Mannes – scheinbar, um ihm Gutes zu tun, doch man möchte ihm – mit allem Respekt – auch Schadenfreude unterstellen.

Zeit und Möglichkeit³⁴ – mit der Notwendigkeit der Heilssicherung erklärt. Das Opferhandeln heilsbegieriger Menschen und das Deutungshandeln aus der Transzendenz, die in den vorausgehend analysierten Texten begegneten, sind im Märe auf eine Transferfigur zwischen Göttlichem und Weltlichem, auf den Engel projiziert. Die völlige Ausblendung jeder menschlichen Einflussnahme auf die Erlösung, die soziale Unempfindlichkeit und die moralische Bedenkenlosigkeit des Engels sowie die Umkehrung eines Negativweges zum Heilsweg (Stichwort: ‚erlösendes Morden‘) treiben das dem Selbstopfer-Konzept inhärente Konfliktpotenzial auf die Spitze.

VI. Selbstopfer-Inszenierungen und religiöses Erlösungsdenken

Ich möchte zum Schluss eine erste Antwort auf die Frage versuchen, welche problem- und ideengeschichtliche Konstellation³⁵ die literarischen Werke – ungeachtet aller Unterschiede – bearbeiten.

Literarische Texte nehmen Spannungen innerhalb des christlichen Diskurses auf und inszenieren sie im Horizont, aber auch in Kontrast zu theologischen Auffassungen.³⁶ Die analysierten Passagen lenken den Blick meines Erachtens vor allem auf die Spannung zwischen der Erlösung durch einen in der Transzendenz gedachten Gott und der Selbsterlösung des Menschen. Die religiöse Problemkonstellation, mit der sie sich auseinandersetzen, ist die christliche Vorstellung einer Erlösung, die unverfügbar ist, da sie von Gott kommt. Die theologische Reflexion des Mittelalters (im lateinischen Westen) legt den Akzent auf das Opfer, das die Menschheit Gott darbringt, und zwar im Menschen Jesus.³⁷ Doch dieses Opfer kann nur deshalb versöhnend wirken, weil Gott es gewollt hat und es deshalb annimmt. Das „entscheidende Subjekt des Erlösungsgeschehens“³⁸ ist also Gott. In einer Welt des Leids und der Sünde darf der Mensch jedoch auf Erfüllung im ewigen Leben hoffen. Die Versöhnung findet daher im Himmel statt.

Demgegenüber liegt in neuzeitlichen und modernen Erlösungsvorstellungen der Schwerpunkt auf der subjektiven Seite der Erlösung, auf dem Wunsch des Indivi-

34 Dazu Köbele 2008, S. 190f.

35 Zu diesem Konzept vgl. Ridder 2011.

36 Da der Begriff ‚Religion‘ die Existenz eines „abgeschlossenen und homogenen religiösen System[s]“ impliziere, sprechen Kellner/Klinger/Wolf (2007, Einleitung, S. 126) stattdessen von „Spannungsfeldern des Religiösen“, und zwar im Sinne von „religiös geprägten Sinnbezirken, die sich auf der Grundlage divergenter Deutungen und literarisch-ästhetischer Aneignungen herstellen“. Solche Spannungsfelder des Religiösen seien daher auch immer wieder Gegenstand literarischer Gestaltung. Da Problemkonstellationen dieser Art in Mittelalter und Früher Neuzeit mithilfe von einfachen Dichotomien wie geistlich versus weltlich oder sakral versus profan nicht sinnvoll untersucht werden könnten, erscheint Strohschneider (2009, Einleitung S. XII) eine Umstellung auf kommunikations- und wissensgeschichtliche Aspekte angeraten. Religion und Literatur seien nur als Kommunikationen wissenschaftlich beschreibbar.

37 Vgl. Greshake 1973, S. 85f.

38 Ebd., S. 86.

duums nach innerweltlicher Erfüllung, Emanzipation und Selbstverwirklichung.³⁹ Die Frage nach der Erlösung von außen (durch einen transzendenten Gott) wandelt sich zu der nach einer innerweltlichen Selbsterlösung des Menschen. Das unbedingte Erlösungsstreben kann sich dabei auf die eigene Psyche, das soziale Zusammenleben, auf ökonomische und politische, auf kulturelle und ästhetische Verhältnisse ausrichten. Eine personale Gottesvorstellung ist in dieser Erlösungskonstruktion letztlich überflüssig.⁴⁰

Der Blick auf neuzeitlich-moderne Erlösungsvorstellungen ist als Kontrastfolie hilfreich, um die Spezifik der Textaussagen zu erkennen, führt jedoch nicht direkt in die zeitgenössischen Denk- und Ideenhorizonte hinein, vor denen die literarischen Formen verständlich werden. Hingewiesen sei daher zudem auf bestimmte Ideen spätantiker gnostischer Sekten und auch der Katharer, wonach Erwählte schon auf Erden in einen Zustand sicheren Wissens um ihre Erlösung gelangen konnten. Hier begegnet auch die Vorstellung der erlösenden Selbstvernichtung, also der Gedanke, dass die wahre Erlösung mit der Kasteiung und Auslöschung des eigenen Lebens erkauf werden muss.⁴¹ Die Idee, dass der Mensch durch Selbsterstörung Erlösung finden könnte, muss man jedoch nicht von häretischen Überlieferungen herleiten. Vielmehr treibt der Monotheismus solche Gedanken wohl auch immer wieder aus sich selbst heraus.

Im Märtyrer- und Kreuzzugstod, in den Formen christlicher Anachorese und Askese (Einsiedler, Beginen) sowie in der Motivik der Auserwählung zum Heiligen, die die Gralsromane des 12. und 13. Jahrhunderts prägt,⁴² scheint das Spannungsverhältnis von Heilsgewährung und Selbsterlösung in eindringlicher Weise auf. Der Märtyrertod, der Tod im Glaubenskampf, die obsessive Suche nach dem Gral, die exzessive Askese oder die verzehrende Kasteiung als existenztragendes Gut geistlicher Weltflucht begegnen auch in literarischen Werken als ambivalente Phänomene „eines geistlichen Leistungs- und Anspruchsdenkens“,⁴³ wie Otto Langer formuliert hat. Die sich Opfernenden verstehen ihr Tun in den untersuchten Werken nicht etwa als Buße für Vergangenes, sondern als soziale und religiöse Leistung, die die Sicherheit des ewigen Lebens einfordert. Eine solche Vorstellung wird mithin sowohl im *Armen Heinrich* als auch im *Prosalancelot* hinterfragt, indem das Versagen des Selbstopfers als Mittel der Selbsterlösung herausgestellt wird.

39 Dazu ebd., S. 94-100. „Die ganze neuzeitliche Theologie ist da, wo sie sich wirklich in Auseinandersetzung mit ihrer Zeit befindet, ein ständiger Vermittlungsversuch, die traditionelle Erlösungslehre und die neuzeitliche Erfahrung der Subjektivität miteinander auszugleichen und dabei neue Verstehensmodelle für Erlösung zu entfalten“ (ebd., S. 95).

40 Dazu Ebertz 2003.

41 Es handelt sich hierbei um die sogenannte *Endura*, die aber nur selten praktiziert wurde und erst für das Ende des 13. Jhs. bezeugt ist: Durch den tödlichen Nahrungsverzicht sollte garantiert werden, dass ein Mensch nach dem Empfang des *Consolamentum*, das die Voraussetzung für die Erlangung des Seelenheils ist, nicht von Neuem sündhaft handelt und dadurch sein Heil verspielt; vgl. Borst 1953, S. 197 einschl. Anm. 22; Angenendt 2009, S. 11f.

42 Vgl. Wolfzettel 1997.

43 Langer 2004, S. 302.

Die Spannung zwischen dem mittelalterlichen christlichen Erlösungsgedanken und der neuzeitlichen innerweltlichen Erlösungsvorstellung, zwischen der Erlösung aus der Transzendenz und der Erlösung aus eigener Kraft ist tendenziell bereits in den analysierten Selbstopferszenarien vorgeprägt. Die Texte affirmieren die Gott zuerkannte Subjektposition der Erlösung und sie problematisieren die Verfügungsmöglichkeit des Menschen im Erlösungsgeschehen, das heißt die Grenze zwischen Selbsterlösung und Erlösung. Gleichwohl machen sie – wenn auch eingeschränkt – die subjektive Seite des Erlösungsproblems literarisch erfahrbar: In den analysierten Szenen schiebt sich über das religiöse Drama von Sünde und Erlösung punktuell das literarische Szenarium von der Verfügbarkeit des ewigen Lebens im Selbstopfer.

Sich selbst zu opfern hat als Konzept bis heute überlebt.⁴⁴ Als leitende Idee lässt sich auch heute in vielen Fällen ein Verfügewollen über das, was im Diesseits und im Jenseits nicht verfügbar ist, erkennen.⁴⁵

Literatur

Texte

Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Nachwort von Egbert Kaiser. Stuttgart 1999 (RUB 2745) [= ChdR].

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993 (RUB 2745) [=RL].

Das Rolandslied. Hg. von Carl Wesle. 3., durchgesehene Aufl. besorgt von Peter Wapnewski. Tübingen 1985 (ATB 69).

Hartmann von Aue: *Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein.* Hg. und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt/M. 2008 (Bibliothek deutscher Klassiker 189; Bibliothek des Mittelalters 6).

Heinrich Kaufringer: *Werke.* Hg. von Paul Sappler, Studienausgabe. Tübingen 1972.

Jean Bodel: *Das Spiel vom heiligen Nikolaus.* Übersetzt und eingeleitet von Klaus-Henning Schroeder/Werner Nitsch/Marcella Wenzel. München 1975 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 14).

Prosalancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 147. Hg. von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l' Arsenal Paris. Übersetzt,

44 Am 17. Dezember 2010 verbrannte sich der junge Tunesier Mohamed Bouazizi auf dem Platz vor der Präfektur seiner Heimatstadt (Sidi Bouzid), um gegen die Zustände in seinem Land zu protestieren. Diese Selbstopferung fand rasch zahlreiche Nachahmer, in Tunesien und in den maghrebischen Staaten, und wurde in diesen Ländern zum Symbol des politischen Zorns, aber auch der demokratischen Erneuerung. In den internationalen Medien kam rasch eine Diskussion darüber in Gang, dass das Selbstopfer keine kulturelle Besonderheit der arabischen Welt sei, dass die Religion des Islam jede Form des Suizids untersage, dass Teile der arabischen Welt sich politisch auf der Suche nach einer neuen Identität befänden, dass die Selbsttötungen besser verstehbar seien, wenn man sich die Mythe vom Vogel Phönix, den das Feuer zerstöre, doch zugleich neu erstehen lasse, in Erinnerung rufe. Man versuchte, das immer weiter um sich greifende Phänomen kulturell, religiös, politisch und mythisch in Zusammenhänge einzubetten, um ihm durch Kontextualisierung einen über das Ereignis hinausgehenden Sinn abzugewinnen.

45 Für konstruktive Kritik und weiterführende Anregungen danke ich Benjamin Allgaier und Ulrich Barton.

kommentiert und hg. von Hans-Hugo Steinhoff. Frankfurt/M. 2004 (Bibliothek deutscher Klassiker 190; Bibliothek des Mittelalters 18), Bd. V, *Die Suche nach dem Gral*. S. 10-541 (Text), S. 1039-1168 (Kommentar).

La Queste del Saint Graal. Roman du XIII^e siècle. Éd. par Albert Pauphilet. Paris ²1984 (Les Classiques Français du Moyen Âge 33).

Forschungsliteratur

Angenendt, Arnold (⁴2009): *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt.

Arens, Arnold (1986): Untersuchungen zu Jean Bodels Mirakel ‚Le Jeu de Saint Nicolas‘. Wiesbaden.

Borst, Arno (1953): *Die Katharer*. Stuttgart (Schriften der Monumenta Germaniae historica 12).

Bultmann, Rudolf (1984): *Theologische Enzyklopädie*. Hg. von Eberhard Jüngel/Klaus W. Müller. Tübingen.

Burkert, Walter (²1987): *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*. Vortrag gehalten am Mentorenabend der Carl Friedrich von Siemens Stiftung in München-Nymphenburg am 21. November 1983 (Carl Friedrich von Siemens Stiftung – Themen 40), S. 15-52.

Cassirer, Ernst (2002): *Kultur und Opfer*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 12: *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg, S. 258-273.

Ebertz, Michael N. (2003): *Erlösung im Diesseits. Selbsterlösung und Fremderlösung*. In: *Erlösung ohne Opfer*. Hg. von Werner H. Ritter. Göttingen (Biblich-theologische Schwerpunkte 22), S. 146-192.

Greshake, Gisbert (1973): *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*. In: *Erlösung und Emanzipation*. Hg. von Leo Scheffczyk. Freiburg, Basel, Wien, S. 63-101.

Haug, Walter (2007): *Das erotische und das religiöse Konzept im ‚Prosa-Lancelot‘*. In: *Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext*. Hg. von Klaus Ridder/Christoph Huber. Tübingen, S. 249-263.

Hörner, Petra (2003): *Spiritualisierung und Konkretisierung des Martyriumgedankens in der deutschen Literatur des Mittelalters*. In: *Euphorion* 97, S. 327-348.

Horsch, Silvia/Martin Treml (Hg.) (2011): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*. München.

Huber, Christoph (2008): *Galaad als Erlöser. Zur heilsgeschichtlichen Struktur im Prosalancelot*. In: *DVjs* 82, S. 205-219.

Kellner, Beate/Klinger, Judith/Wolf, Gerhard (Hg.) (2007): *Spannungsfelder des Religiösen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Bielefeld (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes Jg. 54, H. 2), Einleitung, S. 126-128.

Köbele, Susanne (2008): *Vom Lob der Hölle. Grenzen des felix culpa-Modells in der Mystik*. In: *DVjs* 82, S. 168-192.

Köpf, Ulrich (1993): *Die Passion Christi in der lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Spätmittelalters*. In: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*. Hg. von Walter Haug/Burghart Wachinger. Tübingen (Fortuna vitrea 12), S. 21-41.

Kottmann, Carsten (1999): *Amor und Caritas. Zur Rolle des Mädchens im Armen Heinrich Hartmanns von Aue*. In: *Leuvense Bijdragen* 88, S. 305-322.

Langer, Otto (2004): *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt.

Lemke, Walter H., Jr. (1969): *The Angel in Le Jeu de Saint Nicolas*. In: *Romance Notes* 11, S. 420-426.

Malsch, Katja (2007): *Literatur und Selbstopfer. Historisch-systematische Studien zu Gryphius, Lessing, Gotthelf, Storm, Kaiser und Schnitzler*. Würzburg (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft 607), S. 8-38.

McConnell, Winder (1983): *Sacrificium in Hartmann von Aue's Der Arme Heinrich*. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 84, S. 261-268.

- Mertens, Volker (1995): Religious Identity in Middle High German Crusader Epics. In: History of European Ideas 20, S. 851-857.
- Müller, Jan-Dirk (1998): Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters. In: Mimesis und Simulation. Hg. von Andreas Kablitz/Gerhard Neumann. Freiburg, S. 541-571.
- Nöther, Ingo (1970): Die geistlichen Grundgedanken im Rolandslied und in der Kaiserchronik. Hamburg (Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen 2).
- Oswald, Marion (2008): Aussatz und Erwählung. Beobachtungen zu Konstitution und Kodierung sozialer Räume in mittelalterlichen Aussatzgeschichten. In: Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. (XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005). Hg. von Burkhard Hasebrink u. a. Tübingen, S. 23-44.
- Ott, Norbert H. (1986): Miselsucht – Die Lepra als Thema erzählender Literatur des Mittelalters. In: Aussatz, Lepra, Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel. Teil II: Aufsätze. Hg. von Jörn Henning Wolf. Würzburg (Kataloge des Deutschen Medizinhistorischen Museums Ingolstadt, Beihefte 1), S. 85-102.
- Rey-Flaud, Henri (1980): Pour une dramaturgie du Moyen-Âge. Paris.
- Ridder, Klaus (2011): Literaturwissenschaftliche Ideen- und Problemgeschichte. Der Sündenfall im höfischen Roman am Beginn des 13. Jahrhunderts. In: ZfdA 140, S. 442-463.
- Ruh, Kurt (1971): Hartmanns *Armer Heinrich*. Erzählmodell und theologische Implikation. In: *Mediævalia litteraria*. FS Helmut de Boor. Hg. von Ursula Hennig u. a. München, S. 315-329.
- Slenczka, Alwine (2004): Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen aus Himmel und Hölle. Münster (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 5).
- Speyer, Wolfgang (1989): Religionen des griechisch-römischen Bereichs: Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne. In: Ders.: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze I. Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), S. 140-159.
- Stede, Marga (1993): Schreiben in der Krise. Die Texte Heinrich Kauffingers. Trier (Literatur – Imagination – Realität 5).
- Strohschneider, Peter (2009): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006. Berlin, New York, Einleitung S. IX-XIX.
- Vorster, H[ans] (2001): Art. Unverfügbarkeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Sp. 334-336.
- Warning, Rainer (1974): Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels. München (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste 35).
- Wolfzettel, Friedrich (1997): Ein Evangelium für Ritter. *La Queste del Saint Graal* und die *Estoire dou Graal* von Robert de Boron. In: *Speculum Medii Aevi* 3, S. 53-64.