



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Vom Wesen der Engel in der höfischen Literatur
des Mittelalters“

verfasst von / submitted by

Mag. Verena Plak-Eigner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch UF Geschichte, Sozialkunde,
Polit. Bildg. UniStG

Betreut von / Supervisor:

PD Mag. Dr. Christa Tuczey

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	5
1.1. Fragestellung	7
1.2. Forschungsbericht	8
2. DAS MITTELALTER IM SOZIAL-HISTORISCHEN KONTEXT	10
3. DIE LITERATUR DES MITTELALTERS	17
3.1. Frühmittelhochdeutsche Literatur	18
3.2. Mittelhochdeutsche Literatur	19
3.3. Die spätmittelalterliche Literatur	20
4. DIE ENGEL IN DER THEOLOGIE DES MITTELALTERS	22
4.1. Das Alte Testament	22
4.2. Das Neue Testament	23
4.3. Angelologie in Spätantike und Mittelalter	26
4.4. Engelslehre im Kontext ausgewählter Konzilien des Mittelalters	29
5. ENGELFIGUREN IN BEISPIELEN AUS DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR	31
5.1. Chanson de geste	31
5.1.1. Das <i>Rolandslied</i> des Pfaffen Konrad	32
5.1.2. <i>Karl der Große</i> des Strickers	33

5.1.3. <i>Karls Eroberungszüge</i> (Karlmeinet 3)	35
5.1.4. <i>Karl und Ellegast</i>	36
5.1.5. <i>Rolandslied und Ospinel-Einschub</i> (Karlmeinet 5)	38
5.1.6. <i>Arabel</i> Ulrichs von dem Türlin	39
5.1.7. <i>Der Willehalm</i> Wolframs von Eschenbach.....	40
5.1.8. <i>Der Rennewart</i> Ulrichs von Türlheim	41
5.1.9. Zusammenfassung.....	42
5.2. Heldendichtung.....	44
5.2.1. <i>Kudrun</i>	44
5.2.2. <i>Wolfdietrich D</i>	45
5.2.3. Zusammenfassung.....	47
5.3. Matière de Bretagne	47
5.3.1. <i>Der Titurel</i> Wolframs von Eschenbach	48
5.3.2. <i>Der Rappoltsteiner Parzifal</i> von Claus Wisse und Philipp Colin.....	50
5.3.3. <i>Lancelot 3</i>	53
5.3.4. <i>Lohengrin</i>	54
5.3.5. Zusammenfassung.....	56
5.4. Mären und Legenden	57
5.4.1. <i>Albers Tundalus</i>	59

5.4.2. <i>Tundalus</i> -Fragment 1	61
5.4.3. <i>Tundalus</i> -Fragment 2	62
5.4.4. <i>Der guote Gerhart</i> des Rudolf von Ems	63
5.4.5. <i>Die drei Wünsche</i> des Strickers	64
5.4.6. <i>Engel und Waldbruder</i>	65
5.4.7. <i>Die Jakobsbrüder</i> von Kunz Kistener	67
5.4.8. Zusammenfassung.....	68
5.5. Sonstige Romane	69
5.5.1. <i>Engelhard</i> Konrads von Würzburg	69
5.6. Orientromane.....	70
5.6.1. <i>Orendel</i>	71
5.7. Die Antikenromane und byzantinischen Stoffe.....	74
5.7.1. Ottes <i>Eraclius</i>	75
5.7.2. <i>Apollonius von Tyrland</i> Heinrichs von Neustadt.....	76
5.7.3. <i>Seifrits Alexander</i>	77
5.7.4. <i>Der Große Alexander</i>	78
5.7.5. Zusammenfassung.....	79
6. SCHLUSSBEMERKUNGEN	81
7. PRAXISBEZUG	84

7.1 Die Vermittlung von Engelsgestalten im Deutschunterricht.....	84
7.2 Methodische Begründung	85
8. BIBLIOGRAPHIE	87
8.1. Primärliteratur.....	87
8.2. Lexika.....	88
8.3. Sekundärliteratur.....	89
9. ANHANG	94

„Er hat seinen Engeln befohlen, dass sie dich behüten auf allen deinen Wegen, dass sie dich auf den Händen tragen und du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt.“

(Psalm 91,11-12)¹

1. EINLEITUNG

Im Allgemeinen werden Engel (lat. angelus, gotisch aggilus von altgriechisch ἄγγελος ángelos „Bote“, „Abgesandter“; Übersetzung von hebr. מַלְאָךְ mal'ach „Bote“) als Mittler zwischen dem Göttlichen und den Menschen verstanden. Der Engelsglaube blickt auf eine lange Tradition zurück, die bis zu den Anfängen der abrahamitischen Religionen reicht. Engel galten und gelten immer noch als Beschützer und Bewahrer vor Bösem. Sie sind unsichtbar, unsterblich und ätherisch.²

Tiefenpsychologisch könnte man Engel auch als Verbindung zwischen der inneren Welt und der äußeren Umwelt verstehen, als Brücke zwischen Subjektivität und Objektivität. Subjektives Erleben und objektive Wirklichkeit stehen einander diametral und konflikthaft gegenüber. Mit Hilfe der Engel lässt sich diese Ambivalenz ausgleichen und Sinn im großen Ganzen finden.³ Das Christentum verfügt über eine große Anzahl von Engeln, denen ähnlich wie den Menschen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten zugeordnet sind.⁴

Auch heute glauben viele nach wie vor an die Existenz von Engeln, obwohl sich ihre Gegenwart wissenschaftlich nicht beweisen lässt. Allerdings lässt sich das Gegenteil genauso wenig beweisen. Scheinbar rational denkende Menschen beten um den Schutz der Engel in Zeiten von Internet, Genforschung und Entschlüsselung der DNS. Neugeborenen schenkt man immer noch Halskettchen mit Engelsanhängern, die sie vor Unglück schützen sollen. Viele Erwachsene befassen sich mit Engelskarten, um Lebensfragen zu lösen.

Dabei geht es nur scheinbar um Esoterik. Der Psychoanalytiker C.G. Jung hat schon lange nachgewiesen, dass es vielmehr um archetypische Bilder in der menschlichen Seele geht.⁵ Engel

¹ Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Vollständige Ausgabe nach den Grundtexten übers. und hg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger, Herrsching 1977: 721.

² Vgl. Burnham 1992: 8.

³ Vgl. Jung 2003: 31.

⁴ Vgl. Krauss 2005: 80.

⁵ Vgl. Jung 2003: 33.

üben eine unerklärliche Faszination auf den Menschen aus und stehen somit außerhalb von Raum, Zeit und Vernunft. Sie entziehen sich einer wissenschaftlichen Beurteilung und Analyse.

Die vorliegende Arbeit versucht, die unterschiedlichen Engelsvorstellungen in Kategorien zu fassen, die durch Beispiele aus der mittelalterlichen Literatur konkretisiert werden. Ein kurzer historischer Aufriss kontextualisiert die Vorstellungen und stellt sie in einen sozialen, kulturellen und zeitlichen Rahmen. Im Hauptteil werden Beispiele aus der höfischen Literatur des Mittelalters, dem keltischen Sagen- und Mythenkreis um die Artusgeschichte und deren Epigonen präsentiert.

Die höfische Dichtung des Mittelalters wurde grundsätzlich für die mündliche, meist gesungene Darstellung verfasst. Noch war der Buchdruck nicht erfunden, sodass die Überlieferung handschriftlich erfolgen musste beziehungsweise singend vorgetragen wurde. Daraus ergeben sich auch unterschiedliche Versionen ein und desselben Themas. Bestehende Stoffe wurden somit immer wieder weiterentwickelt und modifiziert.

Seit dem 12. Jahrhundert wird die episch-ritterliche Literatur nach drei Stoffkreisen, die in dieser Arbeit thematisiert werden, unterschieden. Der aus Frankreich stammende Dichter Jean Bodel schuf eine Unterscheidung, indem er in seinem altfranzösischen Epos *Chanson de Saisnes* folgende Klassifizierung vornahm:

„Ne sont que *III* matières à nul homme atendant:

De France et de Bretagne, et de Rome la grant.“⁶ (V. 6-7)

(Demnach gibt es nur drei Erzählstoffe, die jeder kennen sollte:

Den von Frankreich, den von Britannien und den von Rom, der ehrwürdigen Stadt.)

Dem Kanon der Matière de France gehörten fränkisch-französische Stoffe wie die chansons de geste oder Chroniken an. In der Sammlung Matière de Bretagne sind Erzählungen keltischer Herkunft, so der Artus- und der Tristanroman zu finden. Der Matière de Rome lagen antike Stoffe zugrunde, deren Protagonisten Alexander der Große oder Aeneas, Orte wie Theben und Troja im Mittelpunkt standen.

⁶ Bodel 1889: 1.

Aus der Gruppe der orientalischen Stoffe wird *Orendel* untersucht, der weniger wuchtig und erhaben wirkt als die ritterlich-höfische Dichtung und sich durch eine gewisse Volksnähe kennzeichnet. Berücksichtigt werden ebenfalls die Heldendichtung sowie Mären und Legenden.

1.1. Fragestellung

Im Alten und Neuen Testament werden die Begriffe „Engel“, „Bote“ oder „Botschafter“ in der Regel als Synonyme verwendet.⁷ Dabei handelt es sich nicht um eine gewöhnliche Überbringung von Nachrichten. Vielmehr kommt es im Moment der Begegnung zwischen Mensch und Engel zu einer Vergegenwärtigung Gottes. Die gesendete Botschaft gleicht einer Offenbarung des unendlichen Schöpfers, die in einem zeitlich und räumlich begrenzten Rahmen stattfindet und einem Ereignis ähnelt.⁸

Dieser eintretende Moment, in dem Gott anwesend ist, verschiebt auch natürliche Grenzen oder die natürliche Sicht der Dinge. So kann der göttliche Bote mal als Mörder und Dieb fungieren, wie in dem Reimpaargedicht *Engel und Waldbruder*, oder als wilder, menschenscheuer Vogel, der Kudrun eine erlösende Botschaft sendet. Die vorliegende Arbeit stellt sich zur Aufgabe, die Momente der Begegnung mit Engeln und der Offenbarung Gottes zu beschreiben und zu analysieren sowie der Frage des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in diesem Augenblick nachzugehen.

Engel treten nicht nur als Boten an Menschen heran, die sich gerade in schwierigen Situationen befinden, sie verbildlichen gleichzeitig die unendliche Machtfülle Gottes als seine Beamten. Mit ihren neun Chören bilden sie einen jenseitigen Hofstaat, der hierarchisch aufgebaut ist.⁹ Insbesondere im Spätmittelalter wird dieser visuell in Form einer musizierenden Schar dargestellt.¹⁰

Dabei bilden Seraphim (1. Chor) und Cherubim (2. Chor) die „Assistenten“ Gottes, die ihm in seiner direkten Nähe dienen. Die für die Kommunikation mit den Sterblichen zuständigen Engel sind in der letzten (9. Chor) Gruppe versammelt. Es wird im Folgenden zu beobachten sein, mit welchen Engeln die Menschen in Dialog treten. Kommt es zudem zu einer Konfrontation des weltlichen Machtapparates mit dem himmlischen Hofstaat?

⁷ Vgl. Krauss 2000: 11.

⁸ Broer 2014: 164.

⁹ Krauss 2000: 66.

¹⁰ Eine der bekanntesten Illustrationen des himmlischen Staates enthält die *Weltchronik* (1493) von Hartmann Schedel, die Gott unter Heiligen und einer musizierenden Engelsschar darstellt.

Thomas von Aquin zufolge besitzen Engel einen höheren Wert als menschliche Individuen. Dies resultiert aus ihrer Nähe zu Gott, die nicht nur über ihren Rang, sondern auch ihr substantielles Wesen entscheidet.¹¹ Thomas von Aquin spricht sogar von einer vollkommenen Art des Seins.¹² Seine Zeitgenossen Heinrich von Gent und Petrus Johannis Olivi widersprechen jedoch dieser Auffassung. Für sie repräsentiert der Engel ein Individuum im gleichen Sinne wie der Mensch.¹³ Wird dieser Diskurs auch in der höfischen Literatur verfolgt? Wie reagiert der Mensch auf den meist höher stehenden Engel? Kommt es zu einem Konkurrenzverhältnis?

Nicht zuletzt ist zu fragen, ob bestimmte Engel bzw. Engelgruppen spezifischen literarischen Gattungen vorbehalten sind. Welches Bild des Engels ist in den Werken der Karlsepike zu erwarten und welches in den spätmittelalterlichen Kleinerzählungen? Wie fällt die Begegnung zwischen den christlichen Boten und den antiken bzw. orientalischen Helden aus? Kommt es je nach der literarischen Gattung zu einer Verschiebung von Aufgaben und Funktionen der Engel?

1.2. Forschungsbericht

Eine erste Sichtung der Forschungsliteratur zur Engelsfigur in der höfischen Dichtung des deutschsprachigen Raumes zeigt, dass dieses Thema ein dringendes Desiderat darstellt.¹⁴ So überwiegen kleinere Aufsätze, die sich auf Fallstudien und einzelne Werke konzentrieren, wie etwa die Arbeit von Luisa Rubini Messerli aus 2011 zum spätmittelalterlichen Reimpaargedicht *Engel und Waldbruder*.¹⁵

Rubini Messerli stellt in ihrer Untersuchung fest, dass das Bild der Engel im Schwank äußerst ambivalent ausfällt. Den im Spätmittelalter populären Stoff um einen Einsiedler, der mit seinem Hochmut Gott erzürnt und von einem Engel in Sachen der göttlichen Gerechtigkeit belehrt wird, interpretiert der anonyme Verfasser neu. Der Engel erscheint nun dem Eremiten als Räuber, der vor Mord und Betrug nicht zurückschreckt. Auch wenn seine Taten schlussendlich

¹¹ Vgl. Suárez-Nani 2006: 35.

¹² Ebd., 45.

¹³ Ebd.

¹⁴ Interdisziplinäre und kulturhistorische Überblickswerke werden hingegen häufiger veröffentlicht, wie jene von Hubert Herkommer (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel 2006; Heinrich Krauss, *Die Engel. Überlieferung, Gestalt, Deutung*, München 2000; David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York 1998. Aus theologischer Perspektive bleibt nach wie vor die Studie von Georges Tavard, *Die Engel*, Freiburg (u. a.) 1968 relevant.

¹⁵ Rubini Messerli 2011: 165-181.

sich als Traum oder Vision erweisen, sollen die Leser selbst über das weltlich-religiöse Wesen des Engels urteilen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Monika Studer, die am Beispiel des mystischen Werks *Das fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg von einer „Demontierung“ der Engel spricht.¹⁶ Diese zeichnet eine Handlungsunfähigkeit aus, die aus ihrem Gott gegenüber untergeordnetem Rang resultiert. Vielmehr erscheint bei Mechthild der Mensch als erhabene Schöpfung und als Braut Gottes. Die Redundanz der Engel begründet Studer nicht zuletzt damit, dass die Zweisamkeit zwischen Gott und Mensch im Text Mechthilds keinerlei Vermittler benötigt.

2006 widmete die Zeitschrift des Mediävistenverbandes *Das Mittelalter* ein ganzes Heft¹⁷ dem Thema Engel und Boten in einem interdisziplinären Kontext. Neben theologischen¹⁸, philosophischen¹⁹, kunsthistorischen²⁰ und geschichtlichen²¹ Beiträgen erschien in dieser Ausgabe auch der Aufsatz Ulrich Ernsts über das Motiv der „neutralen Engel“ in Wolframs von Eschenbach *Parzival*.²²

Ernst betont explizit die zentrale Bedeutung der Engelsthematik für den Roman und eröffnet damit eine völlig neue Perspektive auf die Interpretation des Textes. Der Verfasser konstatiert, dass sowohl Engel als auch Menschen auf den Gral bezogen werden und dadurch eine enge Verschränkung zwischen dem menschlichen Mikro- und dem himmlischen Makrokosmos entsteht.²³ Zudem erweist sich der Einfluss der theologischen Schriften auf das Werk Wolframs bei weitem stärker, als bisher von der Forschung angenommen wurde.²⁴

Ältere Untersuchungen zeigen nur teilweise ein Interesse an der Figur der Engel. Die Dissertation von Anna Katharina Reither *Das Motiv der „Neutralen Engel“ in Wolframs 'Parzival'* steht ganz in der Tradition der Parzival-Forschung und berührt kaum Fragen der mittelalterlichen Angelologie.²⁵ Die Autorin konzentriert sich auf das weiterhin ungelöste Problem des sogenannten „Widerrufs“ Trevrizents aus dem XVI. Buch. Sie untersucht, ob die

¹⁶ Studer 2009: 227.

¹⁷ *Das Mittelalter*, Bd. 11, H. 1 (2006). Darin eine Auswahlbibliographie von Knoch 2006: 7-9.

¹⁸ Knoch 2006: 10-28.

¹⁹ Suárez-Nani 2006: 29-48.

²⁰ Tammen 2006: 49-85.

²¹ Scior 2006: 110-131; Hacke 2006: 132-149.

²² Ernst 2006: 86-109.

²³ Ebd., 107.

²⁴ Ebd., 107-108. Bis dahin betrachtete man den Roman im Kontext der volkstümlichen Tradition.

²⁵ Reither 1965: 8-9.

vermeintliche „Richtigstellung“ des Einsiedlers sich tatsächlich auf die „neutralen Engel“ oder weitere Aussagen des IX. Buches bezieht und fragt nach der Echtheit der Stelle.

2. DAS MITTELALTER IM SOZIAL-HISTORISCHEN KONTEXT

Um den Gesamtzusammenhang besser verstehen zu können, ist es notwendig, den historisch-sozialen Kontext des Mittelalters kurz zu skizzieren. Die Geisteswelt dieser Epoche unterschied sich maßgeblich vom heutigen Weltverständnis und war vom Glauben an das Wunderbare und Mythische geprägt. Noch hatten die Menschen keinerlei rationale Erklärungen für Vorgänge in der Natur, sodass sie Erklärungsmuster außerhalb des Rationalen suchten.

Der geografische Rahmen meiner Analyse liegt in Europa, d.h. Frankreich, Deutschland, Oberitalien, die Niederlande, Belgien, England und die Königreiche auf der iberischen Halbinsel. Der zeitliche Rahmen umspannt das Früh-, Hoch-, und Spätmittelalter mit dem Übergang zur Neuzeit, d.h. bis zum zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts. Zum Teil muss dabei auf weiter zurück liegende, beziehungsweise spätere Epochen Bezug genommen werden, um bestimmte Entwicklungen verständlich zu machen.

Das 12. und 13. Jahrhundert gelten traditionell als Zeitalter des Feudalismus, im 14. Jahrhundert zeichnet diese Ordnung ein Auflösungsprozess. Wirtschaftliche Entwicklung, materielle Kultur und ständische Gliederung waren im mitteleuropäischen Einzugsgebiet ähnlich. Der christliche Glaube und die Organisation der Kirche bildeten die zentralen Konstanten eines politisch zerrissenen Europas. Zudem verfügten Gebiete wie Oberitalien und Flandern über eine besonders umfangreiche Wirtschaftsentwicklung. In Südfrankreich und Norditalien kam es zur vermehrten Ausbreitung der Ketzerbewegungen.

Mitte des 11. Jahrhunderts begann die Renaissance des Fernhandels. Grundlage des Aufschwungs war die Wiederöffnung des Mittelmeeres nach der Vertreibung der Araber aus Sardinien (1022), Korsika (1091) und Sizilien (1058-1090). Mit der wirtschaftlichen Erweiterung stand eine Zunahme der Bevölkerungszahl im gesamten mitteleuropäischen Raum in Verbindung.²⁶ Es kam zur Bildung von Kaufmannssiedlungen. Die alten römischen „civitates“ wurden nun erweitert, und ländliche Verwaltungszentren und Bischofssitze entstanden.²⁷

²⁶ Vgl. Pirenne 1946: 46.

²⁷ Vgl. ebd., 44.

Landwirtschaftliche Verbesserungen (Erfindung der Wasser- und Kornmühlen) erhöhten die Produktivität. Dadurch konnten Überschüsse erwirtschaftet werden, die wiederum den Handel anregten. Insgesamt vergrößerte sich der Anteil des Geldes in der Wirtschaft. Aus Siedlungen begannen sich die Städte als Verbrauchs- und Handelszentren (z. B. Pisa und Genua) zu entwickeln.

Grundlage des städtischen Lebens bildete die Arbeitsteilung. Sie definierte die sozialen Gruppierungen anhand der Berufsgruppen. Das Ständesystem stellte die Basis der frühmittelalterlichen Wirtschafts- und Sozialstruktur dar. Das Bürgertum, dessen Lebensgewohnheiten nicht mehr durch Grund und Boden bestimmt wurde, sondern vielmehr durch Einkommen und Stellung innerhalb der Stadtgesellschaft, etablierte sich zunehmend. Damit in Verbindung stand die bürgerliche Freiheit, die Voraussetzung für den Handel war. Das alte Gewohnheitsrecht wurde durch das „*ius mercatorum*“ ersetzt. „Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag“ bedeutete, dass niemand mehr von seinem einstigen Grundherren aus der Stadt zurück an die Scholle geholt werden durfte.

Viele Bauern erlangten so durch Flucht in die Stadt die persönliche Freiheit. Weitere Möglichkeiten waren die Neuansiedlung in Rodungsgebieten und Kolonisationen beziehungsweise das Freikaufen. Überhaupt setzte von Mitte des 11. bis ins 13. Jahrhundert eine Phase großer Mobilität ein. Kaufleute, Handwerker, Mönche, Prediger und Studenten zogen durch ganz Europa. „(...) das Leben des Pilgers schien ihnen das christliche Leben schlechthin zu sein. Denn was ist der Christ anderes als ein ewig Wandernder, der nirgends zu Hause ist, ein Vorübergehender zum neuen Jerusalem.“²⁸

Trotz dieser Erneuerungen war die damalige Gesellschaft nach wie vor aristokratisch-elitär strukturiert. Der Adel bildete die herrschende Schicht, die durch Abstammung, Ahnenbewusstsein und Ahnenstolz sowie die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht gekennzeichnet war. Adelige Vollfreiheit war an Grundbesitz und Herrschaftsrechte gebunden, sie implizierte sowohl Machtausübung als auch Gewaltanwendung. Die Übergabe des Schwerts bedeutete Ritterschaft und damit die Verpflichtung zur ritterlichen Tugend.

Das Ritterideal war durch körperliche Tüchtigkeit, Vitalität, Mut, Kühnheit, Ausdauer und Beständigkeit gekennzeichnet. Der kulturelle Ausdruck dieser Welt waren Herrenbrauch, höfische Sitte, Ritterepos und Minnelied. Der adelige Herr musste aus dem Vollen leben und dies

²⁸ Vgl. Le Goff 1965: 58.

auch der Außenwelt repräsentieren. Im Spätmittelalter wurde diese, auf Grundbesitz basierende, Elitestellung allmählich vom Geldreichtum des städtischen Bürgertums abgelöst.²⁹

Auch auf geistigem Gebiet wirkten neue Impulse als Gegenbewegung zur adeligen Herrschaftswelt bzw. reichen Machtkirche. Franz von Assisi war der größte Vorkämpfer gegen die aristokratisch-kirchliche Macht³⁰ hin zu einer Kirche, die dem Armutsideal entsprach. Von dieser Strömung wurden auch zahlreiche Frauen erfasst, wie zum Beispiel Hildegard von Bingen, die sowohl von Fürsten als auch von Mönchen konsultiert wurde.

Der Weg der Armut und damit in Verbindung der karitative Gedanke gewannen zunehmend an Bedeutung. Das Eremitenleben galt als attraktive Lebensform. Dementsprechend waren die Orden durch besondere Sittenstrenge gekennzeichnet. Zahlreiche Klöster wurden in völlig einsamen Gegenden erbaut. Die Mönche reisten viel, um zu predigen. Trotz dieser neuen Bewegungen innerhalb der Kirche übernahmen ab dem 12. Jahrhundert letztendlich die Städte die Position der Klöster als geistiger und kultureller Mittelpunkt.

„Dem 13. Jhdt., diesem Zeitalter der Klarheit und Hierarchie, war der Versuch vorbehalten, aus bis dahin eher lebhaft empfundenen, als genau umrissenen Unterscheidungen ein streng entworfenes System zu errichten.“³¹ Die Gesellschaft des 13. Jahrhunderts war nach wie vor in Stände gegliedert: „Man muss wissen, dass die Menschen unserer Zeit in drei Stände zerfallen. Der ersten Stand ist der Adel (Noblesse), der zweite umfasst alle Freien, der dritte die Leibeigenen.“³² So beschrieb Philippe de Beaumanoir, Vogt des französischen Königs, die Dreiteilung der weltlichen Gesellschaft.

Das System war durch Starre gekennzeichnet, wodurch die Stabilität der Gesellschaft erhalten blieb. Ausbruchsversuche galten als moralisch verwerflich. Innerhalb dieser Stände war jedoch, aufgrund verschiedener Abstufungen, genügend soziale Mobilität vorhanden. Zwischen 1225 und 1315 verschwanden in ganz Europa die einstigen großen Hungersnöte. Die Ausbreitung der bebauten Fläche und die Erträge nahmen zu. Dreifelderwirtschaft, der Einsatz des Pferdes und neue Gerätschaften ermöglichten größere Effizienz. Der Anbau wurde weiter spezialisiert, z. B. Weinbau oder Färberwaid.³³

²⁹ Vgl. Bosl 1966: 31.

³⁰ Vgl. ebd., 35.

³¹ Vgl. Le Goff 1965: 203.

³² Ebd.

³³ Ebd., 187.

Die Herstellung von Luxus- und Halbluxuswaren belebte den Handel. Vor allem die Tuch- und Seidenherstellung ist hierbei zu nennen. Damit in Verbindung stand eine Ausweitung und Verbesserung der Straßen und Verkehrsmittel, zunehmende Sicherheit ermöglichte den Bau von Landstraßen, sämtliche Alpenübergänge wurden nach und nach erschlossen und verbanden nunmehr die beiden Handelszentren Nord- und Mittelitalien mit Nord- und Westeuropa.

Auch der Seehandel prosperierte. Die Erfindung von Kompass und Achtersteuer sowie neue Seekarten erleichterten das Reisen und erhöhten die Sicherheit auf See. Die Handelsgesetzgebung wurde modernisiert. Insgesamt verstärkten diese Bestimmungen und Erneuerungen das Gefühl von Internationalität und Stabilität.

Man vermutet, dass die Bevölkerung Europas zwischen 1200 und 1300 von 61 auf 73 Millionen Menschen anstieg. Entsprechend der vermehrten Handelstätigkeit vermehrte sich der Geldumlauf kontinuierlich.³⁴ Mit dem Aufschwung der Städte und des Handels nahm die Anzahl der Freien zu, eine breite Mittelklasse bildete sich heraus. Die Stadt zog vermehrt ländliche Arbeitskräfte an, die Feudalwirtschaft begann sich allmählich aufzulösen. Die Anzahl der Freien stieg an.³⁵

Als Ergebnis fortschreitender Arbeitsteilung im Handwerk entwickelten sich die Zünfte. Die Zunftbürgerschaft bildete das Rückgrat der neuen Stadtgesellschaft. In juristischer Hinsicht war der Bürger der typische Stadtmensch, der sich der Immunität, der Privilegien und des Schutzes der Stadt erfreute.³⁶ Diese Erneuerungen beeinflussten auch das Leben der Bauern. Herstellung, Qualität und Verkauf der Waren wurden streng kontrolliert. Durch effizientere Anbaumethoden konnten sie Überschüsse auf dem städtischen Markt verkaufen und Geld ansparen, das sie nutzten, sich von den Grundherren freizukaufen.

Das Freikaufen war jedoch nicht im gesamten europäischen Raum gleichermaßen möglich. So etwa kauften sich in manchen Gegenden besonders viele Bauern frei, während sich im Gegensatz dazu in anderen Regionen ihre Lage verschlechterte.³⁷ Durch die Zunahme des Geldumlaufs wurden Naturalabgaben teilweise durch Geldabgaben ersetzt. Der Grundherr wurde zum Rentenempfänger, was häufig zur Verschuldung der Bauern führte. Gläubiger waren die Grundherren, die Kirche, aber auch reiche städtische Kaufleute. Im Dorf bildete eine kleine

³⁴ Ebd., 194.

³⁵ Vgl. Pirenne 1946: 166.

³⁶ Vgl. Le Goff 1965: 221.

³⁷ Vgl. ebd., 213.

Minderheit vermögender Bauern die führende Gruppe. Dadurch wurde die Verarmung der Massen vorangetrieben.

Der Adel war ebenfalls durch die neuen Entwicklungen benachteiligt. Rittertugend und Herrenbrauch galten zwar noch immer, doch wurde durch die Festigung der öffentlichen Gewalt das alte Gewohnheitsrecht, das den Adel bevorzugte, zunehmend verdrängt. Da das Aufrechterhalten des ritterlichen Lebensstandards mit erheblichen Kosten verbunden war, nahmen Verschuldung und Verkauf von Ländereien zu.

Der finanziell potentere Hochadel nützte diese Situation, indem er begann, Ländereien aufzukaufen. Durch diese Entwicklungen etablierte sich eine Oberschicht, welche Reichtum, Territorialmacht und politischen Einfluss gleichermaßen vereinte. Der Adel schloss sich sozusagen als Kaste ab, da ihm aufgrund von Standeswidrigkeiten die Ausübung verschiedener Berufe verboten war. Damit war der Adel von der neueren wirtschaftlichen Entwicklung ausgeschlossen.³⁸

Bis zum 14. Jahrhundert lassen sich auf allen Gebieten gleichmäßige Fortschritte beobachten: Befreiung der ländlichen Bevölkerung, Rodungen, Trockenlegungen, deutsche Kolonisation jenseits der Elbe, Ausbau der Städte, etc. fanden gleichzeitig statt. Der Aufschwung von Handel und Gewerbe veränderte die Gesellschaft grundlegend. Stadtgründungen in ganz Europa erfolgten, das Bürgertum gewann an Bedeutung und beeinflusste die wirtschaftliche Situation nachhaltig.³⁹

Diese Entwicklung stagnierte zu Beginn des 14. Jahrhunderts. In der Landwirtschaft wurden kaum noch Rodungen durchgeführt. Befestigte Neustädte wie etwa in Südwestfrankreich blieben Projekt beziehungsweise wurden nicht vollendet. Schlechte Böden wurden einfach aufgegeben. Viele Dorfgemeinschaften beklagten die zunehmende Einschränkung der „Allmenden“ (gemeinschaftlich genutztes Land), da reiche Bauern begannen, ihre Besitzungen abzugrenzen und sich dadurch mehr oder weniger illegal Grundbesitz aneigneten.⁴⁰

Auch das Handwerk stagnierte. Das Verbot, mit dem einige Städte das Spinnrad bzw. die Walkmühle belegten, war weniger Ausdruck konservativen Denkens als der Wunsch, eine Überproduktion zu verhindern. Das Bauwesen befand sich ebenfalls in einer Krise. 1284 stürzte die Kathedrale von Beauvais ein und wurde nicht mehr aufgebaut. Die „Zeit der unvollendeten

³⁸ Vgl. Bosl 1966: 33.

³⁹ Vgl. Pirenne 1946: 184.

⁴⁰ Vgl. Le Goff 1965: 278.

Kathedralen“ begann, wie etwa in Narbonne, Siena, Köln. Zeugnisse von Gläubigen lassen darauf schließen, dass die Ursache nicht mangelnder Glaube, sondern vielmehr Geldmangel war.

Die räumliche Expansion verringerte sich: In Spanien kam die Reconquista zum Stillstand, im Osten stagnierte das Vordringen an den Grenzen der russischen und ukrainischen Länder. Sogar die friedliche Ausbreitung der Kaufleute nahm ab bzw. kam ganz zum Stillstand.⁴¹ 1315 bis 1317 wurde Europa von einer großen Hungersnot heimgesucht. Drei Jahre hindurch hatten schwere Regenfälle die gesamte Ernte vernichtet. In Ypern wird beispielsweise von 2.794 Toten berichtet – die Stadt hatte damals ca. 20.000 Einwohner. Pestepidemien und andere Seuchen brachen aus und forderten Tausende Opfer. Man schätzt, dass von 1347-1350 ca. ein Drittel der gesamten europäischen Bevölkerung umgekommen ist.

Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Auswirkungen waren katastrophal. Dazu kamen politische Unruhen: In Italien tobte der Bürgerkrieg, in Deutschland rivalisierten die Fürstentümer, Frankreich wurde vom Hundertjährigen Krieg verwüstet und erschöpfte England.⁴² Das Wirtschaftsleben litt unter den eingangs dargestellten Faktoren. Soziale Spannungen auf dem Land und in der Stadt vergrößerten sich. Der Abstand zwischen Arm und Reich wurde immer größer. Streiks, Meutereien und Revolten waren nun an der Tagesordnung, wie aus Brügge, Douai, Prouvins, Rouen, Caen und Beziers berichtet wird. Auf dem Land revoltierten 1251 Bauerntrupps in Frankreich.

Die Krise erfasste nicht nur die unteren Schichten, sondern auch die Militär- und Landaristokratie. In der Folge nahm das Raubrittertum zu.⁴³ Nicht einmal die Kirche blieb von den Verwirrungen verschont. Durch das Schisma erschüttert und weltlich geworden, konzentrierte sie sich nunmehr auf die Verfolgung von Ketzern, Bettelorden, Hexen und Zauberern. Denunziationen, Prozesse und Verbrennungen mehrten sich und mündeten schließlich in die Hexenverfolgungen der frühen Neuzeit.⁴⁴

Zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert war Europa durch einander bekämpfende Staaten gekennzeichnet. Natural- und Geldwirtschaft existierten nebeneinander. Adel, Bürgertum und Bauernstand lebten in völlig voneinander getrennten Welten. Der christliche Glaube hatte

⁴¹ Vgl. ebd., 280-281.

⁴² Vgl. Pirenne 1946: 186.

⁴³ Vgl. Le Goff 1965: 288-289.

⁴⁴ Vgl. Tuchmann 1980: 520.

nach wie vor sozial bindende Kraft. Die gesamte wirtschaftliche, künstlerische, philosophisch-politische Tätigkeit verlief innerhalb der Grenzen des Christentums.

Religion formte die Gesellschaft von Grund auf, war mehr als eine Weltanschauung und schon gar keine Privatsache. Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch die Stellung der Frau durch die Religion bestimmt wurde. Die hierarchische Struktur der weltlichen Gesellschaft stützte sich auf das Paradigma, wonach alle Autorität von Gott allein stamme und man sich daher nicht widersetzen dürfe. Aus diesem Grund war der Klerus der einflussreichste Stand, der die Stabilität der herrschenden Ordnung garantierte.⁴⁵

Setzt man sich mit dem Leben des mittelalterlichen Menschen auseinander, so ist es unumgänglich, sein Verhältnis zum Tod mitzudenken. Engel spielten in diesem Kontext eine maßgebliche Rolle. Grundsätzlich wurde das Leben als Vorbereitung auf den unausweichlichen Tod betrachtet. Das Bewusstsein der Endlichkeit des irdischen Lebens war allgegenwärtig und trat immer wieder mahnend in Form von verschiedenen Manifestationen in Erscheinung. So etwa befanden sich beispielsweise Friedhöfe, Gräber und Beinhäuser an zentralen Orten der Städte. Begräbnisse wurden mit großem Pomp gefeiert, und es wurde darauf geachtet, möglichst viele Mitfeiernde zu haben.

Der Tod war zentraler Bestandteil des täglichen Lebens. Die Angst vor dem Fegefeuer und der Hölle war gegenwärtig und führte dazu, dass viele durch eine Wallfahrt die Vergebung ihrer Sünden erflehten. Besonders zeigte sich die Macht des Todes, wenn Epidemien, Kriege oder Naturereignisse viele Todesopfer forderten. Dies geschah häufig, wodurch ganze Landstriche ausstarben und verödeten. Unsicherheit bestand über die Todesursachen: Krankheiten brachen aus, für die die Menschen keine Erklärung hatten. Meist hatten sie unvorhersehbare Auswirkungen. Ihre Bekämpfung war demnach für den mittelalterlichen Menschen mit „Bewahrung des Lebens“ gleichzusetzen.

In einer von Unsicherheit geprägten Welt ist die Auseinandersetzung mit dem allgegenwärtigen Tod nicht verwunderlich. Um den dadurch ausgelösten Ängsten zu begegnen, wurden Himmel und Hölle detailliert beschrieben. Die Heiligen, die Engel sowie Maria als Mutter Gottes erlangten eine wichtige Bedeutung als Fürsprecher der Menschen. Angst vor dem Weltuntergang, Entsetzen vor der Verdammnis und der Glaube an den Antichrist prägten das ausgehende Mittelalter.

⁴⁵ Vgl. Hacker 1988: 15.

Als Akt der Sublimierung entwickelte sich eine Art von Todeskult. Künstler setzten sich mit der Verwesung detailgenau auseinander, der „danse macabre“ zierte viele Wandfresken. In den Abhandlungen der „ars moriendi“, d. h. der Kunst des Sterbens, wurde das Unfassbare literarisch verarbeitet. Ein häufiges künstlerisches Motiv waren Szenen vom Sterbebett mit Ärzten und Notaren, schwarzen Tüchern, Särgen und Totengräbern.

Mit diesem Todeskult verband sich die Erwartung des Weltendes. Im 14. und 15. Jhdt. führte diese Vorstellung zum Glauben von der allmählichen Verschlechterung des Menschen.⁴⁶ Der Teufel wurde zunehmend mit Sexualität und Sinnlichkeit in Verbindung gebracht und stand in engem ideologischen Zusammenhang mit dem klerikalen Kampf gegen heidnisch-magische Vorstellungen. Die Angst vor der zerstörerischen Macht der Natur ergänzte die Angst vor der inneren Triebnatur.

„Immer mehr machte die positive Beurteilung der menschlichen Natur einer pessimistischen Anschauung von der grundlegenden Verderbtheit des Menschen Platz. Sogar die Ehe wurde zu einer zwar notwendigen, aber dennoch verwerflichen Einrichtung.“⁴⁷ Diese panisch-angsterfüllte Grundhaltung des spätmittelalterlichen Menschen war vor allem Ausdruck einer höchst krisenhaften gesellschaftlichen Situation: Die feudale und zunftbürgerliche Gesellschaft befand sich bereits in Auflösung, Leibeigene überschwemmten die Städte, Hungersnöte, Seuchen und Kriege erschütterten die Menschen und führten zu allgemeiner Verarmung. Der Abstand zwischen Arm und Reich vergrößerte sich zunehmend, löste soziale Spannungen aus, die in der Folge zum Ausbruch kommen sollten.

3. DIE LITERATUR DES MITTELALTERS

Zu einem großen Teil bestand die Frühzeit der deutschen (althochdeutschen) Literatur aus Gebrauchstexten im Kontext der Kirche, der Vermittlung des Glaubens dienend. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts bestimmen diese Texte die deutsche Literatur. Beinahe ausnahmslos sind Geistliche die Autoren dieser Zeit, was sich erst im Gange des 12. Jahrhunderts ändert. Die

⁴⁶ Vgl. Tuchmann 1980: 518.

⁴⁷ Vgl. Hacker 1988: 17.

höfische Literatur entstand seit dem Ende des 11. Jahrhunderts. Die Volkssprachen wurden zur literarischen Sprache, während sich das Latein langsam zurückzog. Dies war vor allem im Norden und Süden Frankreichs der Fall, später auch in Deutschland mit Mittelhochdeutsch.⁴⁸ Neuerungen gibt es in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts: Sowohl Gattungsmuster als auch Stoffe und Überlieferungsformen wurden neu etabliert. Geändert hat sich auch der soziale Status der Auftraggeber, der Autoren und jener des Publikums.

Schwierig zu definieren ist der Zeitrahmen der höfischen Klassik. Gesichert ist, dass um 1220/1230 neue Gattungen entstanden: Weltchroniken in deutscher Sprache, Verserzählungen als auch etliche kleine Formen. Dabei handelte es sich um neue Textformen, die, im Rahmen der deutschen Literatur neu, zuvor schon existiert hatten.⁴⁹

Die Volkssprache schriftlich zu fixieren, dahin entwickelte sich die Literatur, später kam es zum Aufkommen der Prosa. Eine Grenze zwischen hohem und spätem Mittelalter lässt sich durch die Etablierung der Schriftkultur der Laien ziehen.⁵⁰

Charakteristisch für die Literatur des Mittelalters ist, dass der Zugang ein anderer als heute war. Erst in der Neuzeit entwickelten sich die Gattungen Lyrik, Epik und Drama. Grundsätzlich gab es im Mittelalter einen erweiterten Literaturbegriff. Man bezog auch Sach-, Rechtstexte und Wörterbücher mit ein, d.h. alles, was geschrieben war. Der Grund lag nicht darin, dass es an literarischen Texten gemangelt hätte, sondern darin, dass im Mittelalter Ästhetik und Lebenspraxis noch nicht getrennt voneinander waren. Zwischen der so genannten „schönen Literatur“ und der Sachliteratur wurde noch nicht unterschieden. Im Ganzen gesehen, hatte die Literatur eine stark didaktische Natur.⁵¹

3.1. Frühmittelhochdeutsche Literatur

Kennzeichnend für die frühmittelhochdeutsche Literatur ist, dass sie von geistlichen Verfassern stammt und für Geistliche geschrieben wurde. Die von den Autoren verwendete Sprache war Latein, d.h. die Bibelsprache. Literatur war demnach die Sprache der Kirche und Wissenschaft

⁴⁸ Frenzel/Frenzel 2007: 4.

⁴⁹ Ebd., 11.

⁵⁰ Vogt 1926: 83.

⁵¹ Vgl. de Boor 1997: 320-322.

und nicht für das einfache Volk gedacht. Sie ist belehrend und dient der Wissens- und Glaubensvermittlung.

Was die frühmittelhochdeutsche Literatur betrifft, ist vieles heute unsicher. Die geographischen Entstehungsorte fanden ihre Zentren am Rhein und in Österreich. Um die Werke und Autoren einzuordnen, sind oft nur schemenhafte Anhaltspunkte zugänglich. Auch die Überlieferung ist hier nur begrenzt von helfender Kraft, da man meist nur mit der Wirkungsgeschichte arbeiten kann, nicht mit der Historie der Genese.⁵² Ab ca. 1050 wurden in der Kaiserchronik Profangeschichten aufgenommen.⁵³

3.2. Mittelhochdeutsche Literatur

Seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert begann sich die höfische Literatur zu entwickeln. Das Latein zog sich langsam zurück und die Volkssprache emanzipierte sich, vor allem im Westen Europas, zur Literatursprache.⁵⁴ Mit der Hinwendung zum Weltlichen gewann die Literatur ein neues Publikum: Die weltliche Oberschicht. Literatur war demnach ein Privileg der Reichen. Betrachtet man die wirtschaftliche Entwicklung im Hochmittelalter, so wird klar, dass sich mit der Forcierung des Handels und dem Ausbau der Städte eine neue gesellschaftliche Elite herausbildete, die über beträchtlichen Geldreichtum verfügte.⁵⁵

In Westeuropa entstanden um diese Zeit große Fürstenhöfe, deren Zweck das Repräsentieren von Wohlstand war. Dies betraf auch die Unterhaltung, Literatur verwandelte sich von einem Medium der Belehrung zu einem der Unterhaltung. Nicht nur das Heil der Seele war jetzt wichtig, auch weltliche Belange spielten eine Rolle.

Die höfische Epoche war die Loslösung einer zwar frommen, aber dennoch diesseitigen Weltanschauung gekennzeichnet durch die Kirche.⁵⁶ Das Rittertum erlebte in dieser Zeit seine Blüte. Das Ideal der ritterlichen Lebensweise war gekennzeichnet durch Edelmut, Tapferkeit und Solidarität gegenüber den seinen, was auch in der Literatur zum Ausdruck kam. Die Frau wurde hoch angesehen und in Form der Minne verehrt. Die einzelnen Tugenden wurden durch

⁵² Vogt 1926: 83.

⁵³ Vgl. de Boor 1997: 167.

⁵⁴ Vogt 1926: 105.

⁵⁵ Pirenne 1946: 120.

⁵⁶ Frenzel/Frenzel 2007: 24.

verschiedene, miteinander verwandte Begriffe umschrieben. Zentraltugend der höfischen Ethik war die *maze*, d.h. die Tugend des Maßhaltens. Dazu zählten auch Selbstbeherrschung und sittliches Hochgestimmtsein.

Der neue Vortragsort der Literatur war der fürstliche Hof. Damit ging die Entstehung eines neuen Menschenbildes einher. Eine wichtige Rolle spielte dabei der Umgang mit Frauen.⁵⁷ Die geachtete Stellung, die die Frau in der höfischen Gesellschaft einnahm, war von Rücksichtnahme auf den weiblichen Geschmack und eine Verfeinerung der Lebensweise gekennzeichnet. Die höfische Literatur bestand nicht darin, die aus dem Lateinischen bekannten Formen weiterzuführen. Sie beruhte auf neuen Bedingungen: Wichtig wurden das Ansehen, also die Ehre in der weltlichen Sphäre, und der Umgang mit Standesgenossen sowie besonders mit Frauen, der stets in kultivierten Formen erfolgen musste.

Die mündlich vorgetragene Literatur (Rezeptionsform) war ein Teil der kollektiven Unterhaltung. Es wurde vorgesungen oder vorgelesen. Die Produktion von Literatur wurde von einer vermögenden Person in Auftrag gegeben, d.h. sie richtete sich nicht an alle, sondern nur an bestimmte Adressaten. Da es den Buchdruck noch nicht gab, war Literatur teuer und kaum verbreitet. Hauptmerkmal dieser neuen Literatur ist die Versform. Erst mit dem Ende des 14. Jahrhunderts entwickelte sich die Prosa.⁵⁸

3.3. Die spätmittelalterliche Literatur

In der Geschichte der Literatur als spätes Mittelalter bezeichnet wird der Zeitraum vom späten 13. bzw. 14. bis zur Frühzeit des 16. Jahrhunderts. Eine wichtige Marke setzte in dieser Epoche ohne Zweifel das Aufkommen des Buchdrucks mit beweglichen Lettern in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Diese Epoche in exakter Weise historisch zu fassen, ist allerdings schwierig. Zum einen bleiben Dichtungstypen wie z.B. der Meistersang bis weit ins 16. Jahrhundert hinein virulent, zum anderen bestehen Einwirkungen des Humanismus schon in der Literatur des 15. Jahrhunderts.⁵⁹

⁵⁷ Vogt 1926: 165.

⁵⁸ Ebd., 172.

⁵⁹ Ebd., 180.

Eine weitere Differenzierung, was die Genres der Literatur und ihre Themen betrifft, charakterisiert die spätmittelalterliche Literatur. Ergebnis ist eine immer facettenreichere Anzahl der Literaturlandschaft deutscher Sprache – eine Folge nicht zuletzt auch der gesellschaftlichen Veränderung durch den Aufschwung der Städte.⁶⁰ Nicht lediglich im kulturellen Segment gesellte sich zum Adel nun der Bewohner der Stadt. Jetzt begann sich auch der Kreis der Rezipienten zu vergrößern: Das Publikum in den Städten gewann einen festen Platz, im Unterschied zum Hofe bevorzugte es in erster Linie Kurzerzählungen oder Sprüche, also kleinere Textgattungen.

An Bedeutung gewann auch zusehends der didaktische Charakter der Texte – verstanden als Glaubenslehre und Unterrichtung in Moral. Der Adel begann neben der Produktion von Texten in höfischer Tradition vermehrt zu sammeln, um seine Höhepunkte der Literatur, die Minnelyrik und die höfische Epik, weitergeben zu können und damit auch die eigene Stellung in der Gesellschaft zu betonen. Eine Tendenz, die durchaus reaktionär ist, der wir aber die großartigen, repräsentativ aufgemachten Sammelhandschriften wie die Große Heidelberger Liederhandschrift schulden.⁶¹

Die erzieherische Literatur war vor allem in den Städten sehr beliebt. Sie sollte moralisch erbaulich und belehrend, in Sachen Lebenshilfe und Orientierung von Bedeutung sein. Wichtig waren vor allem Predigten, Reimreden, Fabeln und Sprüche sowie Schachallegorien. Literatur sollte aber auch unterhaltend sein, wie die Gattung des Maere unter Beweis stellt, eine Verserzählung, die, nicht lang, Konflikte aus dem menschlichen Bereich wie etwa Betrug oder Ehebruch oder auch Themen aus der Stadtpolitik auf unterhaltende, zuweilen derbe Art aufgreift.⁶²

Bildung gewann allgemein im Bereich der Städte an Bedeutung, und so wurde auch Literatur als wissensvermittelndes Medium immer wichtiger. Die Schulen in den Städten, die zu dieser Zeit etabliert wurden, sind ein Indiz dafür, dass der Wirtschaftsboom von den Städten profunde Bildung und vor allem Ausbildung forderte.

Zusätzlich förderlich für die Wissensverbreitung – und jene der Literatur – war die Entstehung kommerzieller Schreibwerkstätten und, gegen Ende des Spätmittelalters, die Verbreitung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern. Literatur entstand nun nicht mehr ausschließlich auftragsbezogen, sondern wurde auch verfasst für ein Publikum, das man

⁶⁰ Pirenne 1946: 196.

⁶¹ Vogt 1926: 185.

⁶² Ebd., 190.

persönlich nicht kannte. Die zunehmend entstehenden Prosaformen deuten auch darauf hin, dass die Lektüre im Privaten an Bedeutung gegenüber dem Vortrag gewann.⁶³

4. DIE ENGEL IN DER THEOLOGIE DES MITTELALTERS⁶⁴

4.1. Das Alte Testament

In den ältesten Schriften der israelitischen Religion bedient sich Gott der Engel, um die Welt und die Geschichte zu lenken.⁶⁵ In den Berichten des Pentateuch werden mehrmals der *Engel des Herrn* (mal'ak jhwh) und *die Engel* (mal'akim) erwähnt. Bei der Opferung Isaaks durch Abraham greift in das Geschehen ein Engel des Herrn ein, um den Tod des Jungen zu verhindern (Gen 22, 11-15). Nach Gen 18, 1-4 begrüßt Abraham in seinem Zelt drei Engel. Als Moses von Gott berufen wird, erscheint ihm in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug, ein Engel des Herrn (Ex 3, 2). Auf der Treppe zwischen Himmel und Erde, von der Jakob träumt, steigen mehrere Engel hinauf und hinunter (Gen 28, 12).

In der Regel sind diese himmlischen Wesen unsichtbar, andernfalls besitzen sie menschliche Gestalt, die leuchtet und strahlt.⁶⁶ Ihr Anblick kann so erschreckend sein, dass Feinde Israels ihn nicht ertragen können. Die Engel verdanken ihre Mobilität den Flügeln, die zuweilen ganz mit Augen bedeckt sind. Durch die Verleihung von Eigennamen werden sie individualisiert. Raphael (das heißt „Gott [El] hat geheilt“) heilt die erblindeten Tobias und Sara (Tob 3, 16-17). Das Buch Daniel nennt die Namen Gabriel („Mann Gottes“ und „Dolmetsch der

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. hierzu Tavard 1986: 1906; Haag 1995: 646-648; Röttgers 2004: 29-51; zur Engelslehre im Islam sh. Lemmen 2000: 30-32.

⁶⁵ Caquot 1968: 2

⁶⁶ Ebd., 7. Bei der Schilderung des Aussehens und der Aufgaben der Engel bezieht sich Caquot auf rabbinische Quellen und Apokryphe.

Visionen“, vgl. Dan 8, 16; 9, 21) sowie Michael („Wer ist wie Gott?“, vgl. auch Ex 15, 11), den Beschützer des jüdischen Volkes.⁶⁷

Als Wesen gleichen sie Geistern, die weder Nahrung noch Zeugungskraft benötigen. Die Engel sind unsterblich, können jedoch von Gott vernichtet werden. Ihre besondere Schönheit verursacht mitunter böse Begehrlichkeiten (Gen 19, 5). Sie können die Gestalt verändern und sind dem Feuer verwandt (Ex 3, 2). Ihre Erkenntnisfähigkeit übersteigt bei weitem die menschliche, aber auch unter diesem Aspekt sind sie ihrem Schöpfer unterlegen. Je nach Quelle wurden sie am ersten oder am fünften Tag erschaffen.⁶⁸

Als Diener Gottes (im Talmud erscheint die Bezeichnung *Dienstengel*) sorgen sie für die liturgische Anbetung des Herren und dienen als himmlische Berichterstatter. Sie erfüllen die Rolle eines Mediums, indem sie etwa die Sterne leiten oder die Geschichte der Völker lenken. Bei Jos 5, 13-15 tritt ein Engel mit gezücktem Schwert auf, der als „Anführer des Heeres des Herrn“ in Erscheinung tritt.

In Bezug auf den einzelnen Menschen dienen die Engel als seine Verteidiger, aber auch als Ankläger. Die ersten sind als Mittler und Fürsprecher zu verstehen, die Bitten und Gebete der Sterblichen Gott übermitteln oder als seine Boten und Dolmetscher fungieren.⁶⁹ Als unermüdlicher Wanderer sehen sie alle Handlungen, die auf der Erde erfolgen, und gelten daher als Allwissende (2 Sam 14, 17; 14, 20).

4.2. Das Neue Testament

Ähnlich wie das Alte entwickelte auch das Neue Testament keine systematische Angelologie. Im jüngeren Text fungieren die Engel weiterhin als das „himmlische Heer“ (Lk 2, 13) und stehen als Kämpfer und Soldaten Gott zur Verfügung (Mt 26, 53; Apk 19, 14). Neben dem Schöpfer und Christus bilden sie den himmlischen Staat (Mk 13, 32; Mt 24, 36; Apk 14, 10). Zudem spricht die Apokalypse „von den sieben Geistern, die vor seinem Throne sind“ (Apk 1, 4) und meint damit ausgewählte Engel.⁷⁰ Ihre ätherische Wesenhaftigkeit (ohne fleischlichen Leib) hindert sie nicht

⁶⁷ Neue Namen, die das Judentum kennt, sind: Phanuel, Raguel, Uriel und Suriel. Erzengel werden in der Zahl von vier und sieben genannt, vgl. ebd., 8.

⁶⁸ Ebd., 7.

⁶⁹ Ebd., 7-8.

⁷⁰ Michl 1968: 10.

daran, menschliche Gestalt anzunehmen. Oft werden sie als Jünglinge in strahlend weißen Gewändern beschrieben (Mt 28, 3; Mk 16, 5; Lk 24, 4; Jo 20, 12; Apg 1, 10; Apk 15, 6; Apk 19, 14). Die leuchtende Kleidung verweist auf ihre himmlische Herkunft und wird mit dem Element des Feuers in Verbindung gebracht.⁷¹

Wie die himmlischen Wesen Gott dienen, so stehen sie auch in stetiger Bereitschaft für Jesus. Bereits seine Empfängnis wird Maria von Gabriel (Lk 1, 26-38) und Joseph von einem namenlosen Engel (Mt 1, 20-23) verkündet. Nach der Geburt Christi, die ebenfalls durch die himmlischen Boten den Hirten mitgeteilt wird (Lk 2, 9-14), begleiten sie Jesus in den entscheidenden Momenten seines Lebens. So fordert ein Engel Joseph auf, vor Herodes nach Ägypten zu flüchten (Mt 2, 13-15), und nach dem Tod des Königs verkündet er ihre Rückkehr nach Israel (Mt 2, 19-23).

Jesus wird nach der Versuchung durch Satan in der Wüste von Engeln bedient (Mk 1, 13), und vor seiner Passion gibt ihm ein himmlischer Bote am Ölberg Kraft (Lk 22, 43). Am Ostermontag begegnen die drei Frauen am leeren Grab Christi einem Engel, der ihnen die Botschaft, Christus sei auferstanden, überbringt (bei Mt 28, 2-8 begleitet die Engelercheinung ein Erdbeben und ein Blitz; Mk 16, 5-8 berichtet von einem Jüngling, der in ein weißes Gewand gekleidet war; bei Lk 24, 4-9 erscheinen den Frauen zwei göttliche Boten in ebenfalls weiß strahlenden Kleidern).

Engel erscheinen im Neuen Testament nicht nur als Begleiter Christi, Botschafter und Verkünder, sondern verweisen ebenfalls auf seine Erhöhung.⁷² Der Kolosserbrief enthält eine Passage, laut welcher alle irdischen und himmlischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen auf Jesus hin erschaffen sind, alles führt zu ihm (Kol 1, 16-20), was bedeutet, dass sie ihre Existenz, den Zweck und Sinn ihres Daseins Christus verdanken. Die Versöhnung, die durch den Tod Christi am Kreuz erreicht wird, bezieht sich nicht nur auf die Menschen, sondern sie betrifft den gesamten Kosmos (Kol 1, 20).⁷³ Apostrophiert wird damit die Herstellung der rechten Ordnung im Sinne einer Seinsordnung.⁷⁴

⁷¹ Ebd., 12.

⁷² Ebd., 11.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Johannes Michl stellt hierzu fest, dass der Begriff der Versöhnung im weiten Sinn verstanden werden muss. Aus welchen Gründen die ursprüngliche Ordnung gestört wurde, wird nicht genannt, vgl. ebd.

Anhand der neutestamentlichen Berichte lassen sich nach Otto Böcher acht Engelarten unterscheiden.⁷⁵ Die erste Gruppe bilden die *kosmischen und astralen Engel*, darunter die sieben Engel, die sieben Sternen (Planeten oder Sternen eines Sternbildes) entsprechen. Die Gestirne dienen als Kämpfer und Wächter Gottes (Mt 26, 53; Lk 2, 13; Apk 12, 1; Apk 21, 12).

Die *Natur-* und *Elementarengel* sind zum Teil mit den kosmischen Engeln verwandt. Als personifizierte Naturkräfte gehören sie eigentlich zu den Dämonen, unterstehen allerdings der Macht Gottes. Von vier Windengeln spricht die Passage 7, 1 der Apokalypse. Die Stelle Apk 10, 1-3 nennt einen Feuerengel, dessen Gesicht der Sonne und seine Feuersäulen ähneln. Andere wiederum beherrschen das Wasser (Apk 16, 5).

Der Sicherheit des Einzelnen (Mt 18, 10) sowie der Gemeinden und der Völker dienen die *Schutzengel*. Kleinasiatische christliche Gemeinden wie Ephesus, Smyrna oder Pergamon besaßen ihre eigenen Gemeindeengel (Apk 2, 1; 2, 8; 2, 12). Die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems werden von zwölf Engeln bewacht (Apk 21, 12). Das israelitische Volk wird hingegen von Michael geschützt, der in der Apokalypse mit seinen Engeln gegen den Drachen (den Satan) und sein Heer siegreich kämpft (Apk 12, 7).

In der jüdischen Literatur bilden die *Erzengel* die höchste Schicht des himmlischen Hofstaates, die sich in nächster Nähe Gottes aufhalten und sein Angesicht betrachten darf. Das Neue Testament greift die jüdische Tradition auf und übernimmt die Vier- und Siebenzahl der Erzengel (2, 1-29). Zu ihnen gehören u. a. Gabriel (Lk 1, 19; 1, 26), Michael (Apk 12, 7) sowie die sieben Engel der Apokalypse (Apk 8, 2).

Mit dieser Gruppe eng verwandt sind die *Engel des Herrn* (oder Gottes), die göttliche Aufträge ausführen. So wird der Stein des Grabes Christi von dem Engel des Herrn zur Seite geschoben (Mt 28, 2). Ein anderer befreit Petrus aus dem Gefängnis (Act 12, 7). Als Herodes Agrippa Gott die Ehre nicht erweist, wird er vom Engel des Herren erschlagen (Act 12, 23). Diese göttlichen Botschafter sind ebenfalls als Redende gekennzeichnet, die Aufträge und Befehle erteilen oder Weissagungen aussprechen.

Die Auslegung von Visionen gehört zum Aufgabenbereich der *Deuteengel* (lat. *angelus interpres*), die eine Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch erfüllen. Bei Mk 16, 5-8 überbringt einer von ihnen die Nachricht von der Auferstehung Christi. Nach der Himmelfahrt Jesu begegnen den Aposteln zwei Männer in weißer Kleidung, die ihnen offenbaren, dass Jesus

⁷⁵ Böcher 1993: 596-598.

wiederkommen wird (Act 1, 10-11). Die Deuteengel bringen Gott die Gebete der Menschen (Act 10, 3-8)⁷⁶ und tragen die Toten in Abrahams Schoß (Lk 16, 22).

Wie sich die Engel als Mittler, Beschützer oder Botschafter erweisen, so nehmen sie auch Teil an der Bestrafung des Menschen. Die Handlungen der *Gerichts-, Straf- und Todesengel* bewirken oft Krankheiten oder den sofortigen Tod. Gabriel bestraft den ungläubigen Zacharias mit Stummheit (Lk 1, 19-22), wie bereits erwähnt, tötet ein Engel des Herrn Herodes Agrippa (Act 12, 23), und Paulus wird von einer Krankheit befallen, die zwar von einem Engel des Satan verursacht wird, jedoch im Auftrag Gottes (2 Kor 12, 7-9).

Das letzte Beispiel zeigte, dass die Gerichts-, Straf- und Todesengel den Dämonen bereits nahe stehen. Die explizit *bösen Engel* stammen eindeutig vom Teufel⁷⁷ ab und sind wie er selbst durch den Engelsturz zu einem Tod im Fegefeuer verurteilt (Mt 25, 41; Apk 20, 10; 20, 14). Auf ihre dämonischen, zerstörerischen Kräfte verweist 1 Kor 11, 10.

4.3. Angelologie in Spätantike und Mittelalter

Als erster unter den Kirchenvätern äußerte sich ORIGINES (ca. 185-254) über die Herkunft der Engel, ohne dabei eine Systematik aufstellen zu wollen.⁷⁸ Der Theologe behauptete, dass alle Wesen bereits vor der Erschaffung der Welt, also auch Engel, über eine immaterielle Wesenhaftigkeit verfügten. Je nach dem Abfall von Gott veränderte sich ihre Stofflichkeit. Engel, die kaum vom Schöpfer abrückten, behielten ihre ätherischen Körper, während die Leiber der Teufel eine stärkere Dichte aufwies. Gleichzeitig bildete diese eine natürliche Grenze, die ihre Boshaftigkeit beschränkte. Origenes vertritt eine später verurteilte These, dass alle Wesen nach der Auferstehung Christi in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren würden.⁷⁹

Auch AUGUSTINUS VON HIPPO (354-430) leistete noch keine systematische Untersuchung des Wesens der Engel, er präziserte jedoch einige Aspekte ihrer Erschaffung. Das vierte Buch von *De Genesi ad Litteram* widmet sich größtenteils den Engeln. Diese wurden, nach Augustinus, am zweiten Tag erschaffen, als Gott das Licht hervorbrachte. Die Engel sind daher

⁷⁶ Diese Stelle beweist, dass ein Engel mehrere Funktionen erfüllen kann, in diesem Fall handelt sich sowohl um einen Deuteengel als auch einen Engel des Herrn.

⁷⁷ Er erscheint auch unter anderen Namen wie Satan (2 Kor 12, 7), Drache (Apk 12, 7) oder Abgrund (Apk 9, 11).

⁷⁸ Vgl. Krauss 2000: 55-56.

⁷⁹ Ebd., 56.

„Teilhaber am ewigen Licht des Wortes“⁸⁰, da die Erschaffung des Kosmos durch das Wort Gottes erfolgte. Ihr leuchtendes Wesen, wie die oben erwähnten Stellen aus der Bibel zeigen, deutet auf die Gegenwärtigkeit Gottes, an der sie teilhaben, hin.⁸¹

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts erstellt (PSEUDO) DIONYSIUS AREOPAGITA nun erstmals eine hierarchische Ordnung der Engel.⁸² Diese besteht aus neun Chören, die gleichzeitig drei Triaden bilden. Zur ersten gehören die *Seraphim* (erster Chor), die *Cherubim* (zweiter Chor) und die *Throne* (dritter Chor). Sie alle sind Gott am ähnlichsten und befinden sich in seiner unmittelbaren Nähe. Sie sind Träger der Liebe (die *Seraphim* mit mehreren Flügeln ausgestattet) und der Weisheit (die *Cherubim* sind vieläugig) und besitzen die Fähigkeit, sie weiter zu geben. Die *Herrschaften* (vierter Chor), die *Kräfte* oder *Mächte* (fünfter Chor) und die *Gewalten* (sechster Chor) der zweiten Triade übernehmen die Funktion einer himmlischen Exekutive. Die *Herrschaften* bestimmen die Pflichten der unteren Engel-Schichten und führen eigenständig die göttlichen Pläne aus. Die *Mächte* bewegen die Himmelskörper, leiten Energie an Naturkräfte und bewirken ebenfalls Wunder. Dem Widerstand der *Gewalten* verdanken die Menschen die Tatsache, dass sie nicht von Dämonen beherrscht werden. In der dritten Triade wurden die *Fürstentümer*, die *Erzengel* und die *Engel* versammelt. Erstere bewirken das Entstehen von politischen Körpern (z. B. Reichen) und leiten die menschlichen Herrscher in Regierungsgelegenheiten. Die *Erzengel* sind die Vermittler zwischen Gott und Mensch und sorgen für sein Wohl. Die *Engel* sind den Sterblichen am ähnlichsten und wachen gemeinsam mit den *Erzengeln* über alle physischen Dinge. Die Übermittlung von Weisheit und Erleuchtung gehört zu ihren zentralen Aufgaben.

Die theozentrische Engelslehre des Dionysius relativiert im ausgehenden 6. Jahrhundert der Papst GREGOR DER GROSSE (Pontifikat von 590 bis 604).⁸³ Auch er bildet drei Engel-Kategorien, wobei der ersten die *Seraphim* und die *Cherubim* angehören, die Gott schauend bei Lobgesängen umkreisen. Die zweite Gruppe fasst fünf aktive Engelsränge, die im Kosmos und in der Welt wirken. Wie zuvor Dionysius versammelt auch Gregor der Große die *Erzengel* und *Engel* als Mittler zwischen Gott und Mensch in der letzten und dritten Kategorie.

⁸⁰ Vgl. Tavad 1968: 47.

⁸¹ Vgl. Tavad 1968: 46-47; Krauss 2000: 56-57; Dürr 2009: 65-66.

⁸² Vgl. Tavad 1968: 48-49; Krauss 2000: 58-59; Dürr 2009: 60-64.

⁸³ Vgl. Krauss 2000: 59.

Im Rahmen der christlichen Scholastik des 13. Jahrhunderts wird die dionysische Engelslehre mehrmals kommentiert und zu didaktischen Zwecken aufbereitet.⁸⁴ BONAVENTURA (um 1217-1274) erarbeitet eine Angelologie, in der der Mensch bzw. seine Seele näher an den Engel rückt. Die himmlischen Wesen, die allein durch Gott, ohne die Beteiligung irgendeines anderen Wesens, erschaffen wurden, sind dadurch dem Schöpfer sehr ähnlich. Aus dieser Analogie resultieren vier zentrale Attribute der Engel: die Einfachheit ihres Seins⁸⁵; ihre geistigen Aktivitäten entsprechen den drei Vermögen Gedächtnis, Verstand und Wille, die sie mit der Dreifaltigkeit verbinden; durch die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse erfolgt ihre Vereinigung mit Gott sowohl auf natürliche Weise als auch aus freiem Willen; sie unterscheiden sich von einander nur numerisch.⁸⁶

Bonaventura stellt weiter fest, dass die Betrachtung der göttlichen Dreifaltigkeit sich nicht allein auf die Engel beschränkt. Die Betrachtung und Nachahmung dieser wird auch für die menschliche Seele möglich sein, wenn sie den Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung beschreitet. Die menschliche Seele versteht Bonaventura als eine Spiegelung des göttlichen Lebens und der Welt der Engel. Durch neun Stufen der geistigen Erhebung kann die Seele den neun Engelschören gleich werden.⁸⁷ So entsteht erstmals eine Parallele zwischen der Ordnung der Engel und den neun Ebenen der geistigen Erleuchtung der menschlichen Seele. Im jenseitigen Leben werden die Menschen die Gemeinschaft der Engelschöre teilen, dank ihrer geistigen Erhebung. Einige von ihnen werden sogar einen zehnten Chor bilden. Sie werden von allen Triaden, auch den Seraphim und Cherubim umgeben. Jedoch aufgrund der hierarchischen Ordnung werden die Menschen nur von den niedrigsten Engelschören direkt erreicht.⁸⁸

Im Gegensatz zu Bonaventura konstatierte THOMAS VON AQUIN (um 1225-1274), dass jeder Engel eine eigene Spezies darstellt.⁸⁹ Der Dominikaner tradierte die dionysische Engelshierarchie sowie die von Augustinus apostrophierte Erkenntnisfähigkeit der Engel, führte jedoch gleichzeitig in die Angelologie einige Neuerungen ein und betonte noch stärker ihren intellektuellen Charakter. So beschreibt er eine Art Interaktion zwischen den einzelnen Chören:

⁸⁴ Vgl. Tavad 1968: 66.

⁸⁵ Dank ihrer einfachen Natur, die mit Scharfsinn verbunden ist, treffen die Engel sicherere und unabänderliche Entscheidungen ohne Zögern, vgl. ebd., 68.

⁸⁶ Bonaventura meint, dass Engel wie Menschen eine einzige Spezies darstellen. Er lehnt die These ab, wonach diese drei Gruppen innerhalb eines Genus bilden, vgl. ebd.

⁸⁷ Vgl. ebd., 69.

⁸⁸ Vgl. ebd., 70.

⁸⁹ Vgl. ebd., 70-71.

Die höheren vermitteln etwa den niedrigeren das, was sie von Gott gesehen haben.⁹⁰ Als rein geistige Wesen, frei von jeglicher Körperlichkeit, die der Grund des Verfalls sei, richtet sich ihr Verstand auf das immaterielle Sein.⁹¹ Da die Engel keine Materie besitzen, sind sie unsterblich und unvergänglich.⁹²

Von ihrer Natur aus wenden sich die Engel dem Guten zu. Die Schuld der bösen Engel hingegen lag darin, dass sie mit Gott ident sein wollten, und am meisten von ihnen Satan, dem die anderen folgten.⁹³ Während Bonaventura bemüht war, Ähnlichkeiten zwischen der menschlichen Seele und den Engeln zu betonen, beschreitet Thomas einen anderen Weg und akzentuiert Unterschiede zwischen Mensch und Engel.

Die Unvereinbarkeit zwischen ihnen besteht darin, dass der Mensch über ein materielles, der Engel hingegen über ein immaterielles Wesen verfügt. Während die Erkenntnis der Menschen auf logischen Schlussfolgerungen basiert, legte Gott in den Verstand der Engel stellvertretende Bilder der Dinge. Ihr Verstand wächst durch den Erwerb weiterer Bilder, der logische Vorgang erweist sich hier als überflüssig.⁹⁴ Aufgrund des unbegrenzten Willens und der vollen Erkenntnis der Engel wird ihre erste Entscheidung, ob zum Guten oder zum Bösen, für die Ewigkeit festgelegt.⁹⁵

4.4. Engelslehre im Kontext ausgewählter Konzilien des Mittelalters

Bereits zu Beginn des 4. Jahrhunderts wurden einige der Ansichten des Origines scharf kritisiert. Die Diskussionen dauerten bis 543, als die „*Ständige Synode*“ von Konstantinopel den Meinungen der Gegner Origines‘ den Vorzug gab.⁹⁶ Verurteilt wurde jede Ähnlichkeit des göttlichen Logos mit himmlischen Hierarchien, also auch derjenigen der Engel. Abgelehnt wurde ebenfalls die These, dass die Gestirne eine niedrigere Art der Engel seien. Auf wenig Verständnis stieß die Meinung Origines‘, wonach Christus künftig auch für Dämonen gekreuzigt wird und diese anschließend in der Apokatastasis (dem Ende aller Zeiten) eine Vergebung erfahren.

⁹⁰ Ebd., 73.

⁹¹ Ebd., 71-72.

⁹² Vgl. Dürr 2009: 69.

⁹³ Ebd., 70.

⁹⁴ Vgl. Tavad 1968: 72.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 56.

Zehn Jahre später (553) auf dem zweiten *Konzil von Konstantinopel* werden jene Lehrsätze des Origines bekämpft, die besagten, dass die himmlischen Gestirne ehemalige Engel gewesen seien, die in die Materie abgefallen sind⁹⁷; der Abfall der Menschen folgte jenem der Engel; Christus war ein Engel unter Engeln; die Dämonen werden mit dem göttlichen Logos eine Wiedervereinigung erfahren.

Einige seit Mitte des 4. Jahrhunderts diskutierte Thesen über Entstehung und Wesen der Engel und der Dämonen wurden auf dem *Konzil von Braga* 561 zu Irrtümern erklärt. Darunter der Glaube, dass Engel aus einer göttlichen Materie entstanden; der Teufel sei nicht von Gott erschaffen, sondern entstammte der Finsternis und ist Ursprung des Bösen; der Teufel und seine Dämonen formen den menschlichen Leib im Mutterschoß, womit alles Fleischliche vom Bösen abgeleitet ist.⁹⁸

Die enorme Popularität der himmlischen Boten und ein regelrechter Engelskult unter den Gläubigen der ausgehenden Spätantike und des beginnenden Frühmittelalters führte dazu, dass auf dem *Konzil von Rom* 754 die Anbetung einiger Engel (darunter Uriel, Raguel, Sabaoth oder Simiel) verboten wurde. Lediglich die in den biblischen Schriften belegten Michel, Gabriel und Raphael durften angerufen werden. Das *Konzil von Aachen* (789) belegte die Anrufung der verbotenen Engel sogar mit Bann.

Während im Abendland der Engelskult institutionell geregelt wurde, versuchte man in Byzanz, einige Formen der Engelverehrung zu schützen. In Folge des Bilderstreites und der Verehrung von Engelikonen wurde auf dem *Konzil von Nikaia* (787) eine Diskussion über die Körperlichkeit der Engel geführt. In der von Johannes, dem Bischof von Thessaloniki, verfassten Schrift über den Engelleib zeichnet diesen eine diffuse Materialität aus. Über absolute Körperlosigkeit verfügt demnach allein Gott. Auch wenn kein eindeutiger Beschluss über die Leiblichkeit der Engel beschlossen wurde, ist anzunehmen, dass die Bischöfe Engel für relativ körperlos hielten.⁹⁹

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd., 57.

⁹⁹ Ebd., 59.

5. ENGELFIGUREN IN BEISPIELEN AUS DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR¹⁰⁰

5.1. Chanson de geste¹⁰¹

Die französische Heldenepik *Chanson de geste* (fr. 'Lied von [Helden]Taten') bezog ihre Erzählstoffe überwiegend aus der karolingischen Epoche. Im Mittelpunkt der mündlich vorgetragenen Texte standen meistens historische Ereignisse oder Episoden rund um den Kaiser Karl den Großen, die stark literarisch bearbeitet und verfremdet wurden. Das altfranzösische *Chanson de Roland* gehört zu den ältesten Vertretern dieser Gattung und erzählt von kreuzzugähnlichen Kämpfen zwischen Heiden und den kaiserlichen Truppen auf der iberischen Halbinsel. Der Handlung liegen die in der *Vita Karoli Magni* (um 826-828) des Chronisten Einhard (ca. 770-840) beschriebenen Auseinandersetzungen zwischen Basken und dem Heer Karls aus dem Jahr 778 zugrunde.

Als *Geste du Roi* wird eine zweite Erzählgruppe innerhalb der *chansons* bezeichnet, die Episoden aus dem Leben des Kaisers aufgreift. Zu den Protagonisten dieser Gattung gehören rebellische Vasallen (*geste des barons révoltés*), die gegen den als ungerecht skizzierten Herrscher aufbegehren, ohne dabei eine tatsächliche Gefahr darzustellen.

Die dritte literarische Gruppe bildet die *Geste de Guillaume*, deren Erzählungen von Heldentaten des Grafen Wilhelm von Orange berichten, der das südliche Frankreich gegen Heiden verteidigt. Den Gegenpart zu Wilhelm bildet Karls Nachfolger Ludwig, der sich als schwache Führungspersönlichkeit erweist. So repräsentiert Karl, wenn auch als marginale Figur, den Idealherrscher.

Stilistisch bestimmt die Werke starke Redundanz, etwa bei der Beschreibung von Schlachten, sowie Formelhaftigkeit. In der jüngeren Forschung wird angenommen, dass diese Mittel bewusst eingesetzt wurden, um Mündlichkeit und Performanz anzudeuten und ihnen dadurch Authentizität zu sichern.¹⁰²

¹⁰⁰ Die Auswahl der in der Arbeit besprochenen Texte basiert auf: Motif-Index of German Secular Narratives from the Beginning to 1400, Vol. 7, ed. by Karin Lichtblau and Christa Tuczay, Berlin/New York 2006.

¹⁰¹ Vgl. Wolf-Dieter Lange, Art. 'Chanson de geste', in: LMA, Bd. 2 (1983): 1703-1707.

¹⁰² Vgl. ebd.

5.1.1. Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad¹⁰³

Im nächtlichen Eingangsgebet bittet Kaiser Karl der Große Gott um die Bekehrung der spanischen Heiden, worauf er einen göttlichen Auftrag zum Missionskrieg auf der Iberischen Halbinsel erhält (V. 47- 64). Die Aufforderung übermittelt ihm ein Engel, der vom Erzähler nicht weiter spezifiziert wird. Bemerkenswert ist allerdings die Formulierung: „*dô sach er mit flaisclîchen ougen*“ (V. 52), was heißt, dass die Engelercheinung keinen allegorischen, sondern einen leibhaftigen Charakter besitzt, sie kann mit menschlichen Sinnen wahrgenommen werden.¹⁰⁴

Die Auserwähltheit Karls wird durch die kurze Schilderung der Nachtszenerie betont: Während die Umgebung des Herrschers in tiefen Schlaf versunken ist, bittet Karl, in Tränen aufgelöst, um die Hilfe Gottes. Dieter Kartschoke verweist an dieser Stelle auf die Parallelen zu der neutestamentlichen Gethsemane-Szene (Mt 26, 36-46; Mk14, 32-42; Lk 22, 39-46), in der Christus inmitten der schlafenden Apostel am Vorabend der Passion betet.¹⁰⁵

Der Auftrag des Engels ist lapidar und eindeutig (V. 55-64): Karl soll die Heiden zum Christentum bekehren, jene, die sich ihm widersetzen, werden auf ewig verdammt. Der himmlische Bote nennt Karl *gotes dienestman* (V. 55), worauf dieser demütig nach der Erscheinung weiterhin bis zum Morgen im Gebet verbleibt.

Die kurze Erwähnung eines Engels im Fürstenlob (V. 697-708) bezieht sich auf den besonderen Rechtsstatus des Kaisers. Zu seiner Aufgabe gehört, das von Gott gegebene und von einem Engel übermittelte Recht zu beschützen, dabei „*der engel si imo vore tichte*“ (V. 704), das heißt also, dass der Engel Karl das Gesetz diktiert hat, womit die göttliche Unmittelbarkeit der Rechtsgebung explizit betont wird.¹⁰⁶

Nach dem Tod Rolands, Oliviers und Turpins kommt es erneut zu einer direkten Begegnung zwischen Karl und einem Engel (V. 7000-7016). Als der Kaiser die toten Ritter

¹⁰³ Zitiert wird nach der Ausgabe: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad, hg., übers. und komm. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1993. Vgl. hierzu Eberhard Nellmann, Art. 'Pfaffe Konrad', in: VL, Bd. 5 (1985): 115-131. Es ist anzunehmen, dass die Übertragung des altfranzösischen *Chanson de Roland* um 1172 entstanden ist. Als möglicher Auftraggeber kommt Heinrich der Löwe in Frage, da sich die Abfassung des Textes vermutlich auf seine Jerusalemfahrt im selben Jahr bezieht, vgl. Nellmann 1985: 120. Der Verfasser, der sich im Epilog als *phaffe Cunrât* (V. 9079) bezeichnet, war offenbar ein Weltgeistlicher und gehörte zum engeren Autorenkreis der deutschen *Kaiserchronik*. Darauf verweisen zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen zwischen beiden Werken.

¹⁰⁴ Vgl. Kartschoke 1993: 632 (V. 48; 52).

¹⁰⁵ Ebd., 632 (V. 47-53).

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 655 (V. 703).

erblickt, richtet er eine Trauerklage an Gott und bittet den Schöpfer um Rache (V. 6990-6999). Auch das Universum nimmt am Schmerz der Menschen teil, und der Tag verdunkelt sich, womit eine Analogie zum Tod Christi am Kreuz hergestellt wird, wo sich Naturgewalten an der Trauer um den Sohn Gottes beteiligen (Mt 27, 51). In diesem Augenblick erscheint ein Engel, der Karl Trost spendet und einen Rachezug verspricht. Er soll um die Gefallenen nicht weiter trauern, denn sie wurden als Märtyrer in den Himmel aufgenommen. Es ist auffallend, dass der Engel auch in dieser Szene die Auserwähltheit des Kaisers akzentuiert („*dô erwelt er dich im ze ainem cnechte*“, V. 7004) und seinen Sieg über die Heiden prophezeit (V. 7011-7016). Gott vollzieht zudem ein Wunder, indem die Sonne wiedererscheint und den Rachezug gegen die Sarazenen ermöglicht.¹⁰⁷

Während der verwundete König Marsilie in Saragossa Paligan empfängt, der das Heer der Heiden zu einem zweiten Angriff gegen Karl anführen wird, schläft der erschöpfte Kaiser in seinem Lager. Er wird jedoch bald von einem Engel erweckt (V. 7443) und bittet Gott in einem Gebet um Gnade, da der Kampf gegen den Gegner noch nicht beendet ist (V. 7451-7461). Karl verrät zudem dem anwesenden König Ogier, das er in seinem Traum Gesichter gesehen habe, die ihn erschreckten. So wird er auf wunderbare Weise vor der heranziehenden Gefahr und Paligan gewarnt. Zudem brachte ihm ein unsichtbarer Engel ein Kreuz („*âne menschen hant*“, V. 7476), das er seitdem immer bei sich tragen wird.

Die zweite Figur des Epos, die in Kontakt mit Engeln tritt, ist Roland, wobei er zu seinen Lebzeiten keinerlei Hilfe (im Gegensatz zu Karl) von ihnen empfängt. Im Augenblick seines Todes überreicht der Ritter einem Engel seinen Handschuh als Zeichen der Lehensrückgabe (V. 6889). Da Gott selbst den Missionierungskrieg gegen die Sarazenen befohlen hat, wird diese Anordnung (das Lehen) an Gott zurückgegeben. Roland definiert sich zudem als *miles Dei* (lat. 'Soldat Gottes') und erstattet Gott den Handschuh als persönliches Lehen zurück. Die besondere Ehre, die Roland von Gott zugewiesen wird und seine Ausnahmerolle unter Karls Rittern bestätigt, ist die Tatsache, dass seine Seele von den Erzengeln Michael, Gabriel und Raphael in den Himmel gebracht wird (V. 6920-6923).

5.1.2. *Karl der Große* des Strickers¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ein erneuter Verweis auf die Bibel, Jos 10, 12-13, vgl. Kartschoke 1993: 729 (V.7018-7024).

¹⁰⁸ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Karl der Große* von dem Stricker, hg. von Karl Bartsch, Quedlinburg und Leipzig 1857.

Wie im Eingangsgebet des *Rolandsliedes* des Pfaffen Konrad erhält der Kaiser auch im Werk des Strickers den göttlichen Missionierungsauftrag von einem Engel.¹⁰⁹ Der Stricker übernimmt von Konrad die nächtliche Szenerie und baut sie episch aus: Karl kniet vor seinem Bett, als im Saal, in dem auch zwölf weitere Ritter übernachteten, ein strahlender Engel erscheint (V. 307-324). In seiner Rede prophezeit der himmlische Botschafter (V. 325-440) Karl, dass er noch unzählige Länder von Polen bis nach Irland unter seiner Macht versammeln wird (V. 334-349) und erteilt ihm den Auftrag, Heiden in Spanien zu missionieren (V. 355-363).

Der Bote übergibt Karl zudem das gefürchtete Schwert Durendart¹¹⁰ und das Horn Olifant¹¹¹, die für Roland gedacht sind (V. 364-379). Zum Zeichen des Lehensvertrags, den Gott mit dem Kaiser abschließt, überreicht der Engel Karl auch einen Handschuh (V. 382-385).¹¹² Zudem soll er bald nach Rom reisen, um seinem Bruder, nach dem Tod des Papstes, zum Pontifikat zu verhelfen (V. 405-411). Bevor der namenlose Engel Karl wieder verlässt und erneut die Finsternis einbricht, segnet er den Kaiser (V. 442-444).

Während der Engel des *Rolandsliedes* lediglich den Auftrag, nach Spanien aufzubrechen, Karl übermittelt, stattet er bei Stricker den Kaiser (und Roland) mit Wunderwaffen aus, prophezeit ihm, bald ein unermessliches Reich zu regieren, und beteiligt sich sogar an irdischer Politik, indem er Karl eine Reise nach Rom empfiehlt. Das besondere Lehensverhältnis zwischen dem Monarch und Gott symbolisieren der Handschuh sowie die Tatsache, dass Karl als irdischer Richter das Recht direkt von Gott (erneut durch die Sendung eines Engels) empfängt (V. 1269-1272). Bei Konrad heißt es an dieser Stelle, dass ein Engel Karl das Gesetz diktiert. Das Motiv des Diktierens wiederholt der Stricker schließlich bei der Aufzeichnung des Berichtes über die Schlacht von Runzevâl, in der Roland gefallen ist. Da diese niemand überlebt hatte, diktiert ein Engel dem Heiligen Gilje (oder Ägidius), der in Provence als Eremit lebt, die Ereignisse. Die Aufzeichnung ist somit die einzige Quelle, die die Geschehnisse wiedergibt (V. 8239-8245). Der Stricker

¹⁰⁹ Der Text ist eine moderne Bearbeitung des *Rolandsliedes* des Pfaffen Konrad. Das Epos entstand vermutlich im Zuge der Intensivierung des Karlskultes in Aachen 1215 bzw. der Karlsverehrung in Zürich 1233. Das Werk setzt neue Akzente, indem der Antagonismus zwischen Heiden und Christen gemildert wird. Der Verfasser beabsichtigte, eine Lebensgeschichte Karls zu erzählen und dem Text den Charakter eines höfisch-ritterlichen Romans zu verleihen. Vgl. hierzu Karl-Ernst Geith, Elke Ukena-Best, Hans-Joachim Ziegeler, Art. 'Der Stricker', in: VL, Bd. 9 (1995): 414-449, bes. 419-423.

¹¹⁰ Das Schwert verwundet tödlich: „mit dem swerte wirt wunt,/dern wirt niemer mê gesunt“ (V. 375-376).

¹¹¹ Auch das Horn besitzt Zauberkräfte: Sein Klang verwirrt die Sinne des Feindes („sô wirt den heiden sô zorn,/daz si verliesent ir sin“, V. 378-379).

¹¹² Wie bereits bei Konrad gibt der sterbende Roland einem Engel den rechten Handschuh zurück, welchen Karl von Gott erhalten hat (V. 8212-8217).

nutzt diese Szene, um den Kaiser zu erhöhen. Es ist ausgerechnet Blanschandiez, der Gesandte des Marsilies, der den christlichen Herrscher als heilig (V. 1281-1282) bezeichnet und ihm die höchsten, höfischen Tugenden 'minne' (hier eher im religiösen Kontext zu verstehen), 'sælde' (eine von Gott bewirkte Glückseligkeit, die mit eigenen Taten bewirkt werden kann) und 'êre' (Ehre, Ansehen) zuweist. Auch der Verräter Genelun erklärt Blanschandiez die besondere Stellung Karls und seine Auserwähltheit (die durch die Botschaften der Engel bestätigt wird). Nicht zuletzt ist ja der Missionierungskrieg gegen die Heiden ein Werk Gottes (V. 2303-2310).

Engel leisten entscheidende Hilfe in Momenten, in denen Karl am Gang der Kämpfe zweifelt, wie etwa nach dem Tod Rolands. Als der Gegner noch zu sehen ist und verfolgt werden kann, erscheint Karl ein himmlischer Bote und ermutigt ihn zum weiteren Kampf und der Vernichtung der Heiden (V. 8380-8389).

Vor der entscheidenden Schlacht offenbart der Engel Gabriel Karl im Rahmen einer Vision den Ausgang des Krieges (V. 8496-8546): Vom offenen Himmel regnet es Feuer; Winde und Donner zerstören die Schilde der Kämpfer; Löwen, Bären und Leoparden reißen die Rüstungen der Ritter entzwei; ein starker Löwe möchte Karl angreifen, wird jedoch von dem Kaiser mit einem Schlag niedergestreckt; schließlich will ein seltsames Tier Karl töten, dieser wird aber von einem Hund gerettet. Nicht zufällig erinnert diese Vision an die Offenbarung des Johannes. Wie es zum Jüngsten Gericht zu einem endgültigen Sieg über das Böse (den Satan) und der Wiederkunft Christi kommt, so siegt bei Stricker Karl über die Sarazenen.

5.1.3. *Karls Eroberungszüge* (Karlmeinet 3)¹¹³

Wie bereits bei Stricker erscheint der Heilige Ägidius sowie ein unbekannter Engel als Vermittler zwischen Gott und Karl dem Großen. In *Karls Eroberungszügen* bekleidet der Heilige das Amt eines Abtes, bei dem der Kaiser eine Beichte ablegt (320, 26-321, 45). Der Herrscher beichtet alle

¹¹³ Zitiert wird nach der Ausgabe: Adelbert von Keller (Hg.), *Karl Meinet*, Stuttgart 1958 (Nachdruck 1971). Das *Karlmeinet*, eine Sammlung ursprünglich selbständiger Werke der Karlsdichtung, wurde wahrscheinlich zwischen 1320 und 1340 zusammengestellt. Ihr Mittel- und Schlussteil, darunter auch *Karls Eroberungszüge*, wurden von einem unbekannten Kompilator selbst verfasst. *Karls Eroberungszüge* beziehen sich auf die mittleren Lebensjahre des Kaisers: Seine Krönung, seine Reise ins Heilige Land sowie kriegerische Auseinandersetzungen. Die Eroberung der deutschen und italienischen Länder als Voraussetzung für Karls Krönung scheint das Leitmotiv des Werkes zu sein. Die spätere Fahrt zum Heiligen Grab und die Kreuzzüge nach Spanien sollten die Bedeutung Karls als christlicher Herrscher demonstrieren, vgl. hierzu Beckers 1983: 1012-1018.

seine Sünden mit Ausnahme einer einzigen, die, wie er betont, schwer und damit unaussprechlich ist, und bittet Ägidius um Vergebung. Während einer Messe, die der Abt zelebriert, erscheint ein Engel, der den Heiligen über die Art der Sünde des Kaisers informiert und ihm erklärt, dass es sich um einen Fall von Nekrophilie handelt.¹¹⁴ Nun in Kenntnis gesetzt, erzählt Ägidius Karl, dass er seine Sünde kennt. Der Kaiser beichtet erneut und erhält Vergebung.

Karls Kreuzzug ins Heilige Land erfolgt, nachdem die Heiden Jerusalem besetzt und den Patriarchen aus der Stadt vertrieben haben (328, 10-328, 64). Dieser flieht zu Konstantin, dem byzantinischen Kaiser. In einer nächtlichen Vision trägt ein Engel Konstantin auf, Karl um Hilfe zu bitten, der in seinem Traum in voller Rüstung erscheint.

Wie im gesamten Karlmeinet greift der Kompilator von *Karls Eroberungszügen* äußerst selten auf die Figur des Engels zurück, der in dem Text lediglich als Bote auftritt und nicht genauer beschrieben ist. Bemerkenswert ist die erste Szene, die die Schwere der menschlichen Sünde in Zusammenhang mit Sprachlosigkeit bringt. Das direkte Eingreifen Gottes in diese Szene zeigt zudem, dass Vergebung ohne göttliche Gnade nicht möglich ist.

5.1.4. *Karl und Ellegast*¹¹⁵

In dem mittelniederländischen Text wird der himmlische Bote kaum genauer spezifiziert.¹¹⁶ Der Erzähler definiert ihn lediglich als heiligen Engel („*een heilich engel*“, V. 16), ohne dabei Details

¹¹⁴ Die Schändung von Leichen (hier der Körper von Karls Frau) als Beispiel schwerwiegender Sünde ist bereits aus den frühmittelalterlichen Heiligenlegenden bekannt. So beschreibt Hrotsvit von Gandersheim in ihrem Lesedrama *Calimachus* einen heidnischen Soldaten, der die Leiche einer Christin begehrt und entehrt. Seine Sünde wird ihm jedoch vergeben, nachdem er sich schuldig bekennt und zum Christentum konvertiert. Auch in diesem Text greift Gott direkt ins Geschehen ein und entsendet seinen Sohn, bevor die Bekehrung des Soldaten stattfindet. Vgl. Hrotsvit von Gandersheim 1973: 210-221, hier bes. 215-219.

¹¹⁵ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Karel ende Elegast und Karl und Ellegast*. Hg. und übers. von Bernd Basterd, Bart Besamusca und Carla Dauven-van Knippenberg. Münster 2005.

¹¹⁶ Vgl. hierzu Hartmut Beckers, Art. 'Karl und Ellegast', in: VL, Bd. 4 (1983): 999-1002. Der mitteldeutsche Text aus der nachhöfischen Epoche entstand wahrscheinlich um die Mitte des 14. Jahrhunderts (vgl. Beckers 1983: 1000) und steht stilistisch den Spielmannsepen *Orendel* und *Oswald* nahe. Das Werk (ca. 1350 Verse) erzählt die Geschichte von Karl dem Großen, der den Befehl von Gott empfängt, zum Stehlen auszureiten, und damit einen Anschlag auf sein Leben verhindern kann. Der Kaiser ist zwar um seine Ehre besorgt, er bricht jedoch in der Nacht auf und begegnet Ellegast. Dieser, ein ehrenhafter Ritter, wurde aufgrund einer kleinen Verfehlung von Karl vertrieben und ist nun dazu gezwungen, von Diebstahl und Raub zu leben. Der Herrscher plant mit Ellegast die Schatzkammer seines Schwagers, des verräterischen Eckerich zu berauben, und erfährt dabei, wie treu der Vertriebene seinem Kaiser nach wie vor dient. Nachdem Ellegast einen gerichtlichen Zweikampf gegen Eckerich gewinnt und dieser seiner Schandtaten überführt und hingerichtet wird, darf Ellegast die Schwester Karls heiraten. Die mitteldeutsche Erzählung ist eine Bearbeitung des mittelniederländischen Textes *Karel ende Elegast*, dessen älteste Fassung vermutlich aus dem späten 12. Jahrhundert stammt. Während in der mittelniederländischen

über sein Äußeres, seine Kleidung und weitere Eigenschaften zu nennen. Der Text konzentriert sich auf die Botschaft, d. h. den göttlichen Befehl, den unverzüglichen Aufbruch Karls zur Reise (V. 15-34). Das himmlische Wesen betont den göttlichen Auftraggeber und informiert den König über drohende Konsequenzen, nämlich einen schnellen Tod, sollte der Herrscher dieser ungewöhnlichen Aufforderung nicht folgen.

Die Botschaft des Engels ist lapidar und sachlich: Karl solle sich ankleiden, bewaffnen und sofort zum Stehlen ausreiten (V. 20-21). Dabei wird er nicht als König, sondern als edler Mann („*Staet op, edel man*“/“*Steht auf, edler Mann*“, V. 19) bezeichnet, sodass der Unterschied zwischen der göttlichen Instanz und dem Befehlsempfänger deutlich manifestiert wird. Das Zögern des Monarchen, der Anweisung zu folgen, wird damit erklärt, dass Karl an einen Traum glaubt und den Boten nicht (mehr) sieht.

Die erneute Direktive des mittlerweile erbosten Engels, zum Stehlen aufzubrechen, wird direkter, der Engel ruft nämlich den Kaiser namentlich auf („*Staet op, Karel*“/“*Steht auf, Karl*“, V. 43). Die Aufforderung ist diesmal auch kürzer, wiederholt wird der besondere Auftraggeber und die Drohung eines nahen Todes, sollte sich Karl anders entscheiden. Statt sofort auszureiten, versucht er ängstlich, zunächst die Botschaft zu verstehen.¹¹⁷ Als mächtigster Herrscher der Erde und eines riesigen Reiches benötigt er keinerlei weiteren Besitz (V. 50-74). Karl nennt die Provinzen seines Imperiums und betont seinen Machtstatus („*Ic ben here*“/“*Ich bin der Herr*“, V. 67).

Die dritte Engelserscheinung hat beinahe einen offiziellen Charakter. Der Bote titulierte Karl explizit als „*heer coninc*“, als „Herr König“ (V. 89, V. 92) und erinnert ihn daran, dass es Gott selbst ist, der ihm den Befehl übergibt. Zudem stellt ihm der Bote auch helle Aussichten für die Zukunft aus, falls er sich schnell zum Stehlen begibt. Diesmal nimmt Karl die Engelserscheinung wahr und relativiert seine zuvor betonte Machtstellung. Zwar ist ihm der Befehl Gottes nach wie vor unverständlich, aber er gibt sich als Untertan und Lehnsman des Schöpfers zu erkennen (V. 103-106). Die Tatsache, dass Karl den dritten Aufruf als Befehl

Erzählung ein Engel dem Kaiser den Befehl übermittelt, wird Karl in der mitteldeutschen Fassung direkt von der Stimme Gottes zum Stehlen aufgefordert.

¹¹⁷ Die Begegnung des Kaisers mit dem Engel lenkt die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf die negativen Eigenschaften des Menschen im Allgemeinen: Zweifel am Wunder, Zögern, dieses anzuerkennen, und Festhalten am materiellen Besitz. Der Engel erfüllt hingegen mit Demut den Auftrag Gottes und zeigt sich in seiner Einfachheit als Gegenpol zum zaudernden Menschen.

Gottes interpretiert, hängt nicht zuletzt mit der Zahl 3 zusammen. Der mitteldeutsche Text betont diese Zahl noch stärker durch die Erwähnung der Heiligen Dreifaltigkeit (V. 128).

In der mitteldeutschen Fassung der Erzählung ist es die Stimme Gottes, die den Befehl dem Kaiser übermittelt. Die gesamte Passage ist hier episch weniger ausgebaut und die Aufforderung bestimmter und strenger. So erfährt der Herrscher, dass er bereits zu Mittag stirbt, sollte er der Anweisung nicht folgen. Alle drei Szenen zeichnet eine hohe Redundanz aus, dabei wird Karl stets in seiner offiziellen Stellung als Monarch angesprochen. Dieser irdischen Machtinstanz wird in der dritten Szene die Heilige Dreifaltigkeit gegenüber gestellt, sodass die Herrschaftsstellung Karls relativiert wird.¹¹⁸

5.1.5. *Rolandslied und Ospinel-Einschub* (Karlmeinet 5)¹¹⁹

Die Bekehrung der Heiden in Spanien bildet das zentrale Motiv des Textes. Die Beteiligung der Engel an diversen Handlungen der Protagonisten ist diesem Thema geschuldet und betont den Rang Karls als universaler christlicher Herrscher. Während seines Eroberungszuges auf der Iberischen Halbinsel erfährt er, dass die Menschen ihren heidnischen Glauben wieder einführen wollen (394, 50 -395, 23). Auf seine Gebete antwortet ein Engel, der ihm die Nachricht von Gott überbringt und prophezeit, dass die Christianisierung des Landes erfolgreich verlaufen wird.

Die zweite Passage, die die Mitwirkung der Engel und Gottes an der Missionierung Spaniens thematisiert, ist beinahe eine genaue Wiederholung der älteren Stelle aus dem Werk Konrads: Wellis (bei Konrad Genelun) beantwortet die Frage Blantschandis' (bei Konrad Blanschandiez), warum Karl den militärischen Zug nach Spanien befohlen hat (444, 60-445, 66). Er erklärt, dass der Kaiser den Missionierungsauftrag, den ihm ein Engel überbrachte, von Gott selbst erhielt, und dass der Herrscher unter besonderem Schutz des Schöpfers steht.

Neu eingeführt wurden jene Verse, die einen Traum Karls beschreiben, in dem ein Engel den Monarchen vor der Ankunft des heidnischen Heeresführers Baligain warnt (465, 6). Tradiert

¹¹⁸ Die Erzählung von Karl und Elegast erhält auch die Kompilation Karlmeinet 4, Ausgabe: Adelbert von Keller (Hg.), Karl Meinet, Stuttgart 1958 (Nachdruck 1971). Auch hier trägt die Stimme Gottes dem Kaiser auf, zum Stehlen auszureiten (374, 3-375, 43).

¹¹⁹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Adelbert von Keller (Hg.), Karl Meinet, Stuttgart 1958 (Nachdruck 1971). Diese Kompilation basiert auf dem Text des *Rolandsliedes* des Pfaffen Konrad und wurde teilweise erweitert, teilweise aufgrund sekundärer Verluste neu ergänzt. Den Anfang des Textes bildet der sog. *Ospinel-Einschub*, der in keiner weiteren Quelle vertreten ist. Vgl. hierzu Beckers 1983: 1012-1018.

wird die Szene, in der Karl ein Kreuz findet, das ihm zuvor ein Engel gebracht hatte. Der Kaiser wird sich niemals von dem Geschenk trennen, das ihn beschützt (465, 42).

Wie zuvor bei Konrad, herrscht unter den Christen nach Rolands Tod Verzweiflung, und dem Heer scheint der Untergang zu drohen (491, 11-491, 53). Gott sendet ihnen aber einen Boten, der verkündet, dass ihre Gebete erhört werden. Bei Sonnenaufgang sind bei jeder Leiche eines Heiden Dornbüsche gewachsen, ein Zeichen der Gegenwärtigkeit Gottes.¹²⁰

5.1.6. *Arabel* Ulrichs von dem Türlin¹²¹

Der Roman beinhaltet eine einzige Passage, in der die Anwesenheit eines namenlosen Engels erwähnt wird.¹²² Es ist die Messe-Szene in Rom, während welcher dem Papst Leo sein Augenlicht zurückgegeben wird (*R 14, 20-23). Kurz zuvor wurde Leo, der Bruder Kaisers Karl des Großen, von den ketzerischen Römern zum Sitz der Kommune am Kapitol gebracht und geblendet (*R 13, 1-14). Karl fragt in einem kurzen Monolog, ob Gott seine Gnade Leo zeigen und ihn heilen wird. Die Genesung Leos während der Messe wird nicht allegorisch dargestellt, sondern mit drastischen Mitteln des Realismus vorgeführt: Der Engel bringt dem Papst die Augäpfel und setzt sie eigenhändig in die Augenhöhlen ein.

Die geringe Bedeutung der Engelswelt in dem Roman hängt möglicherweise mit der höfischen Ausrichtung des Werkes zusammen, das die höfische *minne* und die Versöhnung zwischen Heiden und Christen betont. Auch in der späteren Bearbeitung des Romans¹²³ spielen die Engel eine marginale Rolle. Die Heilung Leos erfolgt auch hier dank der Beteiligung eines Engels, der die Augäpfel dem Blinden einsetzt (V. 145).

¹²⁰ In einem brennenden Dornbusch, der jedoch nicht verbrennt, offenbart sich Gott Moses (Ex 3, 2).

¹²¹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Ulrich von dem Türlin, *Arabel*, Die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung kritisch hg. von Werner Schröder, Stuttgart 1999.

¹²² Vgl. auch Werner Schröder, Art. 'Ulrich von dem Türlin', in: VL, Bd. 10 (1999): 39-50. Der Verfasser des Romans (der wahrscheinlich zwischen 1261 und 1269 entstanden ist) erklärt im Prolog das Ziel seines Werkes: Das Epos beinhaltet die Vorgeschichte zum *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und geht auf die Geschichte der heidnischen Königin Arabel vor der Schlacht von Alischanz, die Wolfram nur in Grundzügen ausgeführt hatte, ein. Vgl. Kap. 5.1.7. Ulrich orientiert sich zwar stark an Wolframs Vorlage, verleiht jedoch seinem Text einen idealistisch-optimistischen Charakter, der von dem Thema der höfischen *minne* und Freude geprägt wird. Die Problematik der Kreuzzugskriege spielt bei Ulrich eine sekundäre Rolle. Im Vordergrund steht die erotisch aufgeladene Beziehung zwischen Willehalm und Arabel/Gyburg. Diese Akzentsetzung auf Versöhnung zwischen Christen und Sarazenen ist jedoch ohne den Beitrag Wolframs nicht zu denken. Vgl. auch Höcke 1996: 151-174.

¹²³ Zitiert wird nach der Ausgabe: Werner Schröder (Hg.), Eine alemannische Bearbeitung der *Arabel* Ulrichs von dem Türlin, Berlin 1981. Das Werk wird in der Regel vor 1300 datiert.

5.1.7. Der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach¹²⁴

Den Mittelpunkt des ersten Buches des *Willehalm* bildet die ausführliche Schilderung des Todes von Vivianz, des Neffen des Markgrafen von Provence.¹²⁵ Der tödlich verwundete Ritter wird durch den Erzengel Cherubin¹²⁶ zum Fluss Larkant geführt, wo er sich unter einer Linde¹²⁷ ausruhen kann und auf ein Wiedersehen mit seinem Onkel hofft (49, 1-30). Der Engel tritt an dieser Stelle als Vermittler zwischen dem Schöpfer und dem Mensch auf, denn Vivianz bittet direkt Gott, seinen Oheim sehen zu dürfen, während der Cherubin ihm diese Zusammenkunft verspricht (49, 23-26). Der als strahlend beschriebene Engel („*Cherubin der engel lieht*“, 49, 23) bietet dem Verwundeten auch psychologische Unterstützung, stärkt und befreit ihn vom Zweifel, Willehalm nie wieder sehen zu können. Nach der Engelperscheinung schläft der erschöpfte Ritter ein (49, 29).

Die Schilderung des Todes Vivianz' wird im zweiten Buch des *Willehalm* fortgesetzt, jedoch ohne Beteiligung der Engel. Nachdem Willehalm seinen Neffen gefunden hat, legt dieser vor ihm eine Sterbebeichte ab und erinnert sich an das Versprechen des Engels: „*wan Cherubin der engel sprach, ich solde dich ob mir noch gesehen*.“ (65, 20-21). Die Ablegung der Beichte

¹²⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, Völlig neu bearbeitete Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke, Berlin [u. a.] 1989.

¹²⁵ Vgl. hierzu Joachim Bumke, Art. 'Wolfram von Eschenbach', in: VL², Bd. 10 (1999): 1376-1418, hier 1397-1407. Der als Fragment erhaltene *Willehalm* wurde vermutlich zwischen 1210 und 1220 verfasst (vgl. Bumke 1999: 1378). Die Handlung des Werkes bestimmt der bewaffnete Konflikt zwischen dem heidnischen König Terramer und dem christlichen Markgrafen Willehalm von Provence. Arabel, die Tochter von Terramer und Ehefrau des Königs Tybald von Arabia, flieht mit Willehalm nach Europa, bekehrt sich zum Christentum und nimmt nach ihrer Taufe den Namen Gyburg an. Die Schlacht von Alischanz zwischen den Heeren von Terramer und Willehalm im ersten Buch eröffnet den Roman. Die Truppen des Terramer, der den Abfall seiner Tochter rächen will, vernichten das gesamte christliche Heer (vgl. Bumke 1999: 1398-1400 sowie Bumke 2004: 276-406). Bereits das Eingangsgebet des ersten Buches signalisiert, dass das Werk nicht die ritterliche *aventure*, sondern die Religion bestimmt. Im Gebet wird die Dreifaltigkeit angerufen und die Frage nach der Wesenhaftigkeit Gottes gestellt, sodass Parallelen zum Text *De consideratione ad Eugenium papam* des Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153) deutlich werden (vgl. Bumke 2004: 276-277). Der Konflikt zwischen den Christen und den Heiden hebt zudem ein völlig neues Bild der Nicht-Christen hervor. Diese zeichnen höfische Tugenden und Tapferkeit aus. Beide Glaubensgruppen werden als Geschöpfe Gottes gesehen. So argumentiert Gyburg in ihrer theologisch fundierten Rede, dass es nicht die Absicht Gottes sein kann, alle Heiden zu verdammen (306, 4 - 310, 29). Der Kreuzzugsgedanke, obwohl zahlreiche Christen als Märtyrer dargestellt werden, scheint in Frage gestellt zu werden (vgl. Bumke 1999: 1402-1403).

¹²⁶ Die dionysische Engelshierarchie war Wolfram bekannt. Willehalm erwähnt sie kurz im fünften Buch (230, 27-28). Die Stelle erklärt jedoch die Vermischung des höchsten Chores der Cherubim mit den niedrigen Erzengeln nicht. In diesem Zusammenhang bescheinigte Kartschoke Wolfram mangelnde Theologiekennntnisse (vgl. Greenfiel/Miklautsch 1998: 76). Marchand vermutet hingegen, dass Wolfram hier die biblische Tradition aufgreift, in der die das Paradies bewachenden Cherubim als Engel begriffen werden (vgl. ebd.).

¹²⁷ Die Linde fungiert in der höfischen Literatur des Mittelalters als Baum der Maria, der Mittlerin zwischen Gott und Mensch (vgl. Biedermann 1989: 269). Die Linde verströmt einen süßlichen Duft, welcher auch vom Leichnam des Vivianz ausgehen wird.

durch Vivianz, zu der es durch die Vermittlung des Cherubin kommt, ist von entscheidender Bedeutung für den jungen Ritter. Er bekennt sich zu seinen Sünden und beweist damit, dass er unschuldig und ein guter Schächer ist, da er für Gott und gegen die Sarazenen gekämpft hat (66, 29). Vivianz empfängt schließlich aus den Händen Willehalms eine konsekrierte Hostie, und auf diese Weise auf den Tod vorbereitet, stirbt er. Sein Tod wird von einem Wunder begleitet, seine Leiche verströmt nämlich einen süßen Duft (69, 14-15).¹²⁸

5.1.8. Der *Rennewart* Ulrichs von TÜRHEIM¹²⁹

Zu einer ersten Begegnung zwischen Rennewart und einem Engel kommt es nach dem Tod Alizes, seiner Ehefrau.¹³⁰ Rennewart gibt seinem neugeborenen Sohn, der bereits bei der Geburt einen ungewöhnlich großen Körper besitzt, den Namen Malefer. Die Namensgebung erfolgt durch den Eingriff Gottes, der Rennewart den Engel Cherubin mit dieser Botschaft entsendet (V.9085-9090). Auch der toten Alizes erweist Gott Ehre, indem Engel über dem Leichnam singen und der Körper aufgrund eines Geruchswunders süßlichen Duft verströmt (V. 9170-9185). Die Nachricht vom Tod Rennewarts, die Malefer Willehalm und Kyburg überbringt, wird ebenfalls von einer Engelserscheinung begleitet: Ein himmlischer Bote tröstet die Schwester und den Schwager des Riesen und erzählt ihnen, dass seine Seele bereits in den Himmel aufgenommen wurde (V. 25851-25860).

Malefer erhält zum ersten Mal eine Botschaft von Gott vor seiner Orientreise, die ihm auch das Ziel dieser Fahrt offenbart. Cherubin verrät dem Riesen im Traum, dass der marokkanische König Fauferat nicht getauft werden muss und sein Sohn Gamelerot ein freundschaftliches Verhältnis zu den Christen beabsichtigt. Demnach wird nicht Bearosine, die Tochter Fauferats, seine zukünftige Ehefrau werden, sondern, wie ihm der Engel erzählt, die Königin von Ephesus Pentesilie (V. 28453-28469).

¹²⁸ Gott greift nicht nur in das Leben und den Tod von Vivianz ein, der als Märtyrer stirbt. In der zweiten Schlacht werden die Sarkophage jener Ritter, die in Alischanz gefallen sind, von Gott selbst auf dem Schlachtfeld aufgestellt, wodurch der Reiterangriff der Heiden erschwert wird (357, 16-17).

¹²⁹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Ulrich von TÜRHEIM, *Rennewart*, hg. von Alfred Hübner, Berlin 1938.

¹³⁰ Vgl. hierzu Peter Strohschneider, Art. 'Ulrich von TÜRHEIM', in: VL², Bd. 10 (1999): 28-39, hier bes. 34-37. Da der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach unvollendet blieb, verfasste Ulrich von TÜRHEIM vermutlich nach 1243 eine Fortsetzung des Werkes. Ulrich bezieht seine Stoffe aus dem Wilhelmzyklus der *chansons de geste*, die er zu episodenreichen Nebenhandlungen bearbeitet. In seiner Grundstruktur orientiert sich der Roman stark an Wolframs *Willehalm*: Das Schema besteht aus sarazenischen Angriffen, denen erfolgreiche Vertreibung durch Christen folgt. Komplexer wird die Erzählung über Malefer, Rennewarts Sohn. Das ursprüngliche Repetitionsschema wird durch die Orientfahrt unterbrochen. Vgl. Strohschneider 1999: 36.

Nach der Taufe und Heirat Bearosines mit Passiguweiz bricht er gemeinsam mit Gamelerot nach *Asya* auf. Durch diese Prophezeiung wird die Verbindung zwischen Malefer und Penteselie als gottgewollt akzentuiert.¹³¹ Auch Penteselie erfährt von Cherubin, dass der Sohn Rennewarts zu ihrem Ehemann von Gott vorbestimmt wurde (V. 31736- 31750), und sie wiederholt diesen göttlichen Willen vor ihrem gesamten Hof nach der Ankunft Malefers in Ephesus (V. 32371).

Auf der Asienreise besiegt das Heer Malefers zunächst den König von Kappadocia und darauf Befamereit von Jerichente. Der letzte Gegner erweist sich als so stark, dass Gamelerot Gott um Hilfe bittet, der ihm einen Engel entsendet und neue Hoffnung verkündet (V. 31340). Dieser rät Malefer von der Weiterreise ab, ein Engel verkündet jedoch in der Nacht Rennewarts Sohn, dass die Reise bereits zu Ende geht (V. 31585-31590).

Nachdem Malefer Penteselie im Münster von Ephesus geehelicht hat, entbindet sie kurz darauf einen Sohn, dessen Stärke jene des Vaters bei weitem übersteigt. Wie bereits bei der Geburt Malefers erscheint dem Vater im Traum der Engel Cherubin mit der Botschaft, den Neugeborenen auf den Namen Johannes zu taufen (V. 32685-32699).

Die in Rennewart erscheinenden Engel werden kaum genauer spezifiziert. Neben Cherubin treten in der Handlung ausnahmslos namenlose Boten auf. Jedoch umso wichtiger sind ihre Botschaften: Sie verkünden nicht nur die Namen der Neugeborenen, stärken moralisch in schwierigen Lebenslagen (Gamelerot in Jerichente), sondern verkünden existentiell relevante Botschaften, die das Leben der Protagonisten verändern werden. So scheint Penteselie als einzige Frau Malefer in seinem gesellschaftlichen Rang und seinen Eigenschaften (da vor allem ihre physische Stärke) gleich zu sein. Wie stark ihre gegenseitige Zuneigung ist, zeigt die Tatsache, dass Malefer bereits auf der Asienreise minnekrank ist und Penteselie ihn bereits vor seiner Ankunft in Ephesus als ihren Mann betrachtet.

5.1.9. Zusammenfassung

In den oben vorgestellten Beispielen der Karlsdichtung fungiert der Engel primär als göttlicher Bote. Bei Stricker besitzt die himmlische Hilfe einen konkreten Charakter: Der Engel übermittelt dem Kaiser ein Schwert und ein Horn, der Bund zwischen Gott und Karl wird durch die

¹³¹ Vgl. Strohschneider 1991: 246.

Übergabe des Handschuhs manifestiert. Auch politisch-strategische Hinweise (Auftrag zur Reise nach Rom, um das Pontifikat Leos zu unterstützen) sollen die Ziele des Kaisers, der in göttlichem Auftrag agiert, unterstützen. Als Überbringer der Seelen der Märtyrer in den Himmel verweisen sie auf die Sinnhaftigkeit des Todes im Dienste des christlichen Glaubens. Die Legitimation der kaiserlichen Herrschaft erfolgt nicht zuletzt dadurch, dass der Monarch das geltende Recht direkt von Gott empfängt, indem es von einem Engel diktiert wird.

Sowohl Stricker als auch der Pfaffe Konrad sind damit bemüht, Karl religiös zu erhöhen und zur Christus-Figur zu stilisieren. Die nächtliche Szene zu Beginn der Werke beider Autoren, als Karl den Missionierungsauftrag erhält, demonstriert die Affirmation des Kaisers deutlich. Engel warnen Karl vor Gefahren und unterstützen ihn, etwa nach dem Tod Rolands, in Momenten des Zweifels und der Schwäche.

Werke wie *Karls Eroberungszüge* oder *Karl und Ellegast* bilden eine zweite Gruppe von Texten, die stärker die Schwächen des Herrschers fokussieren. Die anonymen Verfasser zeigen ihn als Leichenschänder und zweifelnden, zaghaften Christen, der in erster Linie auf seinem kaiserlichen Status besteht und den göttlichen Befehlen nicht nachgeht. Da aber in beiden Texten Karl zu der Erkenntnis gelangt, Fehler begangen zu haben, verzeiht ihm Gott seine Verfehlungen. Die Absicht dieser Werke ist keine affirmative mehr, sondern sie besteht darin, den Rezipienten ein moralisches Exempel vorzuführen: Die Gnade Gottes und die persönliche Erkenntnis eigener Fehlbarkeit sind dabei unabdingbar, um zu Gott zurück zu gelangen. Den Engeln fällt in diesen Beispielen der moralischen Didaxe lediglich die Rolle von Statisten zu, die Botschaften und Befehle übermitteln.

In den Epen der *Geste de Guillaume* sind die Aufgaben der Engel vielfältig, sie übersteigern jedoch ihr klassisches Aufgabenspektrum nicht. In *Arabel* wird der Engel lediglich in einer Szene bemüht, um Papst Leo seine Augäpfel wieder zu bringen, während in *Rennewart* die Protagonisten in neue Lebenslagen mit Hilfe der Engel eingeführt werden. Bei Geburten übermitteln sie den Eltern die Namen für ihre Kinder, bei Todesfällen trösten sie die Verbliebenen, vor allem jedoch stiften sie die Ehe zwischen Malefer und der Königin Penteselie. Diese Verbindung wird stets als gottgewollt inszeniert und durch eine Reihe von Botschaften, die die himmlischen Boten überbringen, zustande gebracht. Die starke Liebesbeziehung der beiden

zueinander (nach Malefers Tod stirbt Pentesilie aus Kummer) zeigt den Versuch des Autors, das für *Chansons de geste* charakteristische hohe Maß an Brutalität zu reduzieren.¹³²

Als Reminiszenz des Todes Rolands wird in *Willehalm* die Sterbeszene Vivianz' inszeniert. Hier begleitet ein Cherubin den verwundeten Ritter zu seinem Sterbeplatz unter einer Linde. Sowohl Wolfram von Eschenbach als auch Ulrich von Türheim führen in die Handlung den Erzengel Cherubin ein, der eher den Wächtern des Paradieses als dem ersten Chor zuzurechnen ist.¹³³

5.2. Heldendichtung¹³⁴

5.2.1. *Kudrun*¹³⁵

Die Eingangsszene der 24. Âventiure (Str. 1165-1209) zeigt Kudrun an der Küste der Nordsee in der Ormanie (Normandie). Das Mädchen wäscht mit ihrer Gefährtin Hildeburg Wäsche am Strand, als ein wilder Vogel mit menschlicher Stimme zu ihr spricht (Str. 1166, 2 – 1177, 4). Sie sah ihn kurz zuvor im eiskalten Meerwasser schwimmen und zeigte Mitleid mit ihm. Der Bote Gottes („*ich [bin ein] bote von gote*“, Str. 1167, 3), wie sich das Tier vorstellt, hat weder eine Botschaft noch einen göttlichen Befehl an Kudrun auszurichten. Da das Mädchen von dieser wunderbaren Begegnung mehr als erstaunt ist und schweigt, wiederholt der Engel seinen Auftrag: Er möchte ihr Trost spenden und fordert sie auf, ihm Fragen über ihre Verwandten zu stellen (Str. 1169). Kudrun fällt auf die Knie, von dieser Ehre, die ihr Gott zuteilwerden lässt, überwältigt, und erkundigt sich zunächst nach der Gesundheit ihrer Mutter (Str. 1171). Sie erfährt nicht nur, dass Hilde wohlauf ist, sondern auch, dass die Königin ein großes Heer aussandte, um die

¹³² Heinzle 2011: 578.

¹³³ Vgl. Kap. 5.1.7.

¹³⁴ Vgl. Kap. 3.4.2.

¹³⁵ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Kudrun*. [Mhd.-Nhd.]. Hg., übers. und komm. von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010. Vgl. hierzu Karl Stackmann, Art. 'Kudrun', in: VL, Bd. 5 (1985): 410-426. Aufgrund der späten Überlieferung der *Kudrun* im *Ambraser Heldenbuch* aus dem frühen 16. Jahrhundert erschwert wesentlich die Datierung des Werkes. Der früheste Entstehungszeitpunkt wird nach 1210, möglicherweise erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts angenommen (vgl. Stackmann 1983: 411). Die Figur der Kudrun steht im Mittelpunkt des dritten und letzten Teils (nach dem einleitenden Hagenlied und der Hildensage) des mittelhochdeutschen Heldenepos. Die Heldin ist Tochter des Königs Hetel von Hegelingen und seiner Ehefrau Hilde (der Tochter Hagens) und wird von Hartmut von Ormanie entführt. Sie verrichtet 13 Jahre lang Magddienste für Hartmuts Mutter Gerlind, da sie sich weigert, ihn zu heiraten. Kudrun wird schließlich von ihrem Verlobten Herwig befreit. Das Motiv der Brautentführung, das im gesamten Epos zwei Mal thematisiert wird (auch Hilde wird von Hetel entführt), verweist auf Parallelen zur Spielmannsepik.

Entführten zu retten. Der hohe Engel verrät ihr zudem, dass auch ihr Bruder Ortwin und ihr Verlobter Herwig, begleitet von den Kühnen Irolt und Morung, bereits auf dem Weg sind, um die beiden Frauen zu befreien (Str. 1174-1176).

Als der Engel wieder aufbrechen möchte, beschwört ihn Kudrun mit dem Verweis auf Christus, zu bleiben und ihr von weiteren Familienmitgliedern zu berichten. Der Engel informiert sie, dass auch ihre Vetter Horant von Dänemark (Str. 1181) sowie Wate aus Sturmland (Str. 1183) ihr zu Hilfe eilen. Als der Engel sich erneut verabschiedet, fragt Kudrun, wann sie ihre Retter wiedersehen wird. Da der Befreiungstag bereits am kommenden Morgen stattfindet, entlassen Kudrun und Hildeburg den Boten (Str. 1185-1186).

Die Tatsache, dass der Engel in dieser Szene als Vogel erscheint, ist nicht ungewöhnlich. Lohengrins Schwan ist zugleich ein Engel, in *Oswald* bezeichnet eine der Sirenen den entführten Raben ebenfalls als Engel.¹³⁶ In der zurückhaltenden Darstellung des Boten vermutet Uta Störmer-Caysa eine Christianisierung der Botschaft.¹³⁷ In der Szene fehlen die üblichen Merkmale einer Engelserscheinung, wie etwa eine leuchtende Gestalt des Boten oder seine demütige Haltung. Der Engel scheint sehr beschäftigt zu sein (Str. 1177) und möchte Kudrun relativ schnell wieder verlassen. Auch die Reaktion des Mädchens ist überraschend, das, mit aufgeladener Bestimmtheit und nachdem der Name Christi ausgesprochen wurde, den Botschafter zum Verbleib zwingt. Allein die Tatsache, dass der Engel drei Mal Fragen Kudruns beantwortet, entspricht der Konvention der Engelserscheinungs-Szene.

5.2.2. *Wolfdietrich D*¹³⁸

Wolfdietrich D ist mit seinen 2500 Strophen die längste Version des Stoffes.¹³⁹ Themen wie *minne* und *triuwe* wird mehr Platz eingeräumt als etwa in der Fassung B. So begegnet

¹³⁶ Vgl. Panzer 1978:381. Panzer bemerkt, dass der Rabe in *Oswald* möglicherweise auf den Raben Moses' zurückgeht, der als Bote ausgesendet wird, vgl. ebd.

¹³⁷ Vgl. Störmer-Caysa 2010: 615-616. Vgl. hierzu Hoffmann 1967: 208.

¹³⁸ Zitiert wird nach der Ausgabe: Deutsches Heldenbuch IV, hg. von Oskar Jänicke, Berlin 1873 (Nachdruck Berlin 1968). Vgl. hierzu Dinkelacker 1999: 1309-1322.

¹³⁹ Die umfangreiche Fassung (um ca. 1250 entstanden) wurde vor allem in der älteren Forschungsliteratur als eine Kompilation aus den Versionen B und C verstanden. Gleichzeitig hielt Adolf Holtzmann die Fassung D für die ursprüngliche und vermutete, dass B und A Nachfolgewerke von D sind. Hermann Schneider stellte die Hypothese auf, dass eine unbekannte Version, die er *T nannte, neben B und C als Quelle für D diene. Walter Kofler brachte in die Diskussion die Ansicht, dass D auf C und der vollständigen Version B basiert, wofür die Übernahme zentraler Motive aus B spricht. Lydia Miklausch konstatierte zuletzt, dass schließlich kaum festzustellen ist, welche Passagen von *Wolfdietrich D* den Versionen B oder C entnommen wurden. Die Forscherin ist ebenfalls der Meinung, dass der

Wolfdietrich im Reich des Heiden Belîân dessen Tochter, der Prinzessin Marpaly. Zuvor bemerkt der Ritter, dass die Zinnen der beeindruckenden Burg mit Köpfen von Christen geschmückt wurden. Dabei handelt sich um Männer, die mit Marpaly eine Nacht verbringen mussten (Verkehrung des Brautwerbungsmotivs), jedoch mit einem Zaubertrank betäubt wurden. Am nächsten Morgen werden sie von Belîân erschlagen.

Nach einem freundlichen Empfang und Fest soll auch Wolfdietrich eine Nacht mit der Prinzessin verbringen. Sie verschüttet jedoch diesmal den Schlaftrunk und demonstriert ihre Liebesabsichten Wolfdietrich gegenüber so eindeutig, dass zu einem heftigen Kampf kommt. Als der Ritter dem Wunsch der Prinzessin nachzugehen scheint, entsendet Maria einen Engel, um den Ritter von Marpaly zu befreien (Str. 6, 94). Die erboste Frau benutzt einen Zauber, um das Zimmer zu verbrennen, während Wolfdietrich sich dadurch rettet, dass er ein Kreuzzeichen macht. Am nächsten Morgen besiegt er den König und Marpaly offenbart endgültig ihre dämonische Natur, indem sie sich in eine Krähe verwandelt.

Als Wolfdietrich die Drachen getötet hat, erscheint ihm ein Engel, der mit der Stimme des toten Ortnîts spricht. Der Bote überreicht ihm eine kostbare Rüstung und eine Rolle und gibt ihm die Anweisung, die Witwe Ortnîts zu heiraten (Str. 8, 149). Nach dieser Erscheinung legt sich Wolfdietrich unter eine Buche und schläft ein. Zur selben Zeit marschierte Herzog Gêrwart mit einer Truppe nach Garten, um die Drachen zu besiegen. Die Kaiserin möchte ihn wegen Wolfdietrich zurückhalten, aber der eifersüchtige Gêrwart bricht in den Wald auf. Als er am Kopf des Drachen ankommt, freut er sich sehr und entsendet Boten zur Kaiserin. Der Herzog findet den Körper des alten Drachen in der Höhle, schlägt ihn mit seinem Schwert und zwingt seine Männer, ihm zu schwören, sie hätten gesehen, dass er den Drachen getötet hat. Nur Hartman und Herman weigern sich, den Eid abzulegen und werden verbannt.

komparatorische Charakter des Werkes, eine lose Aneinanderreihung von Aventüren, seine Besonderheit bildet. Vgl. Miklausch 2005: 58.

Die Brautwerbung des listigen Hugdietrichs ist gegenüber den Versionen A und B erweitert. Auch das Thema der *minne* wird in D stärker variiert als in B, das betrifft genauso die Verbindung zwischen Wolfdietrich und Ortnît. Das ursprünglich zentrale Motiv, die Befreiung der Vasallen, tritt hier zurück. Gegenüber der Version B werden die religiösen Aspekte betont und Parallelen zwischen Wolfdietrich und dem Hl. Georg akzentuiert (Ritterheiliger und Drachenkämpfer). So heißt der Taufpate des Helden Georg, ein Georgshemd wird Wolfdietrich unverwundbar machen, und schließlich tritt er dem Georgsorden bei. Trotz der Betonung der religiösen Motive wird die Zahl der Schlachten in der Handlung erhöht und differenziert. So wird die Pilgerreise Wolfdietrichs ins Heilige Land (in B eine kurze Episode) zu einer großen Erzählung mit zahlreichen Aventüren. Vgl. ebd., 59.

5.2.3. Zusammenfassung

Auffallend an beiden Beispielen ist das Ausstatten der Engel mit menschlichen Stimmen, in *Wolfdietrich* D sogar mit der Stimme einer nah stehenden, aber verstorbenen Person (Ortnât). Hier ist jedoch diese Eigenschaft des Engels auch das einzige Charakteristikum des himmlischen Wesens, das Wolfdietrich die Heirat mit der Königin, der Witwe Ortnâts, nahe legt. Die Vermenschlichung des Engels in *Kudrun* geht noch weiter. Der wilde Vogel spricht nicht nur mit menschlicher Stimme, er scheint auch ziemlich beschäftigt zu sein und erst nach einer bestimmten Aufforderung Kudruns ist er bereit, weitere Fragen des Mädchens zu beantworten.

Neu an dieser Szene im Vergleich zu den bis dahin besprochenen Texten ist die Art des Dialogs zwischen Kudrun und dem Engel. Dieser überbringt weder eine Botschaft noch einen Befehl, sondern fordert das Mädchen auf, ihm Fragen zu stellen. Während der Engel ihr über die Schicksale ihrer Verwandten berichtet, erfährt Kudrun auf indirekte Weise, dass sie und ihre Gefährtin bald befreit werden.

Diese neue Art der Interaktion zwischen Mensch und Engel, die hier ohne die übliche Inszenierung der Engelserscheinung (strahlende oder singende Boten, Licht) auskommt, wird jedoch nicht weiter ausgeführt, sodass die Engel-Gestalten kaum fassbar sind.

5.3. Matière de Bretagne

Die Legenden um die Entstehung Britanniens werden in einem Sagenkreis namens Matière de Bretagne zusammengefasst. Zum Teil wurde diese legendäre Geschichte Britanniens verfasst, damit eine Basis für einen patriotischen Mythos der britischen Inseln existierte: Um eine ansprechende Geschichte der Ahnen der walisischen Fürsten zu kreieren, scheint etwa die *Historia Britonum* entstanden zu sein, die sich mit Brutus von Britannien beschäftigt. Diese Geschichte gibt es in mehreren Versionen, wer der eigentliche Verfasser ist, bleibt unbekannt, zugeschrieben wird sie Nennius oder Gildas.

Ähnlich wie Vergil in der *Aeneis* die Fäden des Mythos der Gründung Roms mit denen des Trojanischen Kriegs verknüpfte, verband der Autor der *Historia Britonum* die Geschichte des Brutus mit den Wirren nach dem Trojanischen Krieg. Damit war eine stoffliche Basis für die

Werke von Michael Drayton, Geoffrey von Monmouth und John Milton geschaffen. Aus Tacitus' Terminus „Trinovanten“, aus seinem Bericht, als er in der Umgebung Londons weilte, wurde so bei Geoffrey von Monmouth „Troi-novant“ – wie „Neues Troja“. Dieser Autor auch nahm in seine *Historia Regum Britanniae* Herrscher und Geschehnisse auf, die ursprünglich wohl aus dem keltischen Sagenkreis stammen. So dürfte Leir of Britain, aus dem Shakespeare seinen König Lear formte, der irische Gott des Meeres Lir gewesen sein. Keltische Götter auch scheinen als Vorlagen des Artus-Mythos gedient zu haben, so dürfte die Halbschwester Artus', Morgan le Fay, die Göttin Morrigan gewesen sein.

Die „Comparative Religion“ aus den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts stellte viele solcher Vergleiche an, die in den vergangenen Jahren wieder verstärkt untersucht worden sind. Keltische Stoffe wurden hier ebenfalls behandelt, so die Legenden um die Tafelrunde des König Artus und die Erzählungen von Tristan und Isolde. Chrétien de Troyes war hier der Autor des Artus, während Tristan und Isolde von Thomas von Britannien festgehalten wurde – zwei Werke, die in fast alle Sprachen Europas übertragen wurden. Auch nach anderen Quellen, byzantinischen wie orientalischen, konnten solche höfischen Romane entstanden sein.

5.3.1. Der *Titirel* Wolframs von Eschenbach¹⁴⁰

Im Prolog des ersten Fragments schildert *Titirel*¹⁴¹, der schwer kranke Gralskönig, den Empfang des Grals, seit seine Familie über ihn wacht. Den kostbaren Stein¹⁴², der in beiden Fragmenten nicht weiter beschrieben wird, überbrachte ihm ein Engel (Str. 6). Dieser hinterließ dem König

¹⁴⁰ Zitiert wird nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, *Titirel*, Hg., übersetzt und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie, Berlin/New York 2003.

¹⁴¹ Vgl. hierzu Bumke 1999: 1376-1418, hier 1407-1412. Der in zwei Fragmenten erhaltene *Titirel* kann nach 1217 angesetzt werden. Der Text bildet eine Art „Vorgeschichte“ zum Motiv der Sigune des *Parzival*, die nach dem Tod ihres Geliebten Schionatulander in vier Episoden um den Ritter trauert und als Cousine Parzivals sich diesem als eine unverzichtbare Hilfe und Informationsquelle auf seinem Selbstfindungsweg erweist. Der *Titirel* erzählt die Kinderliebe zwischen Sigune und Schionatulander sowie die Vorgeschichte seines Todes.

¹⁴² Bei Chrétien de Troyes, der den Gral in den Artusroman einführte, ist er noch eine Schale. Wolfram beschreibt den Gral in *Parzival* als einen Edelstein, ohne dabei seine Größe oder Form zu erwähnen (470, 23). Der Stein befindet sich in der Kapelle des Schlosses von Munsalvaesche, wo er zu besonderen Anlässen während einer Prozession von der Königin Repanse de Schoye, der Schwester Anfortas, getragen wird. Der Gral spendet nicht nur eine unermessliche Fülle an Speisen und Getränken (238, 15-17), sondern besitzt vor allem eine heilende Kraft, die den kranken Anfortas weiterleben lässt. Diese Kraft verdankt der Gral einer Oblate, die jeden Karfreitag von einer weißen Taube vom Himmel gebracht wird (469, 29 – 470, 8). Vgl. Bumke 2004: 135-142.

ebenfalls die Gralsordnung, die auf dem Stein niedergeschrieben wurde. Der Schutz des Grals ist mit dem Gebot der Reinheit und Treue verbunden, so dürfen etwa die ihn hütenden Gralsritter und Jungfrauen nur außerhalb des Schlosses heiraten.

Parzival erfährt von seinem Onkel Trevrizent, dass der Gral, die göttliche Gabe an die Menschen, von den sog. neutralen Engeln, die ursprünglich den Gral beschützten, auf die Erde gebracht wurde. Diese ergriffen beim Streit zwischen Gott und Luzifer keine Partei (*Parzival*, 470, 15-29), ob Gott ihnen allerdings verziehen oder sie noch tiefer gestoßen hat, weiß Trevrizent nicht zu berichten. Keine weitere Auskunft gibt auch die Schrift des Flegetânîs¹⁴³, die als erste von einer Engelschar informiert, die den Gral auf die Erde brachte und zurück in den Himmel hinaufstieg (*Parzival*, 454, 24-30). Auch Flegetânîs stellt sich die Frage, ob sie ihrer Unschuld wegen den Rückweg antreten durften.

Die Bibel kennt die neutralen Engel nicht. In der Apokalypse des Johannes weist Christus den Engel der Gemeinde von Laodizea¹⁴⁴ auf seine Unentschlossenheit hin und stößt ihn zurück (Apk 3, 14-22).¹⁴⁵ Die Existenz der neutralen Engel in Apokryphen und patristischen Schriften trifft auf Kritik seitens des Augustinus¹⁴⁶, und sie wird in der späteren Dogmatik nicht mehr erwähnt.¹⁴⁷ Dante greift auf sie zurück und situiert die neutralen Engel in der Vorhalle der Hölle.¹⁴⁸

Trotz der ablehnenden Stellung der Kirche beziehen sich christliche Theologen in ihren Schriften auf die Existenz der neutralen Engel, wie etwa der Vertreter der Schule von Chartres Alanus ab Insulis¹⁴⁹ oder Walter Map, der die himmlischen Wesen für antike Halbgötter gehalten

¹⁴³ Flegetânîs ist ein jüdischer Sternenkundler, der mütterlicherseits von Salomon abstammte und dessen Vater ein Heide war. Wolfram inszeniert in *Parzival* regelrecht das Wissen über den Gral: Die geheime Schrift des Flegetânîs, die in magischer Zaubersprache verfasst wurde, findet in einer Bibliothek von Toledo Kyot, der die Sprache allerdings zunächst erlernen muss. Und Wolfram, der diese Geschichte an die Rezipienten weitergibt, bezeichnet sich selbst als Analphabet, sodass beachtliche Vorbehalte den Quellen und den „Informanten“ gegenüber entstehen müssen. Trevrizent wird selbst seine Aussagen relativieren. Vgl. Ridder 1998: 184-186.

¹⁴⁴ Es handelt sich um einen Schutzengel und Wächter der Gemeinde, der vor Gott für ihre Handlungen mitverantwortlich ist.

¹⁴⁵ Christus schreibt an den Engel: „*Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch heiß. Wärest du doch kalt oder heiß! Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien*“ (Apk 3, 15-16), zitiert wird nach der Ausgabe: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Vollständige Ausgabe nach den Grundtexten übers. und hg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel und Josef Kürzinger, Herrsching 1977: 335.

¹⁴⁶ Vgl. Augustinus (11. Buch) 2007: 54-56.

¹⁴⁷ Vgl. Gross 1995: 230.

¹⁴⁸ *Inferno* III, 37-42, zitiert wird nach der Ausgabe: Dante, La Vita Nuova/Das neue Leben, La Divina Commedia/Die göttliche Komödie, [Ital.-Dt.], hg. von Erwin Laaths, übers. von Karl Federn, Richard Zoozmann, Augsburg 1994: 71-72. Vgl. hierzu Freccero 1960: 3-14.

¹⁴⁹ Vgl. Ernst 2006: 99-100.

hat.¹⁵⁰ Auch der in Irland verfasste Text *Navigatio Sancti Brendani* erwähnt neutrale Engel in der Gestalt von Vögeln.¹⁵¹ Für Wolfram scheint dieses Thema von großer Relevanz zu sein, da er möglicherweise, in Anlehnung an Augustinus, die Meinung vertritt, dass die Menschen anstelle des zehnten (gefallenen) Chores entstanden sind.¹⁵²

Wie bereits Wolfram von Eschenbach, so nutzt auch Albrecht,¹⁵³ der Verfasser des *Jüngeren Titurel*¹⁵⁴, einen Engel als Überbringer des Grals (Str. 196). Die besondere Stellung des Titurel innerhalb des Gralsgeschlechts und seine Berufung zum Gralskönig durch Gott werden bereits bei seiner Geburt akzentuiert (Str. 151-154). Im himmlischen Auftrag trägt ein leuchtender Engel seinen Eltern Elizabel und Titurel die Erziehung seines Sohnes auf, die Keuschheit und Reinheit sowie Ritterlichkeit bestimmen sollen.

Während in *Lancelot 3* sich die Engel frei in der Umgebung des Grals und sogar der Heiligen Trinität aufhalten dürfen, bleibt den meisten Menschen, wie das Beispiel Lancelots beweist, der Zugang zu ihnen verwehrt. Albrecht zeigt hingegen eine veränderte Konstellation zwischen den Engeln und den Sterblichen. Im Prolog stellt er sie beide als Schöpfungen, die durch die göttliche Tugend entstanden sind, nebeneinander (Str. 9-12). Den gefallenen Lucifer (Str. 10) ordnet der Erzähler den Engeln und Menschen unter. Zudem dient eine (singende) „engel schar“ im Laufe des gesamten Textes nicht nur als Sinnbild der himmlischen Sphären, sondern auch als Träger der Tugenden Keuschheit, Reinheit und Freude, sodass die Engel stets ein ethischer Referenzpunkt für die Sterblichen bleiben.

5.3.2. Der *Rappoltsteiner Parzival* von Claus Wisse und Philipp Colin¹⁵⁵

Parzival reitet mit seiner Schwester im Wald, als sie auf eine Klause stoßen.¹⁵⁶ Das Haus ist verschlossen und der Ritter lässt die Pferde in dem grünen Hof grasen. Er ahnt noch nicht, dass

¹⁵⁰ Vgl. Montague 1914: 161.

¹⁵¹ Vgl. Ernst 2006: 90.

¹⁵² Augustinus (22. Buch) 2007: 746-748.

¹⁵³ Vgl. Huschenbett 1978: 158-173, hier bes. 161-170.

¹⁵⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Der Jüngere Titurel*, nach Heidelberger Handschrift Nr. 383, hg. von K.A. Hahn. Quedlinburg/Leipzig 1842. Dem ehrgeizigen Projekt (1272/1294) von 6300 vier- und siebenzeiligen Strophen liegt das *Titurel*-Fragment Wolframs von Eschenbach zugrunde. Die Motive des Grals, des Gralsgeschlechts sowie des Liebespaars Sigune-Schionatulander und Parzivals werden ineinander verwoben. Zu Interpretationsansätzen vgl. Huschenbett 1978: 168-170.

¹⁵⁵ Zitiert wird nach der Ausgabe: Claus Wisse, Philipp Colin, *Parzival*, hg. von Karl Schorbach, Strassburg 1988 (Nachdruck Berlin/New York 1974).

der Einsiedler, der gerade eine Kapelle verlässt, sein Onkel Trevrizent ist. Als am nächsten Morgen die Messe gelesen wird, assistiert dem Klausner ein Engel, der vom Himmel kam (402, 28-29).

Parzifal, der nur ein Gebet kennt und lediglich über beschränkte Kenntnisse Gottes verfügt, ist der Besuch bei Trevrizent nicht nur aus religiösen Gründen von Bedeutung. Der Einsiedler zeigt seinem Neffen das Grab der Herzeloyde, Parzifals Mutter, die in der Kapelle bestattet wurde. Parzival ist erschüttert, da er direkt für den Tod seiner Mutter verantwortlich ist, nachdem er sie verlassen hat, um Ritter am Artushof zu werden (*Parzival* 128, 16-30).

Die Begegnung mit Trevrizent ist zwischen der Tötung eines unbekannten Ritters und dem Besuch am Grab Herzeloydes angesiedelt, sodass das Motiv des Todes und die Verantwortung Parzivals für diese Todesfälle ins Zentrum der Handlung gerückt werden. Diese Szene ist eine wichtige Station auf dem Weg der Selbsterkenntnis Parzifals, da er seine Schuld erkennt und sich Gott nähert. Denn die Anwesenheit des Engels während der Messe in der Kapelle ist nicht nur ein Zeichen der Heiligkeit des Klausners, sondern vor allem der Gegenwart Gottes.

Die zweite Zusammenkunft Parzifals mit einem Engel erfolgt auf seiner Reise zum Artushof (747, 23-754, 22). Um das fruchtbare Land des Herrn Sakur de Laloe zu erreichen, muss Parzifal einen See überqueren. Bald erblickt er ein Segelschiff, das sich offenbar ohne Ruder dem Ufer nähert. Als er es genauer betrachten möchte, begrüßt ihn ein alter Mann in dem Boot. Er erklärt dem Ritter, dass er von Gott gesandt wurde, um Parzifal zu retten. Diese Hilfe initiierte Gott nicht allein. Vor der Ankunft des Engels betete der Reisende und bat Gott um Hilfe, nachdem er ein schweres Unwetter erlebte, einem schwarzen Pferd und einer verführerischen Jungfrau begegnete. Das Pferd brachte ihn bis zum Ufer und das nackte Mädchen, dass sich als Kondwiramurs, seine Frau ausgab, bot ihm einen Beischlaf an. Von dem himmlischen Boten erfährt er, dass der Teufel die Gestalt des Pferdes und der Frau angenommen hatte, um sich der Seele Parzifals zu bemächtigen. Seiner inneren und religiösen Wandlung

¹⁵⁶ Das umfangreiche Werk (ca. 37000 Verse), das zwischen 1331 und 1336 von den Strassburger Autoren Wisse und Colin verfasst wurde, ist eine Erweiterung des *Parzival* Wolframs von Eschenbach und zwischen seinem 14. und 15. Buch anzusiedeln. Die Verfasser griffen auf französische Quellen zurück, darunter auf Manessiers Fortsetzung des *Perceval* von Chrétien de Troyes, aus dem sie Passagen wörtlich entnommen haben. Der ausführliche Epilog, mit dem Charakter einer Minne- und Ehrenrede stilistisch an Gottfried von Straßburg angelehnt, erwähnt unter anderem den Mäzen des Projekts, einen Ulrich von Rappoltstein, der bislang nicht eindeutig identifiziert werden konnte. Vgl. hierzu Wittmann-Klemm 1987: 993-1000.

verdankt jedoch der künftige Gralskönig, dass er den Teufel besiegte. Er tut nämlich auf der Fahrt Buße und besiegt damit den Satan, indem er sich bekreuzigte, wies er die Frau zurück.

Symbolisch wird der richtige Entschluss Parzifals für Gott durch das fruchtbare Reich des Sakur de Laloe manifestiert, in das der Ritter mit dem Schiff gelangt. Hier liegen weite Täler, Äcker sowie Reben, und Affen und Leoparden leben in den Wäldern. Ein Knappe bringt Parzifal für die Weiterreise zwei weiße, kostbare Pferde.

In dieser Szene erweist sich der göttliche Botschafter, der als ehrbarer, frommer alter Mann kurz skizziert wird, als Schutz- und Deuteengel, der Parzival mit der Seeüberfahrt rettet und die Handlungen des Satans erhellet. Es ist jedoch Parzival selbst, der die Gefahren durch seinen Glauben und seine Treue sowohl Gott als auch seiner Frau Kondwiramurs gegenüber überwindet. Gott sendet ihm Hilfe, nachdem er Proben und Versuchungen erfolgreich hinter sich brachte.

Als lebensrettender Schutzfaktor erweist sich ein Engel, der Parzifal und den jungen Ritter Estor vor dem Tod bewahrt (822, 11- 828, 30). Auf einer Ebene zwischen Schottland und Irland trifft Parzifal auf Estor, den Bruder Lancelots, der entkräftet zu sein scheint. Trotz seiner Schwäche fordert er Parzifal zu einem Zweikampf auf, den dieser zunächst ablehnt. Da Estor jedoch darauf besteht, attackieren die beiden einander, bis sie erschöpft niedersinken. Schließlich sendet Estor Parzifal zu einem in der Nähe lebenden Eremiten, damit dieser ihm die Beichte abnimmt, Parzifal ist aber zu schwach. Nachdem sie beide zu Boden gefallen sind, erscheint um Mitternacht ein leuchtender Engel und trägt den Gral drei Mal um sie herum, bevor er wieder verschwindet. Beide Ritter kommen bald zu Kräften und setzten ihre Reise fort.

Wisse und Colin beschreiben den leuchtenden Engel, der die beiden Ritter bezeichnenderweise drei Mal umkreist, nicht genauer. Die Verfasser hinterlassen auch keinerlei Hinweise darauf, ob dieser Bote zu der Schar der neutralen Engel gehört oder es sich hier um einen Schutzengel handelt. Der himmlische Botschafter scheint jedoch für die Straßburger Autoren nur sekundär von Bedeutung zu sein. Denn relevant in dieser Szene ist die Gnade Gottes, die den beiden Helden zugesprochen wird.

5.3.3. *Lancelot* 3¹⁵⁷

Als Lancelot zum ersten Mal (*Eigentlicher Lancelot*) den Gral, hier ein kelchartiges Gefäß, erblickt, ahnt er, dass er vor sich einen heiligen Gegenstand sieht. Da er jedoch die Sünde des Ehebruchs mit der Königin begangen hat, ist er nicht imstande die Schale als Gral zu erkennen. Auch beim zweiten Besuch (*Queste del Saint Graal*) auf der Gralsburg Corbenic scheitert er (S. 349-350). Zunächst kann er die Tür zur Gralskapelle nicht öffnen. Als diese von selbst aufgeht, bemerkt er den Gral, der mit einem roten Samttuch bedeckt ist. Engel dienen ihm mit einem silbernen Rauchgefäß, halten Kerzen, ein Kreuz und weitere liturgische Gerätschaften. Vor dem Altar liest ein greiser Priester die Messe. Im Moment der Erhöhung der Hostie erscheinen vor dem Altar zwei Männer, die in die Hände des Priesters den Körper eines Dritten legen. Da Lancelot befürchtet, dass der Greis vor der Last des Leibes zusammenbrechen wird, eilt er dem Priester zu Hilfe, wird jedoch durch einen Windstoß zu Boden geworfen und hinausgetragen.

Bei den drei Männern, die vor dem Altar erscheinen, handelt sich natürlich um die Heilige Dreieinigkeit, eine Anspielung an die bekannte Legende von der Gregormesse, die für die Etablierung des Fronleichnamfestes eine wichtige Rolle spielte:¹⁵⁸ Auf die Bitte des Papstes Gregor des Großen erscheint ihm während einer Messe Christus als Schmerzensmann, um die tatsächliche Verwandlung des Weines und Brotes in Blut und Leib Christi zu bezeugen.

Bei einer späteren Zusammenkunft der Gralritter in der Gralsburg Corbenic kommt es zu einer ähnlichen Szene (S. 363-372). Nachdem vier Engel den ersten christlichen Bischof Josephus in das Schloss brachten, beginnt er mit der Lesung der Messe. Einer der weiteren, ankommenden Engel bringt die heilige Lanze, von der das tropfende Blut vom Gral aufgefangen wird. Bei der Erhöhung der Hostie verwandelt sich diese in das Jesuskind, und aus dem Gral steigt der Schmerzensmann hinauf, der zunächst Galahad und dann Perceval und Bors den Gral reicht. Mit den Blutropfen heilt schließlich Lancelots Sohn den verwundeten König Pelles.

¹⁵⁷ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Lancelot*. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. Hg. von Reinhold Kluge. Berlin 1974. Der um 1250 ins Deutsche übertragene *Lancelot* basiert auf einer französischen Kompilation (um 1220/30), die Stoffe rund um den Ritter Lancelot und den Gral versammelt. Die Sammlung besteht aus drei Teilen: 1. *Lancelot propre* (dem *Eigentlichen Lancelot*), 2. *Queste del Saint Graal* und 3. *Mort Artu*. Der Verfasser versucht, ein neues Konzept des Gralstoffes auszuarbeiten und mehrere Erzählstränge zu verbinden. In den drei Teilen begegnen einander die Gralsritter Lancelot, sein Sohn Galahad, Bors sowie Parceval und verbinden dadurch die diversen Motive zu einem umfassenden Ganzen, die den Gral aus mehreren Perspektiven reflektieren, zunächst aus der Sicht der einzelnen Ritter im ersten Teil und durch die konkrete Darstellung des Grals im zweiten Teil. Dabei erweist sich, dass der Grals nur durch den Verzicht auf weltliche *minne* zu gewinnen ist, vgl. Heinzle 2011: 287-292. Vgl. auch Ruberg 1985: 530-546.

¹⁵⁸ Vgl. Heinzle 2011: 290.

Der Erzähler gibt keine Auskunft über die Identität der Engel, die hier in nächster Nähe der Trinität sowie des Grals agieren und explizit nicht in der Rolle der Vermittler zwischen Gott und Mensch auftreten, sondern sich vielmehr als Diener des Schöpfers und des Grals erweisen. Die Frage, ob hier neutrale Engel handeln, ist insofern virulent, da bereits zuvor der Konflikt zwischen Gott und einer Gruppe von Engeln thematisiert wurde (S. 292-294).

Der Schöpfer befiehlt nämlich Adam mit Eva zu schlafen, um Nachwuchs zu zeugen, der den zehnten, hinabgestoßenen Chor ersetzen würde (S.294). Ob die himmlischen Wesen, die nun in Corbenic dem Gral dienen, zu den neutralen Engeln gehören, kann kaum beantwortet werden. Wenn ja, würde dies heißen, dass Gott ihnen verziehen hat und den Dienst für den Gral wieder zulässt, während sich die Menschen in nur wenigen Ausnahmen (Galahad) in der Nähe des Grals aufhalten können.

5.3.4. *Lohengrin*¹⁵⁹

Lohengrin, der Sohn Parzivals, wird in Munsalvaesche vom Gral zum Gerichtskämpfer für Elsam, die Tochter des Königs von Brabant gewählt, denn nach dem Tod ihres Vaters zwingt sie sein Vasall Graf Friedrich von Telramunt zur Ehe. Als er von Elsam abgewiesen wird, klagt er sein Recht bei Kaiser Heinrich I. Nach seiner Wahl zum Gerichtskämpfer möchte Lohengrin zunächst nach Antwerpen reiten. Kurz davor erblickt er jedoch am Wasser einen wilden Schwan, der hinter sich ein kleines Schiff zieht (Str. 63, V. 626). Lohengrin entschließt sich, mit dem Schwan weiter zu reisen.

Die Überfahrt dauert lediglich fünf Tage. Als der Schwan einen gefangenen Fisch mit Parzival nicht teilt, beschwert sich dieser. Kurz danach bemerkt der Ritter im Wasser eine Hostie (Str. 66, V. 654), die er mit dem Vogel teilt, dadurch das Leben beider rettet. Der Schwan beginnt danach zu singen, und Lohengrin erkennt in ihm einen Engel, den Gott ihm zu Hilfe entsandt hatte (Str. 67). Als sie in Antwerpen ankommen, bemerkt zunächst Elsams Kaplan den Schwan und Lohengrin, die als Retter willkommen werden. Ein „heiliger Abt“ kann schließlich den Vogel als Engel deuten, ohne jedoch diese Erkenntnis genauer zu begründen (Str. 78).

¹⁵⁹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Thomas Cramer (Hg.), *Lohengrin*, Edition und Untersuchungen, München 1971. Vgl. hierzu Thomas Cramer, Art. 'Lohengrin', in: VL, Bd. 5 (1985): 899-904. Die Niederschrift des Werkes erfolgte vermutlich zwischen 1275/76 und 1300. Der Text enthält die Schwanenrittersage und Elemente des *Wartburgkrieges* der *Sächsischen Weltchronik*. Die Struktur des Romans bestimmt die zehnzeilige Strophe des *Wartburgkrieges*. Vgl. auch Buschinger 2011: 303-316, hier 308-309.

Die Verbindung zwischen Schwan und Engel erfolgte im Mittelalter aufgrund der geglaubten Reinheit und Unschuld des Tieres.¹⁶⁰ So besitzt ein Engel in Dantes *La Divina Commedia (Purgatorio)* die Flügel eines Schwanes¹⁶¹ und Konrad von Würzburg setzt den Vogel sogar mit Christus gleich.¹⁶² Mittelalterlichen Heiligen wie Hugo von Grenoble, Hugo von Lincoln sowie Lutger diente er als Attribut.¹⁶³ Die bildlichen Darstellungen des Bischof von Grenoble bezeugen ebenfalls die Verbindung zwischen dem Schwan und dem Engel: Der Vogel begleitet den Heiligen in seiner Einsamkeit, während der Engel den Geistlichen vor einem Blitz schützt.¹⁶⁴

Jener Engel, der Lohengrin nach Antwerpen brachte, hilft dem Sohn Parzivals hingegen den göttlichen Auftrag zu realisieren, den am besten die Idee des *miles christianus* (lat. 'christlicher Soldat', auch *miles dei*, 'Soldat Gottes') ausdrückt.¹⁶⁵ Auch wenn Lohengrin zunächst auf die Rechte Elsms besteht und den Vasallen ihres Vaters, Friedrich, besiegt, kämpft er in erster Linie für den christlichen Glauben: an der Seite Kaisers Heinrichs zunächst gegen die Ungarn und danach gegen die Sarazenen vor Rom, wo das kleine christliche Heer von den Aposteln Petrus und Paulus angeführt wurde. Lohengrin erweist sich hier sowohl als loyaler Anhänger des Kaisers als auch als glaubensfester Christ. Die Verdichtung dieser Tugenden sowie das enge Verhältnis zwischen dem Schöpfer und dem Kaisertum (Lohengrin und die Apostel verhelfen Heinrich zur Kaiserkrönung in Rom) zielt darauf hin, die Herrschaft Heinrichs als eine von Gott gewollte zu legitimieren.¹⁶⁶ Gott beruft mittels des Grals Lohengrin zum *miles christianus* und beendet seine Mission dadurch, dass der Schwan nach Antwerpen zurückkehrt und Lohengrin, unter großer Trauer Elsms, der Kinder und der gesamten Stadtbevölkerung,

¹⁶⁰ „Der Schwan, infolge seines makellosen Weiß vom keltischen Volksglauben über das antike Griechenland und Kleinasien bis hin nach Sibirien, bei slawischen wie bei germanischen Völkern in Mythen, Volkstradition und Dichtung als Symbol des Lichtes verstanden, spielt in der frühchristlichen Symbolik keine besondere Rolle (...). Im späteren Mittelalter wird der Schwan zum Christussymbol, anknüpfend an den letzten Ruf Christi am Kreuz (...).“, vgl. Heinz-Mohr 1983: 260-261. Sh. hierzu auch Becker 1992: 264-265 und ferner Hünemörder 1995: 1611.

¹⁶¹ *Purgatorio* XIX, 45-47, zitiert wird nach der Ausgabe: Dante, *La Vita Nuova/Das neue Leben, La Divina Commedia/Die göttliche Komödie*, [Ital.-Dt.], hg. von Erwin Laaths, übers. von Karl Federn, Richard Zoozmann, Augsburg 1994: 270.

¹⁶² Der Dichter vergleicht in der *Goldenen Schmiede* den letzten Ruf des Gekreuzigten an Gott mit dem Singen des sterbenden Schwans (V. 976-983, zitiert wird nach der Ausgabe: Konrad von Würzburg, *Die goldene Schmiede*, hg. von W. Grimm, Frankfurt/M. 1816: 62).

¹⁶³ Heinz-Mohr 1983: 261.

¹⁶⁴ Zudem steht der Schwan für den fröhlich sterbenden Märtyrer, da der Vogel in den diversen Volkssagen singend stirbt, vgl. Pfeleiderer 1989: 148.

¹⁶⁵ Vgl. Buschinger 2011: 308.

¹⁶⁶ Ebd., 309.

wieder abholt (Str. 723, V. 7221). Die politischen Interessen des Reiches sowie die Verteidigung bzw. Erweiterung der christlichen Welt stehen deutlich über den persönlichen Belangen.

5.3.5. Zusammenfassung

Die deutschsprachigen Stoffe, die dem Kreis der Matière de Bretagne zuzurechnen sind, zeichnen ein Bild des Engels, das sich zwischen der Dienerschaft für Gott und der Hilfeleistung für den Menschen in existenziell relevanten Lagen bewegt. So erhalten Lohengrin und Parzifal himmlische Begleitung, die sich als unabdingbar für ihren Lebensweg erweisen wird. Der Schwan signalisiert für Lohengrin, den *miles christianus*, sowohl den Anfang als auch den Abschluss seines Dienstes für Gott und den Kaiser Heinrich, mit dem er gegen die Sarazenen kämpft.

Den von den Versuchungen des Teufels geplagten Parzifal schützt ein Engel in der Gestalt eines alten, frommen Mannes, der die Verlockungen des Satans deutet und den Helden auf sicheren Boden (das Land des Herren Sakur de Laloe) bringt. Das Leben der beiden Ritter wird ebenfalls durch einen direkten Eingriff Gottes gerettet: Lohengrin empfängt während seiner Überfahrt nach Antwerpen eine lebensspendende Hostie, Parzifal und Estor werden nach ihrem Zweikampf durch den Gral, den ein Engel drei Mal um sie herum trägt, wieder gestärkt.

Bezeichnend ist, dass die Verfasser der oben genannten Stoffe eine neue Ikonographie des Engels entwerfen oder tradieren, die dem klassischen Stereotyp des leuchtenden Boten nicht mehr entspricht. Insbesondere Colin und Wisse vermenschlichen den Engel, der zu einem weisen und frommen Berater wird, wobei gleichzeitig auch die traditionellen Engel-Bilder weiter ihre Verwendung finden. Der Autor des *Lohengrins* macht den Schwan vielmehr zu einem Reisebegleiter, mit dem Lohengrin in einen Streit wegen Nahrung gerät, als zu einem himmlischen Geschöpf.

Die Stoffe aus der Sammlung Matière de Bretagne thematisieren, auch wenn nicht in ausführlicher Form, die Bedeutung der neutralen Engel im Rahmen des Streits zwischen Gott und dem Satan und als Hüter des Grals. Wolfram von Eschenbach erwähnt im *Titirel* lediglich, dass ein Engel den Gral auf die Erde brachte und ihn Titirel zur Aufbewahrung und zum Dienst überbrachte. Ihre Rolle im Konflikt zwischen Gott und Luzifer kennt nur Trevrizent, aber auch er muss gestehen, dass seine Kenntnisse beschränkt sind. Albrecht, der Verfasser des *Jüngeren*

Titurel, kann diesem nichts Weiteres hinzufügen, und der Autor des *Lohengrin* weiß zu berichten, dass das Menschengeschlecht die gefallenen Engel des zehnten Chores ersetzen soll. Die von der Kirche nicht bestätigte Existenz der neutralen Engel wird dazu genutzt, Andeutung zu erzeugen und damit die Vorstellungskraft der Rezipienten zu stimulieren.

5.4. Mären und Legenden

Im Mittelhochdeutschen verstand man unter dem Begriff *daz maere* nur beschränkt eine literarische Gattung. Der Terminus wurde eher im Sinne von 'Bericht', 'Kunde' oder 'Erzählung' benutzt. Unter der Pluralform *diu maere* subsumierte man Bedeutungen wie 'Rede' oder 'Nachricht', aber auch eine literarische Ausgestaltung ('Dichtung') oder 'Erfindung'. Die Untersuchungen von Gerhard Köpf ergaben zudem, dass das Märe als Gattungsbezeichnung nicht nur für die Märendichtung gebraucht wurde und die Gattungsgrenzen kaum so scharf zu ziehen sind, wie das heute verstanden wird.¹⁶⁷

Die Popularität dieser Gattung beweist unter anderem die dreihundert Jahre andauernde Produktion dieser Textsorte und ihre Verbreitung in Mittel- und Westeuropa. Nach der Standarddefinition von Hanns Fischer ist das Märe eine in Reimpaarversen verfasste und selbständige Erzählung. Ihr Umfang bewegt sich zwischen 150 und 2000 Versen, wobei der Gegenstand der Erzählung profanen Charakter hat und über vorwiegend menschliches Personal verfügt.¹⁶⁸

Die gattungsspezifische Abgrenzung der Mären von etwa Exemplum oder Fabel bereitet grundsätzliche Schwierigkeiten, und die Trennung folgt dann meistens aus subjektiven Gründen. Besonders problematisch erscheint die Abgrenzung von Bîspel und Märe. Während für das Märe ein lehrhaftes, didaktisches Element charakteristisch ist, besitzt das Bîspel Gleichnischarakter. Die Mären des Strickers weisen hingegen eine große Nähe zu den Exempla auf, sodass seine Kleinepik beinahe den Märencharakter verliert.

Auch wenn Hanns Fischers Unterscheidung der Mären in verschiedene Untergattungen von der Forschung kritisiert wurde, sollen an dieser Stelle drei Grundtypen erwähnt werden: das

¹⁶⁷ Köpf 1978: 64.

¹⁶⁸ Fischer 1983: 62.

schwankhafte, das höfische und das moralisch-exemplarische Märe.¹⁶⁹ Karl-Heinz Schirmer erweiterte diesen Katalog um drei weitere Gruppen: höfisch-galantes oder höfisch-ernstes Märe sowie reinen und moralisierenden Schwank.¹⁷⁰

Ein bevorzugtes Element des Märes sind komische Elemente, neben zweideutigen Umschreibungen, Derbheiten und Obszönitäten. Die Komik begleiten meistens didaktische Aufforderungen, einfach-pragmatische Lehrsätze oder Warnungen vor Torheiten und Gefahren. Gerhard Köpf beobachtet, dass thematische Verschiebungen vom Prolog zum Hauptteil des Textes stattfinden.¹⁷¹ Zu Beginn der Werke beklagen die Verfasser meistens den Verfall der Sitten, beteuern die Glaubhaftigkeit der Erzählung und drücken ihre Bescheidenheit aus. Im Mittelteil handelt es sich hingegen um menschliche Triebe, die mit Komik und Moral reflektiert werden.

Die zweite in der Arbeit vorgestellte Gattung, die Legende (lat. *legendum*, 'das zu Lesende'), ist eine volkstümlich-erbauende Erzählung, die während liturgischer Zeremonien oder im Refektorium eines Klosters vorgelesen wurde.¹⁷² Nicht historische Faktizität (marginal in Heiligenviten erhalten), sondern erbauende, appellative und belehrende Inhalte charakterisieren die Legende. So wurde z. B. die Figur des Hl. Christophorus als Hauptperson einer Märtyrerlegende einfach erfunden. In dieser Textsorte wird sowohl von den Wundertaten der Heiligen während ihrer Lebzeiten als auch nach ihrem Tod berichtet.

Die Haupthandlung der Legende schildert eine wunderbare Tat der heiligen Person. Diese macht jedoch im Verlauf des Geschehens keine nennenswerte Persönlichkeitsentwicklung durch. Die Handlung besteht aus einer Kette von Episoden, die mit der Kindheit beginnen und bereits die Auserwähltheit des Kindes zeigen. Währenddessen steigt die Häufigkeit der Wunder nach dem Tod des/der Heiligen erheblich.

Bereits seit dem 8. und 9. Jahrhundert wurden Legendare angelegt, die verschiedene Untergattungen der Legende versammelten: die *Vita*, die Beschreibung eines asketischen Lebens, die mit dem himmlischen Lohn gewürdigt wird; die *Passio*, wo das Martyrium eines/einer Heiligen erzählt wird; die *Visio*, die von einer jenseitigen Erfahrung berichtet; die *Translatio*, in deren Mittelpunkt die Reliquienübertragung stand; das *Mirakel*, in dem ein Wunder eines/einer

¹⁶⁹ Ebd., 109.

¹⁷⁰ Schirmer 1969: 133.

¹⁷¹ Köpf 1978: 73.

¹⁷² Nahmer 1991: 1801-1802.

Heiligen stand. Das Niederschreiben von Legenden in Form einer Nacherzählung galt als gottgefällig und wurde von manchen Verfassern als Buße praktiziert.

5.4.1. Albers *Tundalus*¹⁷³

Der lebensfrohe Ritter Tnugdelus verschluckt sich während eines festlichen Mahles und glaubt an seinen Tod. Er erwacht jedoch nach drei Tagen, verlangt die Kommunion, verschenkt an die Armen sein Besitztum und kleidet sich mit einem Hemd mit dem Zeichen des Kreuzes. Er beginnt nun ein neues Leben und erzählt den Lesern, was in den drei Tagen vorgefallen ist.

Nachdem sich die Seele Tnugdelus' vom Körper getrennt hat, wird sie von den Teufeln beansprucht, die auf den sündigen Lebenswandel des Ritters verweisen. Gott erbarmt sich jedoch des Sünders und entsendet seinen Schutzengel, der die protestierenden Dämonen zurückweist (V. 344). Mit diesem begibt sich die Seele Tnugdelus' auf eine Jenseitsreise, und der Schutzengel gibt ihr auf, sich alles genau einzuprägen, da sie in den Körper zurückkehren wird.

Die Reise führt durch acht Höllenstationen. Auf dem Weg hören sie die Schreie der gepeinigten Seelen, die von den Teufeln unter der Hitze oder im Frost grausam gemartert werden. Vor der vierten Station muss auch die Seele des Tnugdelus halt machen, wo sie für Geiz, Diebstahl, Völlerei und Unzucht bestraft wird. Unter anderem begegnet sie einem monströsen Tier mit feurigen Augen und einem schrecklichen Maul, das von zwei Riesen bewacht wird (V.

¹⁷³ Zitiert wird nach der Ausgabe: Albers *Tundalus*, hg. von Robert Sprenger. Halle 1875. Vgl. hierzu Freytag 1978: 108-111. Vgl. auch Düwel 1994: 529-545. Der *Tundalus* des Priesters Alber ist eine mittelhochdeutsche Bearbeitung der lateinischen *Visio Tundali*, die um etwa 1150 entstand. Der lateinische Text ist in mehr als 150 Handschriften überliefert, davon stammen zehn vermutlich aus dem 12. Jahrhundert. Das Werk Albers (ca. 1190), in Reimpaar-Versen verfasst, ist lediglich in dem Wiener Codex 2696 überliefert worden. Bezeichnend für die Bearbeitung Albers ist das Fehlen von Kommentaren des Schutzengels über die Jenseitstopographie. Theologische Ausführungen waren offenbar für das Laienpublikum des Albers nicht beabsichtigt. Alber verzichtet ebenfalls auf die Akzentuierung der irischen Kirchenreformbestrebungen und auf die Nennung ihrer Vertreter. Er übergeht sogar Passagen über den Kirchenraub und die Bestrafung der Völlerei sowie der Unzucht. Allerdings äußert er auch Kritik über das Rittertum, das bei ihm die unterste Hölle bewohnt. In der Passage über die Könige Donachus und Chonchober, die sich noch im Purgatorium aufhalten und auf die Aufnahme in den Himmel warten, konzentriert sich der Verfasser auf die Aufzählung der Wohltaten der inneren Umkehr und verzichtet auf die Nennung der Bußwerke. Während der *Tundalus* der *Visio* sich gerne in Gesellschaft der Gaukler aufhält und sie belohnt und über keinerlei positive Eigenschaften verfügt, zeichnet Alber den Ritter deutlich differenzierter: Die ursprüngliche Behauptung des Engels, Tundalus sei schon aufgrund seines ritterlichen Standes ein Mörder, fehlt in der mittelhochdeutschen Version. Neben seinen Verfehlungen nennt Alber auch seine Frömmigkeit und Freigebigkeit. Die Beschreibung der Hölle fällt weniger phantastisch und erschreckend als im Original aus. Vielmehr ermahnt Alber seine Rezipienten zur christlichen Demut, Mildtätigkeit sowie Buße. Trotz der Kritik am Rittertum wird jedem, der seine Sünden bereut, die Gnade Gottes zuteil. Vgl. ebd., 537-541.

667). Aus dem Inneren der Kreatur hört sie die Schreie der Seelen, die von den Teufeln gepeinigt werden. Dies ist die Bestrafung für die Lüsternen. Der Engel verlässt die Seele, die von den Teufeln gefangen wird und der die Qualen der Seelen gezeigt werden. Der Engel kommt zurück und rettet Tnugdelus.

In einem großen, heißen See liegt eine Gruppe von Drachen und wartet auf Seelen (V. 737). Diese müssen eine Brücke mit eisernen Dornen überqueren. Eine Seele trägt ein Bündel auf dem Rücken und hat größere Angst vor den Drachen als vor den Dornen. Räuber und Diebe werden auf diese Weise bestraft. Der Engel zwingt Tnugdelus, die Brücke mit der Kuh, die er einst seinem Verwandten gestohlen hatte, zu überqueren. Er gesteht den Diebstahl. Die Seele kehrt zu dem Engel zurück, die ihre Wunden heilt.

Daraufhin betreten sie das dunkle Tal des Vulcânus mit seinen vielen Schmieden (V. 1067). Die brennenden Seelen werden auf Ambossen geschmiedet. Die, die Sünde auf Sünde begingen, werden auf diese Weise bestraft. Auch Tnugdelus gehört zu ihnen, da er ebenfalls ein Sünder als auch der Begleiter von Sündern gewesen ist. Der Engel rettet Tnugdelus.

Der Schutzengel warnt seine Seele gleichzeitig, dass sie lediglich die Vororte der Hölle gesehen haben und die Gepeinigten noch auf das Gericht Gottes warten. In den tiefer liegenden Stationen wird sie jene Seelen sehen, die von dem himmlischen Richter bereits gerichtet wurden. Dort angelangt, erkennt die Seele zahlreiche Familienmitglieder und Bekannte, sodass klar wird, auch sie hätte diese Strafe verdient.

Von der tiefsten Region der Hölle steigen der Engel und sein Schützling in die himmlischen Sphären auf. Die ersten himmlischen Stationen, die sie erblicken, dienen als Purgatorium und verströmen einen lieblichen Duft. Dort sieht er unter anderem die erst verstorbenen Könige Donachus und Chonchober. Nun begleitet ihn der Schutzengel in die siebte Himmelstation, in der sich nur Heilige aufhalten und Gott anschauen dürfen.

Tnugdelus' Begleiter vergewissert sich, dass die Seele des Ritters alles gesehen hat, und fordert sie auf, in den Körper zurückzukehren. Der Engel entlässt sie mit der Botschaft, frei von Sünde und mit der Gnade Gottes könne auch sie auf das himmlische Leben hoffen. Tnugdelus beginnt nun ein gottgefälliges Dasein.

Obwohl der Engel, ein *angelus interpres*, also ein Deute-Engel¹⁷⁴ und stetiger Begleiter des Ritters ist, wird ihm keine Aufmerksamkeit seitens des Verfassers gewidmet. Der Text gibt

¹⁷⁴ Vgl. Düwel 1994: 529.

keine Hinweise, die mehr über die Identität des Engels sagen könnten. Er bleibt ein anonymer Führer durch Höhle und Himmel sowie Interpret des Gesehenen, der ganz im göttlichen Dienste steht.

5.4.2. *Tundalus*-Fragment 1¹⁷⁵

Gottes Schöpfung hat viele Wunder. Er möchte nicht, dass die Sünder vergehen, sondern dass sie ihr Seelenheil durch Buße erlangen. Der Autor erzählt die Geschichte eines Mannes namens Tundalus, geschrieben in Latein, der ein großer Sünder war, aber ein frommer und gerechter Mann wurde, nachdem er drei Tage lang offenbar tot dagelegen und die Hölle und das Paradies gesehen hatte.

Dies geschah im Jahr 1149 nach Christi Geburt im Land von Yberne, einer gebirgigen Insel, in der es viel Milch und Honig, Früchte und Wein, Fisch und Wild gibt. Es gibt hier auch viele Schlangen, Kröten und Spinnen, aber die Bäume produzieren kraftvolle Kuren gegen Gift und bannen das Ungeziefer. Gute Menschen leben dort, die über gute Waffen und Kleidung verfügen. Die Insel liegt nahe bei England, näher zu Schottland als zu Britannien. Das Land verfügt über 34 Städte, eine von ihnen ist die reiche Stadt Archamacha. Die Stadt Crocagensis liegt in der Nähe, die Heimat eines stolzen Ritters.

Auf ihrem Weg durch die Hölle versichert der Engel Tundalus, dass er nicht die Bestrafung erleiden wird, die er eben gesehen hat, sondern eine andere (V. 90-124). Die Seele fragt nach den Schmerzen derer in dem tiefen Tal und der Engel erzählt, dass dies die Bestrafung der Stolzen, Lügnerischen und Selbstsüchtigen ist. Der Engel führt die Seele zu einem schlechten, engen Pfad, bis sie ein großes Tier erblicken, größer als jeder Berg, mit feurigen Augen und einem schrecklichen Gesicht. Sein extrem breiter Mund ist weit geöffnet, so dass es

¹⁷⁵ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Niederrheinische Tundalusfragmente*, in: Visio Tnugdali, hg. von Albrecht Wagner, Erlangen 1882: 111-118. Vgl. Palmer 1987: 1000-1001. Vgl. auch Düwel 1994: 529-545. Der Text datiert aus den Jahren 1160 bis 1190. Zunächst sah er sich von Seiten der Literaturgeschichte einiger Kritik ausgesetzt: er übersetze nur einfach, sei der Vorlage gegenüber nicht selbständig und weiche nur um des Reimes willen einige Male von ihr ab. Erst später wurden die eigenständigen Merkmale, darunter eine größere Lebendigkeit der dargestellten Schrecken der Hölle und eine Vergegenständlichung von Begriffen, herausgestellt. Hinzu kommen Merkmale der Predigt, das Publikum dürften also Laien gewesen sein. Hinsichtlich des Prologs, in dem sich der Verfasser auf das Wort Jesu vom reichen Mann, dem Kamel und dem Nadelöhr bezieht, kann man feststellen, dass Tundalus dem Gleichnis, das Jesus mit der Aufforderung, ihm nachzufolgen, beschließt, Recht tut und dem Wege Christi folgt. Dem Verfasser war daran gelegen, seinem Publikum – wie man deduzieren kann: reichen Adelligen - Hoffnung auf ihr Seelenheil zu geben.

zehn Tausend bewaffnete Männer gleichzeitig verschlucken kann. Zwei Riesen, die zwischen den oberen und den unteren Zähnen stehen, bewachen den Eingang wie zwei Säulen. Der feurige Atem des Tiers, der von drei Toren kommt, verbrennt die verdammten Seelen.

Der Verfasser/Bearbeiter erwähnt diesmal kurz, dass der Begleiter Tundalus' ein schöner und klarer (*luterlich*) Engel sei.

5.4.3. *Tundalus*-Fragment 2¹⁷⁶

Aus dem zweiten Fragment ist noch folgende Szene hinzuzufügen: Der Engel und Tundalus stehen vor einem feuerspeienden Monster (V. 1). Der feurige und faule Atem der riesigen Kreatur presst die Seelen aus den drei Passagen seines Mundes heraus. Vor seinem Maul drücken viele Teufel die Seelen zurück in den Schoß der Kreatur. Der Engel erzählt Tundalus, dass der Name des Tieres Acheron ist und dass es geizige Menschen verschlingt. Zwei schreckliche, riesige Wächter stehen kopfüber neben dem Monster.

Der Engel führt Tundalus zu dem Monster und verschwindet. Die Teufel erblicken die allein gelassene Seele und zwingen sie in das Maul des Tieres. Hunde, Löwen, Bären und Schlangen sowie alle Sorten schrecklicher Tiere martern die Seele. Als Tundalus schon ganz verzweifelt ist, erscheint der Engel wieder. Die Seele ist glücklich und fragt, warum der Engel sie in ihrer Not verließ. Der Engel erwidert jedoch, dass Gottes Gnade größer ist als jede von Tundalus' schlechten Taten. Jeder werde für seine Verbrechen bestraft.

¹⁷⁶ Zitiert wird nach der Ausgabe: Ein neues Bruchstück der niederrheinischen Tundalusdichtung, in: PBB 13 (1888): 340-358. Vgl. hierzu Düwel 1994: 529-545.

5.4.4. *Der guote Gerhart* des Rudolf von Ems¹⁷⁷

Im Prolog heißt es, dass der Wert von guten Taten dadurch geschmälert wird, dass man sich ihrer brüstet. Der Kaiser Otte versucht, Vergebung seiner Sünden durch die Stiftung eines Erzbischofstuhls zu erreichen. Nach einiger Zeit fragt er im Gebet Gott um seine Belohnung, die auf ihn warte. Gott schickt ihm einen Engel, den der Kaiser als klare Stimme wahrnimmt. Er wird dafür, dass er seine Anerkennung im Sinn hatte, bestraft: Den himmlischen Sitz zu Seiten Gottes habe er nun verspielt. Seine Belohnung bestehe jetzt nur noch in seiner hohen weltlichen Anerkennung (V. 494).

Der Engel vergleicht die Werke des Kaisers mit denen eines Händlers, der Gott auf bessere Art dadurch gedient habe, dass er Almosen mit reinem Herzen gegeben habe. Der Kaiser bemerkt, dass er viele wertvollere Vasallen habe als diesen Händler. Der Name des Händlers ist Gêrhart, der „Guote Gêrhart“, da er einen guten und großzügigen Charakter besitze. Der Engel gibt dem Kaiser den Rat, den Händler in Köln zu besuchen, um herauszufinden, wie er Gottes Gnade erlangt habe.

Gêrhart erzählt ihm seine Geschichte. So sei er einmal in der Lage gewesen, seinen ganzen Reichtum herzugeben, um in Marokko gefangene Christen auszuzahlen. Er betete zu Gott um Rat. Sein Gebet wurde beantwortet, und im Traum erschien ihm ein Engel, der ihm die Anweisung gab, seinen Reichtum den Armen zu geben und so Gottes Befehle zu befolgen (V. 1821-1866). So geschah es. Nach vielen Abenteuern erhielt Gêrhart eine angemessene Belohnung für seine guten Taten. Der Kaiser aber ritt nach Magdeburg, wo er Buße für seine Sünden tat.

¹⁷⁷ Zitiert wird nach der Ausgabe: Rudolf von Ems, *Der guote Gerhart*, hg. von John Asher, Tübingen 1986. Vgl. Walliczek 1992: 322-345. In der älteren Forschungsliteratur wird das Werk relativ spät datiert, etwa nach 1230. Der zuletzt genannte Entstehungszeitpunkt bewegt sich zwischen 1210 und 1220. Die Bestimmung der literarischen Gattung des Textes stößt ebenfalls auf große Schwierigkeiten. Helmut de Boor bezeichnet ihn als Exemplum der Legendendichtung, Sengele weist ihn der Patrizierdichtung zu und Ertzdorff bezeichnet das Werk als höfischen Roman. Die Hauptperson ist ein frommer Kaufmann, der dem Kaiser Otto seine Lebensgeschichte zur moralischen Besserung erzählt. Als wohlhabender Kaufmann konnte Gêrhart eine Gruppe von Christen freikaufen, welche nach einer Schiffskatastrophe von Heiden in Marokko gefangen genommen wurden. Unter den Christen befindet sich auch die norwegische Prinzessin Erêne, die Gêrhart mit seinem Sohn verheiraten möchte, nachdem der vermisste Bräutigam des Mädchens nicht gefunden worden war. Als dieser bei der Hochzeit doch erscheint, gibt ihm Gêrhart sowohl die Braut als auch sein Königreich zurück, das zuvor Gêrhart als Geschenk für die Befreiung der Gefangenen erhalten hatte.

5.4.5. *Die drei Wünsche* des Strickers¹⁷⁸

Im Mittelpunkt dieser moralischen Erzählung steht ein Ehepaar, das, wie der Mann behauptet, ohne eigenes Verschulden ein Leben in Armut führt. Um diesen Zustand zu verändern, beten, wachen und fasten sie so intensiv, dass Gott ihnen einen Engel mit einer Botschaft entsendet (V. 50-54). Diese beinhaltet drei Wünsche, die ihre vermeintlich beklagenswerte Existenz nun verbessern sollen. Der Mann träumt von einem Berg Gold sowie einer mächtigen Burg, die ihn vor jedem Angriff schützen würde, und einer Truhe, mit Geld gefüllt, die immer voll bleiben soll. Den dritten Wunsch überlässt er seiner Frau, die diesen heftig für sich beansprucht. Die Ehefrau verlangt nichts anderes als das schönste Kleid, das eine Frau jemals getragen hat. Der erste Wunsch geht in Erfüllung, die Entrüstung ihres Ehemannes, der ihr Eigensucht vorwirft, ist jedoch so groß, dass er der Frau ein Kleid buchstäblich in den Bauch wünscht, damit sie es satt habe. Die von Schmerzen Geplagte besuchen ihre beunruhigten Nachbarn, die ihre sofortige Heilung von ihrem Mann verlangen und sogar sein Leben bedrohen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als den dritten Wunsch für die Genesung seiner Frau einzusetzen. Der seitdem unter Spott und Häme, dass er alle drei Wünsche einfach verstreichen ließ, lebende Mann verstirbt bald aus Kummer.

Strickers Moralkritik wendet sich sowohl gegen das Streben der Menschen nach Reichtum und gesellschaftlichem Ansehen als auch ihr Hadern gegen das eigene Schicksal. Gerade die zweite Eigenschaft führt zu einem verheerenden Ende: Das Ehepaar riskiert zunächst sein Leben durch übermäßiges Fasten und Wachen, schließlich verstirbt der Mann aufgrund des verlorenen Ansehens und die Frau muss sowohl den persönlichen Rückschlag als auch den Verlust des gesellschaftlichen Ranges erleiden. Der Engel verweist auf diesen problematischen Charakterzug der Menschen und übernimmt die Rolle eines Morallehrers:

„du solt niht biten umbe gut.
got hat so gnædigen mut,
soldestu gut gehabt han,
got hete dir daz reht getan,

¹⁷⁸ Zitiert wird nach der Ausgabe: Der Stricker, *Die drei Wünsche*, in: *Die Kleindichtung des Strickers*, Bd. II, Gedicht Nr. 11-40, hg. von Wolfgang W. Moelleken, Gayle Agler, Robert E. Lewis, Göttingen 1974: 194-206. Vgl. hierzu Karl-Ernst Geith, Elke Ukena-Best, Hans-Joachim Ziegeler, Art. 'Der Stricker', in: VL, Bd. 9 (1995): 414-449.

als er den anderen allen tu(o)t,
die er læt haben michel gu(o)t.“ (V. 55-60)

Der Engel erklärt dem Mann, dass es einfache Dummheit (*tumpheit*) ist, das *gut* zu begehren, was jedoch den Mann in Zorn versetzt, da er sich vom Schöpfer vernachlässigt und unrecht behandelt fühlt. Die Tatsache, dass der Engel ihm drei Wünsche überlässt, demonstriert erstens den freien Willen des Menschen sowie seine Entscheidungsfreiheit und zweitens tatsächlich die *tumpheit* der Sterblichen, die auch die besondere Gnade Gottes nicht nutzen können.

Der Engel erfüllt im Text nicht nur die Rolle des göttlichen Boten und eines moralischen Lehrers, sondern er fungiert auch als Sprechrohr des Verfassers selbst, der die vom Engel geäußerte Kritik an der menschlichen Torheit am Ende der Erzählung wiederholt und die Rezipienten an das Seelenheil erinnert.

5.4.6. *Engel und Waldbruder*¹⁷⁹

Das um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandene schwankhafte Reimpaargedicht, wie bereits im Forschungsbericht kurz erwähnt, zeichnet ein neuartiger Umgang mit der ursprünglichen Vorlage aus. Wie Luisa Rubini Messerli bemerkt, erfährt die Engelfigur eine ungewöhnliche Neudeutung. Im älteren Stoff wird der hochmütige Eremit von einem Engel in menschlicher Gestalt aufgesucht, der ihm während einer didaktischen Reise die Lehre der Theodizee erläutert. Die Reisenden begegnen mal freundlichen Gastgebern, denen der Engel jedoch Leid zufügt. Die ungastlichen belohnt er hingegen. Schließlich beschließt der ratlose Eremit, sich von dem irritierenden Begleiter zu trennen. In diesem Moment offenbart ihm der Engel seine wahre Gestalt und belehrt den einst Hochmütigen, dass das scheinbare Unrecht aus der göttlichen Perspektive auch zum Guten führen kann.

In der spätmittelalterlichen Version der Legende erscheint der Engel dem Eremiten als Räuber, der vor Mord und Betrug nicht zurückschreckt. Auch wenn seine Taten schlussendlich sich als Traum oder Vision erweisen, sollen die Leser selbst über das weltlich-religiöse Wesen des Engels urteilen.

¹⁷⁹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften VII. Die Legende vom Engel und Waldbruder, hg. von Anton E. Schönbach, Wien 1901. Vgl. hierzu Wimmer 1980: 525-528.

Der Einsiedler Heinrîch betet zu Gott, Christus ein einziges Mal sehen und dann sterben zu dürfen. Dies entfacht Gottes Zorn. Er sendet ihm einen Engel in der Verkleidung des Räubers und Mörders Gemelîch (V. 27). Der Eremit zögert die Tür zu öffnen, worauf der Räuber sie aufbricht und die Behausung in Brand setzt. Der ängstliche Heinrîch bittet um Gnade, Gemelîch erzählt hingegen, er habe gerade zwei Mönche getötet. Er zwingt Heinrîch, mitzukommen und übergibt ihm eine der Kutten, die er den getöteten Mönchen abgenommen hat.

Nach einer Tagesreise kommen sie bei einem Schloss an. Das Gastgeberpaar bewirtet sie freundlich. Als am folgenden Morgen die Amme dessen Kind waschen möchte, wirft Gemelîch es ins kochende Wasser, worauf das Kind stirbt. Sie verlassen das Schloss (V. 83-142).

Tags darauf erreichen sie eine Stadt, wo sie im Haus eines Bürgers Unterkunft finden. Der Engel isst sehr wenig, nach dem Mahl stiehlt er einen goldenen Kelch (V. 173). Sie setzen die Reise fort, am dritten Tag gelangen in eine wohlhabende und prächtige Stadt und bitten einen reichen Bürger erneut um Unterkunft. Dieser will sie vertreiben, erlaubt ihnen jedoch, unter den Stiegen zu bleiben. Der Kellermeister hat Mitleid und bringt ihnen Speis und Trank (V. 217).

Am folgenden Morgen gibt der Engel dem strengen Hausbesitzer den goldenen Kelch als Belohnung (V. 261). Die Reise wird fortgesetzt und sie werden von einem reichen Kaufmann aufgenommen. Ihr Gastgeber ist siebzig Jahre alt und verheiratet mit einer jungen und frommen Frau. Sein Schreiber kümmert sich um die Gäste. Heinrîch und Gemelîch werden herzlich bewirtet. Nach dem Mahl spricht der Räuber über Gottes Gnade. Während der Gastgeber sehr bewegt ist, zeigt sich der Eremit zurückhaltend. Gemelîch bittet für die Weiterreise um Begleitung (V. 283-352). Der Schreiber eskortiert sie am nächsten Morgen bis zu einer Brücke. Als sie dort angelangt sind, wirft der Räuber den jungen Mann ins Wasser, der ertrinkt. Heinrîch ist schockiert und bittet den Mörder um Erklärung (V. 353-398).

Gemelîch enthüllt endlich seine Identität: Er ist ein Engel und Botschafter Gottes. Heinrîch glaubt ihm zunächst nicht. Gemelîch erklärt ihm seine Taten: Er tötete das Kind, da seine Eltern es übermäßig liebten, statt Gott zu verehren. Er stahl den goldenen Kelch des freundlichen Gastgebers, weil dieser auf unrechte Weise erworben war, und gab ihn dem reichen Bürger, weil dieser ohnehin verdammt sei. Der Schreiber wurde getötet, weil er die Frau des alten Kaufmannes begehrte (V. 399-449).

Heinrîch zweifelt aber immer noch. Gemelîch sagt, dass alles genauso wahr ist wie des Einsiedlers Wunsch, ein einziges Mal vor seinem Tod Christus anschauen zu dürfen. Der Eremit soll diesen Wunsch aufgeben. Daraufhin erscheint ihm Gemelîch in seiner Engel-Gestalt und

befiehlt ihm, für sein Seelenheil zu beten, dann werde Christus ihm innerhalb von drei Jahren erscheinen (V. 450-474).

Heinrich fällt in Schlaf und wird geweckt von einer Stimme, die ihm sagt, dass er zuhause ist. Er blickt um sich und erkennt, dass er zurück in seiner Hütte ist, die keine Brandspuren aufweist. Er dient Gott weitere drei Jahre, dann stirbt er.

5.4.7. *Die Jakobsbrüder* von Kunz Kistener¹⁸⁰

Das Thema des Textes ist die Treue. Ein tugendhafter Graf namens Adam und seine Frau in Peigernlant sind seit mehr als zwölf Jahren kinderlos geblieben. Sie wenden sich an den Hl. Jakob um Hilfe. Ein Jahr lang besucht die Frau die Messe und betet jeden Tag, schließlich wird sie erhört: Sie empfängt ein Kind. Der Graf schwört, dass sein Sohn eine Pilgerreise nach Gumpostelle unternehmen wird (V. 72-121).

Das Kind wird Jakob getauft: Während in mehreren Texten bereits die Namensgebung von Gott bestimmt und die Botschaft durch einen Engel überbracht wird, erfolgt hier die Taufe ohne besondere Vorkommnisse oder Wunder, wenn man von der Empfängnis selbst absieht. Dies hängt offenbar mit der Gattung des Märes zusammen, die eher weltliche Vorgänge thematisiert und das Wunderbare reduziert.

Das Kind wächst tugendhaft heran. Als es zwölf ist, erfährt es vom Eid seines Vaters. Es bricht zur Reise auf. Nach einigen Wochen verirrt sich Jakob und betet zu seinem Heiligen. Bald erscheint ein weiterer Pilger, ebenfalls auf dem Weg nach Gumpostelle. Die beiden schwören einen Eid der Freundschaft (V. 259-415).

Nach vier Wochen wird Jakob ernstlich krank und bittet seinen Gefährten, seine Leiche, sollte er an der Krankheit sterben, nach Gumpostelle zu bringen. Sein Freund schwört es ihm.

¹⁸⁰ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Die Jakobsbrüder* von Kunz Kistener, hg. von Karl Euling, Breslau 1899. Vgl. hierzu Reiffenstein 1983: 1157-1160. Das vor 1372 entstandene Werk zeigt einen starken Einfluss von *Engelhard* des Konrad von Würzburg (vgl. Kap. 5.5.1.). Dessen höfisch-ritterliche Version wird von Konrad auf das Religiöse und Legendenhafte übertragen. Den höfischen Stil Konrads ersetzt Kisteners Alltagssprache. Die Erzählung ist einfach und schlicht dargestellt, der Satzbau ungelenk und der Wortschatz gering. Die Komposition des Textes zeichnet hingegen ein schneller Wechsel von Szenen, die die inneren Stimmungen der Figuren gekonnt wiedergeben. Die Freundschaftsproblematik beeinflusst neben dem *Engelhard* die weit verbreitete Legende *Amicus und Amelius*. Kistener benutzt neben dieser eine weitere kurze Fassung mit lehrhaftem Ansatz: Ein Vater belehrt seinen Sohn, wie er unter seinen drei Freunden den wahren erkennt. Der Sohn soll mit einem toten Schwein in einem Sack herumgehen und behaupten, dass sich darin ein von ihm getöteter Mensch befindet und bittet die Freunde um Hilfe. Erst der dritte will den Mord auf sich nehmen, um den Freund zu retten.

Tatsächlich stirbt Jakob, sein Freund bringt ihn in einem Ledersack, den er behandelt, als lebe Jakob noch, nach Gumpostelle (V. 416-479).

Am Ziel trägt er den Leichnam in eine Kirche und betet zum Hl. Jakob. Der tote Adelige erwacht zu neuem Leben, gleichzeitig beginnen die Kirchenglocken von selbst zu läuten. Jakob schwört, seinem Freund die Hälfte seiner Erbschaft zu überlassen. So geschieht es (V. 480-515).

Der Freund bricht aber auf, um seine Eltern zu besuchen, und steckt sich dort mit der Lepra an. Er trifft einen Mann, der ihn über eine Weissagung unterrichtet: Nur durch das Blut des Neugeborenen eines Adligen in Peigern werde er von der Krankheit geheilt werden (V. 753-787).

Es stellt sich heraus, dass der Sohn Jakobs gemeint ist. Der junge Graf bereitet sich vor, seinen Sohn zu opfern. Er lässt die Einwohner seines Schlosses für ein Fest nach draußen ziehen und trennt das Kind von seiner Amme. Dann kniet er vor der Wiege nieder und betet zum Hl. Jakob. Ein Engel erscheint und befiehlt ihm, den Hals seines Kindes zu durchschneiden. Jakob tut es. In der Folge wird tatsächlich der leprose Freund durch das Blut geheilt, das Kind aber erwacht zu neuem Leben (V. 788-1176).

5.4.8. Zusammenfassung

Mären und Legenden wie *Engel und Waldbrüder* sowie der *Tundalus* Albers räumen der Figur des Engels etwas mehr Platz ein, so begleiten sie die Protagonisten im Verlauf der gesamten Handlung, ohne jedoch näher beschrieben zu werden. Lediglich der Erzähler des Märes *Engel und Waldbruder* bemerkt, dass der Räuber/Engel (als himmlisches Wesen) kaum Nahrung berührt. Bezeichnend ist gleichzeitig, dass beide Texte als Träume bzw. Visionen konzipiert wurden und keine realistischen Begebenheiten darstellen, wodurch die lange gemeinsame Reise gerechtfertigt werden konnte.

In weiteren Werken erfüllen die Engel ihre üblichen Funktionen: So erfährt durch einen Engel ein hochmütiger und selbstgerechter Kaiser, dass die wahre Demut für die Seligkeit des Menschen unabdingbar ist und das Leben der Kinder eines treuen Freundes gerettet wird.

In den Mären wie in Strickers *Drei Wünsche* tritt in den Vordergrund die Kritik an menschlicher Gier, Geiz sowie Dummheit. Während die Sterblichen starke komische Züge

auszeichnen, erscheinen die Engel als vernunftbegabte Wesen, die durchaus mit einem Lehrauftrag an die Menschen herantreten und doch nichts bewirken können.

Der Gelassenheit und Demut des Engels stehen überhöhte menschliche Erwartungen, die in erster Linie materieller Natur sind, gegenüber. Die Komik der Dialoge entsteht unter anderem dadurch, dass der Mensch sich Burgen, Truhen voll Geld oder Kleider wünscht, während der Engel die Protagonisten zur Mäßigung und Demut aufruft.

5.5. Sonstige Romane

5.5.1. *Engelhard* Konrads von Würzburg¹⁸¹

Nachdem Dietrich seinem Freund Engelhard im Kampf um die Hand der Königstochter Engeltrud Hilfe geleistet hatte, wird er von Gott mit Aussatz bestraft (V. 5135-5425).¹⁸² Nachdem ihm weitgereiste Ärzte nicht heilen können und seine Familie sich von ihm entfernt, lässt er in einer Einöde eine Behausung bauen und wünscht sich nichts anderes, als zu sterben. Nachts erscheint Dietrich ein Engel (V. 5438) und verkündet ihm, dass Gott sich seiner erbarmt hat und befiehlt ihm, nach Dänemark zu reisen. Nach dem Tod des Königs Fruote übernimmt Engelhart die Herrschaft über das Land. Er soll seine zwei Kinder töten, denn nur ihr Blut kann die Krankheit Dietrichs heilen (V. 5443-5480). Nach der Verkündung dieser Botschaft steigt der Engel wieder in den Himmel hinauf.

¹⁸¹ Zitiert wird nach der Ausgabe: Konrad von Würzburg, *Engelhard*, mit Anmerkungen von Moritz Haupt, Leipzig 1890 (Nachdruck Hildesheim 1978). Vgl. auch Brunner 1985: 272-304, hier bes. 294-295. Stilistisch und teilweise auch inhaltlich orientiert sich hier Konrad von Würzburg am *Tristan* des Gottfried von Straßburg. Dafür sprechen sowohl die anspruchsvoll verfassten Strophen des Prologs als auch das Motiv der *triuwe*, die die Freundschaft zwischen dem besitzlosen Ritter Engelhard und dem späteren König von Brabant Dietrich auszeichnet und auf mehrere Proben gestellt wird. Dieses Motiv basiert auf der bekannten Freundschaftslegende von *Amicus und Amelius*, deren Protagonisten dank dieser Tugend Glückseligkeit erfahren. Das Liebesverhältnis zwischen Engelhard und Engeltrud wird zu einem kleinen Minneroman ausgebaut.

¹⁸² Die Freundschaft zwischen Engelhard und Dietrich wird bildhaft durch eine täuschende Ähnlichkeit der beiden zueinander ausgedrückt. Nur anhand der Kleidung kann man die beiden Ritter voneinander unterscheiden. Als Engelhard eine Nacht mit Engeltrud verbringt und sie dadurch entehrt, soll er mit Ritschier, dem Neffen des Königs von England, der die Liebesnacht beobachtete und ihrem Vater, König Fruote, davon erzählte, kämpfen. Engelhard soll bei einem Zweikampf seine Unschuld beweisen. Weil Engelhard eine Niederlage gegen Ritschier befürchtet, da er den König belogen hatte, reist er nach Brabant und bietet Dietrich, statt seiner zu kämpfen. Dietrich willigt ein, besiegt Ritschier und darf zur Belohnung Engeltrud heiraten. Engelhard vertritt währenddessen Dietrich als Herrscher von Brabant. Nach der Hochzeit mit Engeltrud reist Dietrich nach Brabant. Die Rollen werden getauscht, da der Sieg und darauffolgend die Hochzeit auf Täuschung beruhen, wird Dietrich mit Aussatz bestraft.

Als der König von Brabant erwacht, erkennt er, dass der Engel ihm eine göttliche Botschaft überbrachte, er ist allerdings betrübt darüber, dass allein das Blut der Kinder seines Freundes ihn heilen könne (V. 5507). Erst nachdem sich seine Gesundheit verschlechtert, beschließt er Engelhard zu besuchen und ihm von seinem Traum zu berichten (V. 5676-5691).

Die schwierigste Probe der Freundschaft zwischen Engelhard und Dietrich, die Tötung der Kinder des Königs von Dänemark, endet mit einem Wunder. Die getöteten Kinder erwachen zum Leben, nachdem ihr Blut Dietrich tatsächlich heilen konnte. Im Epilog der Erzählung heißt es, dass die wahre Freundschaft, die auf Beständigkeit und Treue beruht, auch von Gott nicht unbemerkt bleibt und gewürdigt wird (V. 6454-6491). Engelhard und Dietrich gewinnen durch ihre Haltung die höchste höfische Tugend, die *sælde* (Glück, Segen, im religiösen Sinne Seligkeit).

Erneut fungiert der Engel lediglich als Überbringer der göttlichen Botschaft. Der Bote wird nicht charakterisiert, der Erzähler spricht lediglich davon, dass ein schöner (*schône*) Engel Dietrich aufsucht (V. 5438) und nach der Verkündung der Prophezeiung zum himmlischen Thron Gottes zurückkehrt (V. 5479-5480).

5.6. Orientromane¹⁸³

Arabische Einflüsse auf deutschsprachige höfische Epen und Ritterromane sind im ausgehenden 12. Jahrhundert zu erkennen. Das um 1170 entstandene Epos *Herzog Ernst* behandelt zwar historische Stoffe aus der Reichsgeschichte, zeigt aber zugleich orientalische Abenteuer des Romanhelden. Der bayrisch-schwäbische Herzog Ernst begegnet während des Kreuzzuges ins Heilige Land Gestalten aus den arabischen Erzählungen: Etwa Sindbad oder den Kranichkopfmenschen, die aus der Sammlung *Tausend und einer Nacht* stammen und offenbar durch mündliche Überlieferung oder weitere Erzählstoffe auf den europäischen Kontinent gelangt sind.

Ebenfalls sind in dem Werk *Hervis von Metz* eines anonymen lothringischen Autors aus dem 13. Jahrhundert Erzählmotive aus *Tausend und einer Nacht* entnommen. Die Geschichte des Kaufmannssohnes Nur ad-din und der Gürtelmacherin Miryam wird einer umfassenden Lothringertrilogie angeschlossen.

¹⁸³ Vgl. Hebel 2013: 341-348.

Parallelen sind auch zwischen dem fragmentarisch erhaltenen anglo-normannischen Tristan-Epos und der persischen Sage von Wis und Ramin (1042-1045) festzustellen. Der Tristan-Text entstand vermutlich mehr als hundert Jahre später und wurde Anfang des 13. Jahrhunderts von Gottfried von Straßburg bearbeitet. Das persische Liebesepos thematisiert eine intensive Liebesbeziehung zwischen einer künftigen Königin und einem jungen Brautbegleiter, die mit dem Tod der Liebenden endet. Zahlreiche Details wie etwa das Schwert zwischen den Geliebten, der Traum des alten Königs vom schwarzen Eber oder die nächtliche Zusammenkunft der Liebenden verweisen darauf, dass das persische Epos bzw. mehrere Erzählstränge in Europa bekannt waren. Nicht weniger bedeutend sind die Einflüsse der persischen Kleinepik auf altfranzösische Versromane wie *Floire et Blanchefleur*, das in zwei Fassungen erhalten ist und eine Liebesgeschichte zwischen einem Sarazenen und einer Christin erzählt.

5.6.1. *Orendel*¹⁸⁴

Als der Fischer Îse Orendel am Meer findet, ist er völlig nackt. So bringt er Orendel nach Hause und möchte gemeinsam mit seiner Frau später für den Königssohn Kleidung kaufen (V. 520-665). Zuvor bittet ihn Orendel um einen grauen Rock, den der Fischer aus dem Bauch eines Wales herausholte. Îse verweigert den Wunsch, da er das Kleidungsstück für den Rock eines

¹⁸⁴ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Orendel*. Ein deutsches Spielmannsgedicht, hg. von Arnold E. Berger, Bonn 1888 (Nachdruck Berlin/New York 1974). Vgl. hierzu Curschman 1989: 43-48 sowie Masser 2002: 358-362.

Orendel, ein in Reimpassagen abgefasstes spielmännisches Legendenepos, wurde vermutlich in den Jahren 1180 – 1200 geschrieben und existiert in einer Handschrift, die aus dem 15. Jahrhundert stammt. Der spätantike Apollonius-Roman und die Legende vom Heiligen Rock sind die Quellen dieses Werkes. Den Hauptteil der Handlung stellt der graue Rock Christi, in dem dieser die vierzig Tage fastete und gemartert wurde und an dem noch Jesu Blut klebt, das nicht abzuwaschen ist. Der Rock kommt nach einigen Wirrnissen, darunter einer Zeit im Bauch eines Wales, in die Hände des Königssohnes Orendel, der fern der Heimat Trier dem Fischermeister Îse dienen muss. Mit dreißig goldenen Pfennigen, geschickt durch den Engel Gabriel, kann Orendel den Rock erwerben, der ihn unverwundbar macht. Er zieht nun zum Heiligen Grab und erringt die schöne Bride für sich – aber einem Engel zufolge bleibt neun Jahre lang ein Schwert zwischen den beiden liegen. Orendel und Bride werden getrennt. Als er im Laufe seiner Abenteuer in Jerusalem ein wildes Pferd reiten will, schickt ihm Jesus durch den Engel Gabriel Schuhe aus Gold. Sogar drei mit Schwertern bewaffnete Erzengel reiten mit ihm zum Kampf. Orendel rettet seinen Vater vor den Heiden und wird vom Engel angewiesen, den grauen Rock in Trier zu verwahren. Tatsächlich lässt Orendel den Rock in einen Sarg aus Stein legen, befreit das Heilige Grab aus der Hand der Heiden und lebt mit Bride und Meister Îse glücklich, bis ein Engel ihren nahenden Tod ankündigt.

Orendel vereint christliche und heidnische Teile. Erzengel reiten hier an der Seite von Orendel, mit Schwertern bewaffnet, als Schutzengel und Rächer unrechten Handelns. Als Gottesbote tritt der Erzengel Gabriel auf, der Orendel die dreißig Pfennige und die goldenen Schuhe, gesandt von Gott, bringt. Hier treten also mehrere Kategorien von Engeln auf.

Adeligen und zu wertvoll für Orendel hält (V. 644-645). Der Königssohn wendet sich daraufhin in einem Gebet an Jesus und Maria und bietet sie um Hilfe und Trost.

Die Unterstützung für Orendel kommt unverzüglich: Der Erzengel Gabriel, von Jesus und Maria gesandt, bringt dem König dreißig goldene Pfennige, damit dieser den grauen Rock kaufen kann (V. 699-717). Orendel erfährt zudem, dass das Kleidungsstück Christus während der Passion trug. Es wird ihn bei jedem Kampf beschützen und ihn unverwundbar machen (V. 720-724).

Als Orendel nun den Rock von seinem Meister, dem Fischer Îse, kaufen will, bemerken beide, dass das Gewand, sobald es berührt wird, zerfällt. Der junge König erhält ihn dahin nicht um den ursprünglich hohen Preis von fünf Schilling, sondern um genau dreißig Pfennige, die er zuvor von Gabriel erhalten hat (V. 747). Sobald Orendel den Rock angezogen hatte, geschah ein nächstes Wunder: das Kleidungsstück scheint wie neu zu sein (V. 750-751). Dies blieb auch von Îse nicht unbemerkt. Orendel bittet ihn um Urlaub, um das Heilige Grab besuchen zu können. Ausgestattet mit einer neuen Hose, die ihm der Fischer schenkte, und fünf Goldstücken von der Meisterin macht er sich auf den Weg (V. 765-783).

Bereits zu Beginn der Reise begegnen ihm 300 Heiden, darunter ein Riese, der Orendel in einen Kerker werfen lässt (V. 790-798). Auf die Bitte Marias entsendet Christus erneut Gabriel auf die Erde, um den Pilger zu befreien und ihm den Weg zum Heiligen Grab zu zeigen (V. 806-813).

Nachdem Orendel, in Jerusalem angekommen, das Heilige Grab besuchte, bittet er die heidnischen Könige Merziân und Sûdân um ein Pferd und Schild, damit er ihnen dienen könne. Als er tatsächlich von Merziân ein schwarzes Ross zugewiesen bekommt, kann er seine breiten Rinderschuhe in den Stegreif nicht bringen und wirft sie weg. Und auch diesmal eilt Gabriel ihm zu Hilfe, er schenkt ihm ein Paar goldene Schuhe (V.1005-1010).

In einem Kampf gegen zwölf heidnische Könige entsendet Christus gleich drei Engel, Gabriel, Raphael und Michael (V. 1660-1667), damit diese den Ritter drei Tage lang begleiten und ihn bei Kämpfen unterstützen, bis alle sechs Herrscher erschlagen werden und ihr Herr entflieht.

Als Orendel nach diesem Sieg nach Jerusalem zurückkehrt, soll er nun, wie die Königin Bride verkündet, die Herrschaft über die Stadt übernehmen. Der Sieger lehnt dies jedoch zunächst ab. Daraufhin bereitet Bride ihm ein Bad, kleidet ihn in kostbare Gewänder und möchte mit ihm das Lager teilen. Als Bride und ihr Orendel sich in das Schlafgemach begeben, erscheint

Orendel ein Engel, der ihn dazu auffordert, neun Jahre lang in Keuschheit zu leben (V. 1805-1810). Nach dieser Verkündung legt der Held sein Schwert zwischen sich und die Königin, sie bittet ihn jedoch, dies zu unterlassen.

Jerusalem wird erneut von den Heiden angegriffen und Orendel gefangen genommen. Îse, der mittlerweile zum Herzog ernannt wurde, berichtet Bride von dem Vorfall. Eines Morgens trifft die Königin auf den Zwerg Alban, der ihr verspricht, sie zu Orendel zu führen. Als Bride endlich bei Orendel ankommt, schließt der Zwerg die Tür zu, sodass sie nun beide gefangen sind. Erst ein Engel bestraft zunächst Alaban und befreit dann die Gefangenen (V. 2478-2488).

Orendel kehrt nach Jerusalem zurück, erhält jedoch die Botschaft von den babylonischen Königen Elin und Durian, durch den Herzog Daniel überbracht, dass sie ihm ihre Treue verweigern. Elin und Durian rüsten ein großes Heer. Während einer Schlacht schlägt Durian auf Orendel ein, worauf dieser zu Boden fällt. Maria und Jesus schicken wiederholt den Erzengel Gabriel zum Geschlagenen, der ihm Mut zum weiteren Kampf verleiht (V. 2806-2813). Orendel tötet Durian, und das gesamte heidnische Heer wird getauft.

Als der Sieger in Jerusalem einzieht und die Nacht mit Bride verbringen möchte, erscheint dem Paar erneut ein Engel. Dieser teilt ihnen mit, dass Trier, die Geburtsstadt des Königs, von den Sarazenen belagert wird (V. 2845-2853). Orendel, Bride und Îse bereiten die Reise vor, um den von dreizehn heidnischen Königen bedrohten Vater des Orendel zu unterstützen.

Die Sarazenen, die vor Trier ihre Zelte aufgeschlagen haben, erreicht die Nachricht von der baldigen Ankunft Königs Orendel. Darauf entschließen sie sich, Bußgewänder zu tragen, bitten Orendel um Vergebung und lassen sich taufen. Nach einem ausgelassenen Fest auf der Burg träumt Bride davon, dass das Heilige Grab erneut von den Heiden erobert wurde. Das Paar beschließt die Rückreise, ein Engel befiehlt ihnen jedoch, den grauen Rock in Trier zu lassen, wo er in einem Steinsarg verwahrt wird (V. 3162-3173).

Im befreiten Jerusalem begeben sich Orendel, Bride und Îse in ein Kloster, wo sie nach einem Jahr sterben. Zuvor forderte von ihnen ein Engel die Bewahrung der Keuschheit (V. 3869-3877). Auch die Seelen der Verstorbenen werden von den Engeln in den Himmel begleitet (V. 3888-3891).

Orendel als christlicher Herrscher im Orient erhält sowohl von Christus als auch Maria besondere Hilfe, die von materieller Zuwendung bis zur psychologischen Unterstützung reicht. Die Häufigkeit der Interaktion zwischen Mensch und Engel ist mit jener der Karlsepiik vergleichbar, in der Karl und seine nächste Umgebung (Roland) sich stets unter der göttlichen

Obhut befinden. Orendel wird sogar während einer Schlacht gegen die Heiden gleich von drei Erzengeln, Gabriel, Michael und Raphael, erfolgreich unterstützt. Während in der Karlsepik die Seelen der Märtyrer von Engeln in den Himmel geführt werden, erweist hier Gott diese Ehre dem Königspaar und Îse. Das Konzept der höfischen *minne* wird in dem Roman also nicht realisiert, die Betonung der Keuschheit und des Klosterlebens lässt vermuten, dass hier die Idee des Königtums einen stark sakralen Charakter besitzt.

Engel werden auch im *Orendel* nicht ausführlicher beschrieben, als dies in anderen Textsorten geschehen ist. Gabriel kommuniziert besonders häufig mit den Sterblichen, erhält jedoch keine besonderen Aufgaben, außer Befehle weiter zu geben und Botschaften zu verkünden. Die Kontakte werden möglicherweise etwas persönlicher, da Maria als die Mittlerin zwischen Gott und Mensch oft angerufen wird und durch die Boten in das Geschehen eingreift.

5.7. Die Antikenromane und byzantinischen Stoffe

Bereits der Versuch der Begriffsdefinition des Antikenromans innerhalb der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters stößt auf große Probleme. Der Grund dafür liegt darin, dass die Grenze zwischen der literarischen Fiktion und der Historiographie kaum zu bestimmen ist. Vermeintlich wahre Begebenheiten werden von literarischen Figuren aus diversen Romanen geschildert, antike Stoffe der höfischen Sphäre angepasst, wobei Spuren der heidnischen Welt nicht gänzlich aus dem Erzählmateriale verschwinden.

Gleichzeitig beziehen sich Weltchroniken auf den Antikenroman, als wäre dieser eine historische Quelle. Auf diese Weise gelangten fiktive Handlungen in die Historiographie des Mittelalters. Auch die kompositorischen Parallelen des Antikenromans zu anderen höfischen Romanen, außer dass die Handlung in der Antike spielt, sind üblich, sodass gattungsspezifische Eigenschaften schwierig auszumachen sind.

Die große Popularität dieser Stoffe ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass sie eine Basis für die Reflexion von Herrschaftskonzepten und Herrschaftslegitimation geboten haben. Genauso von Bedeutung scheinen die Fragen nach *êre* und *triuwe* oder des gerechten oder ungerechten Krieges zu sein. Das Übertreten höfischer Normen, wie etwa eine maßlose *minne*,

die die Herrschaftsführung bedroht und sich als zerstörerische Kraft erweist, ist wiederum ein zentraler Topos der mittelalterlichen Literatur.¹⁸⁵

5.7.1. Ottos *Eraclius*¹⁸⁶

Das wohlhabende christliche Paar Miraidos und seine Frau Cassimia leben in Rom unter der Herrschaft des römischen Kaisers Focas (S. 5, B*, C* V. 71). Das Paar wartet bereits seit sieben Jahren auf ein Kind und bittet Gott in einem Gebet um einen Erben (S. 6, A*, B*, C* V. 25). Der Schöpfer erhört ihre Gebete und sendet einen heiligen Engel auf die Erde (S. 6, A*, B*, C* V. 35). In der Nacht verkündet er der schlafenden Cassimia, dass sie bald ein Kind zur Welt bringen wird, das alle anderen in Rom geborenen Kindern übertreffen wird. Zuvor jedoch soll sie sich an einem Abend schön ankleiden lassen, einen Teppich auf dem Boden ausbreiten und ihren Mann einladen. Am kommenden Morgen soll sie eine Kirchenmesse besuchen und ihre Kleider den Armen verschenken. In dem Augenblick, in dem der Engel Cassimia verlässt, erwacht sie erschrocken (S. 6, A*, B*, C* V. 39 – S. 7, A*, B*, C* V. 75).

Alle Prophezeiungen des Engels erfüllen sich: Cassimia bringt zur Welt einen Sohn, der auf den Namen Eraclius getauft wird. Dieser wird künftiger römischer Kaiser sein und findet das vom persischen Kaiser Cosdras gestohlene Heilige Kreuz.

Auch hier hat die Begegnung zwischen Mensch und Engel keinen direkten Charakter, sie erfolgt im Traum und bewirkt bei Cassimia zunächst Schrecken. Jedoch ohne zu zögern erfüllt sie alle Forderungen des Engels. Dieses Beispiel beweist einmal mehr, dass sowohl der Engel als auch der Mensch Teil eines größeren göttlichen Plans sind, der auf den Sieg des christlichen Glaubens über die Heiden zielt.

¹⁸⁵ Vgl. Lienert 2001: 176-183.

¹⁸⁶ Zitiert wird nach der Ausgabe: Otte, Eraclius, hg. von Winfried Frey, Göppingen 1983. Vgl. hierzu Nellmann 1983: 191-216 und Walliczek 1989: 199-203. Das Werk, das vermutlich nach 1215 entstand, ist eine Bearbeitung des französischen Romans *Eracles* des Gautier von Arras. In der französischen Quelle wurde eine byzantinische Novelle mit dem Stoff der Legenden von der Wiederfindung des Holzes des heiligen Kreuzes durch den byzantinischen Kaiser Heraclius vermischt. Für die Erweiterung des Textes benutzte Otte zudem die deutsche Kaiserchronik und die lateinische Chronik des Otto von Freisingen.

5.7.2. *Apollonius von Tyrland* Heinrichs von Neustadt¹⁸⁷

Heinrich kündigt bereits im Prolog das Hauptthema seines Romans, die Auseinandersetzung mit den (höfischen) Tugenden, an und bezieht sich an dieser Stelle insbesondere auf die Verfehlung der *hochvart* (Hochmut). Auf das Buch Daniel zurückgreifend, thematisiert er den Traum des mächtigen Königs Nabüchodonosor (Nebukadnezar), in dem dieser eine sonderbare Figur, auf einer Säule stehend, sah (Dan 2, 1-13). Nachdem er aufgewacht ist, vergaß er den Traum, verlangt jedoch trotzdem von jüdischen Weisen die Deutung des Gesehenen. Da diese nicht imstande sind, dies zu tun, erteilt er den Befehl, sie zu töten.

Als Daniel von diesem Vorfall erfährt, versucht er, seine Landsleute zu retten. Nach einem Gebet wird Daniel Zeuge einer Vision, in der er den Traum Nabüchodonosors und seine Deutung sieht (Dan 2, 19). Daniel erzählt dem König, dass er in seinem Traum einen goldenen Mann sah, dessen Haupt mit einer kostbaren Krone geschmückt war; sein Leib bestand aus Silber, während die restlichen Körperteile bis zu den Knien aus Kupfer erzeugt wurden; die Figur besaß zudem Unterschenkel aus Blei und Füße aus Ton; am Ende zerfällt die Statute, von einem Donnerschlag getroffen (Dan 2, 29-36).

Während im Alten Testament nun die Auslegung der Vier-Reiche-Lehre erfolgt (Dan 2, 36-46), bezieht sich die Interpretation des Traums Nabüchodonosors (V. 20-36) bei Heinrich auf die Beschaffenheit des Menschen. Der goldene Mann steht für die Jugend; eine tugendhafte Lebensweise wird mit einer Krone belohnt; andernfalls wird das Gold zum Silber, dann zum Kupfer und schließlich zum Blei; Ton entspricht jenem, der dem Bösen verfällt, wer gar kein Gefallen mehr bei Gott findet, wird von ihm zerstört (V. 65-119).

In der biblischen Überlieferung sendet Gott Daniel eine Vision mit der Deutung des Traums, Heinrich lässt den Erzengel Gabriel ihm den Traum offenbaren (V. 64). Im Prolog wendet sich zudem der Erzähler direkt an das Publikum, sodass sich die Deutung und die

¹⁸⁷ Zitiert wird nach der Ausgabe: Heinrich von Neustadt, *Apollonius von Tyrland*, hg. von Simon Singer, Dublin/Zürich 1967. Vgl. hierzu Ochsenbein 1981: 838-845. Dem Roman (um 1300) liegt eine verlorene griechische Quelle zugrunde, die früh ins Lateinische übersetzt wurde und im Mittelalter weit verbreitet war. Der Text gehört dem Typus des Alexanderromans zu: Die Familienmitglieder sind geographisch verstreut, müssen schwere Schicksalsschläge erdulden, bevor sie wieder vereint werden. Dem eigentlichen Apollonius-Roman wurde die Erzählung vom König Antiochus vorangestellt. Antiochus lebt mit seiner Tochter in einer inzestuösen Beziehung und weist jeden heiratswilligen Bewerber ab. Apollonius' Begegnung mit Antiochus wird zum Beginn abenteuerlicher Irrfahrten, die 14 Jahre lang dauern werden, bis der junge Held zum römischen Kaiser aufsteigt. Der belesene Verfasser aus Niederösterreich benutzt neben der lateinischen Vorlage byzantinische Motive sowie Elemente aus dem Artus- sowie Orientroman, wie etwa dem *Herzog Ernst*. Vgl. de Boor 1997: 60-61.

Moraldidaxe vielmehr an diese als an Nabüchodonosor richteten. Der alttestamentliche Nebukadnezar ist von der Auslegung Daniels und somit der Macht des jüdischen Gottes so beeindruckt, dass er ihn über alle anderen Götter erhöht und Daniel einen hohen Rang an seinem Hof verleiht (Dan 2, 46-49). Heinrich erwähnt diese Ereignisse nicht mehr, sondern konzentriert sich auf die moralisierende Botschaft, die er den Rezipienten weitergibt.

Die Tatsache, dass Gabriel Daniel Hilfe leistete, ist nicht überraschend. In den alttestamentlichen Quellen wird er ihn weiter beschützen: Nach der Vision von Widder und Ziegenbock richtet Gabriel den am Boden liegenden Propheten auf und deutet ihm das Geschehene, die Wiederkunft Christi (8, 16-19) und erscheint ihm in einer weiteren Vision (9, 20-25).

Es ist auch Gabriel, der Maria die frohe Botschaft der Geburt Jesu verkündet (Lk 1, 26), er erscheint ebenfalls dem Priester Zacharias und offenbart die Geburt seines Sohnes Johannes des Täufers (Lk 1, 11). Zudem werden die Botschaften, die ein Engel an Joseph (über die baldige Geburt Jesu, Mt 1, 20) und die Hirten (Lk 2, 9) richtet, auch Gabriel zugeschrieben. Während der Erzengel also insbesondere eine nicht unbedeutende Rolle spielt, ist seine Funktion als Bote zumindest im *Apollonius von Tyrland* nur von marginalem Ausmaß.

5.7.3. Seifrits Alexander¹⁸⁸

Alexander kommt auf seiner Reise zum Fluss Physon, der vor den Toren des Paradieses fließt (V. 6229). Das Wasser des Flusses ist voll von goldenen Steinen und Juwelen. Alexander folgt dem Strom flussaufwärts und erreicht die Mauer des Paradieses, die so hoch ist, dass ihre Spitze in den Wolken verschwindet.

Alexander reist entlang dieser Mauer, bis er ein Tor erreicht, das von einem Engel mit einem Feuerschwert bewacht wird (V. 6248). Alexander kniet nieder und fragt ihn nach seinem Namen. Der Engel erwidert, sein Name sei Michael und dass er Gottes Diener und Botschafter

¹⁸⁸ Zitiert wird nach der Ausgabe: Seifrits Alexander, aus der Straßburger Handschrift, hg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (Nachdruck Hildesheim 2005). Vgl. hierzu Pawis 1992: 1050-1055. Seifrit hat das Werk, das er selbst als Chronik bezeichnet, 1352 abgeschlossen. Wie die meisten Alexanderromane des Mittelalters orientiert sich auch dieser Text an der *Historia de Preliis* von Leo Archipresbyter und schließt sich der Tradition des spätantiken *Pseudo-Kallisthenes* an, einer losen Ansammlung von phantasievollen Kleinerzählungen, die keinesfalls an historischer Faktizität interessiert sind. Der umfassende Katalog philosophischer und literarischer Persönlichkeiten aus der Antike als auch aus dem Mittelalter wie Aristoteles, Seneca oder Augustinus sollen jedoch gerade den historischen Charakter des Werkes unterstreichen.

sei. Er weist Alexander an, sein Heer von den Toren zurück zu ziehen, da kein Sterblicher das Paradies betreten dürfe. Der Auftritt Michaels ist bestimmt und direkt:

„davon zog und wider wind!
wann hieczstu hundert tausent her,
die tot ich all ane wer.
doch will ich dir ee raichen
von hynn ein warczaichen,
damit du beweist
das du alhie gewessen seist.“ (V. 6286-6293)

Michael bricht von der Mauer einen Stein und gibt ihn Alexander mit dem Hinweis, dass dieses Stück auf jeder Waage jedes andere an Gewicht übertreffen werde (V. 6289). Alexander verlässt das Tor des Paradieses. Die Worte Michaels in Bezug auf den Stein erweisen sich als richtig, da keine weitere Substanz schwerer ist als er (V. 6311). Als Alexander einem weisen alten Mann begegnet und dieser den Stein mit Erde bedeckt, ist plötzlich eine einzelne Feder schwerer als das Mauerstück. Des Rätsels Lösung: Der Stein symbolisiert Alexander selbst. So lange er lebt, wird nichts auf Erden seiner Macht gleich kommen, sobald er jedoch tot, das heißt mit Erde bedeckt ist, wird er vergessen und kaum geschätzt sein.

Der bestimmte Auftritt Michaels überrascht im Kontext der bis dahin vorgestellten Beispiele an seiner Stärke, was jedoch verständlich ist, da Alexander die Grenze zum Paradies zu überschreiten beabsichtigt.

5.7.4. *Der Große Alexander*¹⁸⁹

Alexander führt sein Heer über das Meer nach Assyrien (V. 383). Er nimmt viele Städte ein und sendet Botschafter nach Jerusalem, um Tribut zu verlangen. Der Hohe Priester weigert sich zu

¹⁸⁹ Zitiert wird nach der Ausgabe: *Der große Alexander*. Hg. von Gustav Guth, Berlin 1908. Vgl. hierzu Welz 1981: 278-280. Das um 1397 beendete Werk basiert auf dem lateinischen *Alexanderepos* (1238) des Quilichinus de Spoleto. Während Seifrit Alexander stärker im Vordergrund positioniert, thematisiert *Der große Alexander* die Thematik der *superbia*: Seine immer größer werdende Hochmut führt dazu, dass sich Gott von ihm abwendet. Allerdings bleibt die himmlische Obhut über den Heerführer beinahe im gesamten Roman präsent. Der Verfasser ist gleichzeitig über die Funktion Alexanders, eines Heiden, in der Heilsgeschichte verwundert und meint, dass nur Gott die Bedeutung Alexanders für den christlichen Glauben kennt (V. 6294-6304).

zahlen, da Jerusalem bereits unter der Herrschaft des persischen Königs Darius steht. Nachdem Alexander die mächtige Stadt Tyrus eingenommen und die Bewohner verschont hat, wendet er sich nach Syrien (V. 864). Die Juden fürchten die Macht Alexanders. Ihr Hohe Priester Jadus ordnet an, Gott zu opfern, um ihn um Hilfe zu bitten. Nachts erscheint Jadus ein Engel und weist ihn an, das gesamte Volk Jerusalems solle weiß gekleidet Alexander willkommen heißen, denn er sei von Gott dazu bestimmt worden, die Welt zu beherrschen. Allerdings werde Alexander den Zorn Gottes entfachen und eines frühen Todes sterben.

Jadus erzählt seinem Volk von der Weisung des Engels (V. 945). In Weiß gekleidet, gehen die Einwohner Jerusalems hinaus, um Alexander vor den Stadttoren zu begrüßen. Auf die Stirn des Hohen Priesters ist das Tetragrammaton, der Name Gottes, geschrieben. Als Alexander Jadus erblickt, steigt er von seinem Pferd und beugt sich vor dem Priester tief zu Boden. Als einer seiner Begleiter nach dem Grund der Verbeugung fragt, antwortet Alexander, dass er in einem Traum Gott gesehen habe, gekleidet wie Jadus. Seine Ehrerbietung gegenüber dem Priester sei gemeint, um Gott zu ehren, der ihm den Sieg über den persischen König prophezeit habe.

Bereits zu Beginn des Romans verkündet der Engel den Fall Alexanders. So erscheint er dadurch nur als ein Instrument Gottes, der das Schicksal des Helden bestimmt. Der christliche Gott tritt hier an die Stelle der antiken Gottheiten, die ihre irdischen Untertanen, wie etwa Odysseus, zu jahrelangen Reisen bzw. Irrfahrten verdammt.

5.7.5. Zusammenfassung

Das Auftreten der Engel in den deutschsprachigen Antikenromanen zeigt kein neues oder besonderes Bild der himmlischen Boten. Ihre Funktion ist marginal und auf die Übermittlung von Botschaften, Prophezeiungen und Hilfe beschränkt. Szenen, in denen sie mit Alexander kommunizieren, zeigen ein eher negatives Charakteristikum des Heerführers. Seifrit, der im Unterschied zum Verfasser des *Großen Alexanders* den Helden stärker in den Mittelpunkt seines Romans positioniert, lässt durch die Figur des Erzengels Michael eine deutliche Kritik an Handlungen Alexanders äußern. Er weist ihn nicht nur von den Toren des Paradieses ab, sondern überreicht ihm auch ein widersprechendes Geschenk, das auf seinen späteren Fall hinweist. Die Mitteilung des Engels an Jadus prophezeit ebenfalls seinen Untergang.

Auch wenn Gott, durch Engel, Alexander Hilfe leistet, findet das immer mit dem Verweis auf seine künftige Niederlage und seinen wachsenden Hochmut statt. Der Autor des *Großen Alexanders* verheimlicht den Rezipienten auch nicht, dass ihm die Rolle des Heiden im göttlichen Plan nicht verständlich ist.

So abenteuerlich und phantasievoll die Antikenromane sein mögen, die christliche Perspektive ist vorherrschend und in den Prologen angedeutet. Der Roman *Apollonius von Tyrland*, in dessen Mittelpunkt die Kritik an der *hochvart* steht, wird mit einer biblischen Episode eröffnet, nämlich der Traumdeutung Daniels. So kann die erzählte Geschichte in einen größeren 'historischen' und literarischen Kontext eingebunden und die universelle Macht des Schöpfers nochmals betont werden.

Gerade der Roman Heinrichs von Neustadt demonstriert zudem, dass die Rolle eines in den biblischen Texten nicht unbedeutenden Erzengels wie Gabriel stark reduziert wird. Und doch bewahren die Engel in einigen Antikenromanen ihre Namen, wie Michael oder eben Gabriel. Seifrit ist sogar darum bemüht, dem Boten menschliche Eigenschaften zu verleihen, denn sein Michael soll den Eindruck eines entschlossenen und treuen Soldaten erwecken oder als solcher als Vorbild stehen.

Die Einführung der byzantinischen Erzählstoffe in die mittelalterliche Literatur, hier am Beispiel des *Eraclius* kurz skizziert, führt ebenfalls zu keinen neuen Engelsvorstellungen. Der anonyme Bote des *Eraclius* leistet wie oft einem christlichen kinderlosen Paar Hilfe, dessen Erbe zu einem christlichen Herrscher Roms wird.

6. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die verbreitetste Funktion des Engels, gattungsübergreifend, ist jene des Boten. Die himmlischen Wesen überbringen Nachrichten, Prophezeiungen oder Befehle. So teilen sie mit, wie Kranke wieder geheilt werden können (*Engelhard*), informieren, wie eine politische Position verstärkt werden kann (*Karl der Große*) oder offenbaren Entführten, dass sie bald befreit werden können (*Kudrun*).

Mittels der Prophezeiungen erfahren Betroffene oder ihre Umgebung von göttlichen Plänen. So erlangen die Eltern des Eraclius davon Kenntnis, dass ihr Sohn der künftige römischer Kaiser sein wird. Karl der Große wird immer wieder durch Offenbarungen zum weiteren Kampf gegen die Sarazenen ermutigt, in denen Gott ihn als Sieger präsentiert. Der Hohe Priester Jadas wird hingegen darüber benachrichtigt, dass auch ein großer Heerführer wie Alexander bald eine Niederlage hinnimmt und nach seinem Tod in Vergessenheit gerät.

Gott erteilt den mächtigen Herrschern Befehle, um gegen die Heiden zu kämpfen (*Karl der Große*) oder ganz ungewöhnliche, wie, zum Diebstahl auszureiten (*Karl und Ellegast*). Schutzbedürftigen wie den Einwohnern von Antwerpen wird durch das Eingreifen Gottes und Entsendung von Lohengrin geholfen.

Engel überbringen aber nicht nur Nachrichten, sie leisten ebenfalls konkrete Hilfe. So empfängt Karl der Große von einem göttlichen Boten ein Schwert und ein Horn, die von großer Bedeutung für den Missionskrieg sein werden. Der blinde Papst Leo erhält dank eines himmlischen Botschafters sein Augenlicht wieder (*Arabel*). Das Fortkommen Orendels im Heiligen Land ist ebenfalls größtenteils dank der konkreten Hilfe Gottes zu verdanken. Er erhält finanzielle Mittel und wird auch durch einen Engel gemeinsam mit Bride aus dem Kerker befreit.

Die göttliche Unterstützung erstreckt sich von politischer Beratung bis zu psychologischer Begleitung. Karl reist nach Rom, um seinem Bruder Leo zum Pontifikat zu verhelfen (*Karl der Große*), seine Angst, von den Heiden besiegt zu werden, verschwindet wieder nach dem Besuch eines Engels. Ähnlich kann man die Botschaft an Kudrun bewerten, die wieder Hoffnung auf baldige Rettung schöpft.

Sind die Machtansprüche der Helden zu groß, werden ihnen schon beinahe wörtlich Grenzen aufgezeigt. Als Alexander an den Mauern des Paradieses ankommt, wird er vom

Erzengel Michael zurückgewiesen und mit einem mehrdeutigen Souvenir verabschiedet, das seinen Untergang symbolisiert.

Unter dieser Kategorie sind insbesondere die Mären und Legenden zu beachten, die mit ihrer humoristischen Schärfe und moralisierenden Belehrung jegliche menschliche Verfehlungen unter die Lupe nehmen. Tnugdelus Reise ins Jenseits soll künftige Völlerei, Unzucht oder Diebstahl verhindern. Unermessliche Gier wird bei Stricker mit dem Verlust von drei Wünschen konfrontiert, und die Hochmut eines Eremiten, die Herrlichkeit Gottes sehen zu dürfen, bringt ihm eine lehrreiche Reise, auf der er erfährt, dass aus göttlicher Perspektive auch ein Verbrechen zum Guten führen kann.

Die Sendung von Botschaften an die Menschen findet meistens nachts statt, im Traum oder in Form einer Vision. Sie erfolgt meistens nach einem simplen Schema, nach dem der Engel leuchtend und strahlend erscheint und die Protagonisten erschreckt. Eine originelle Ausnahme ist dabei der Engel, der Kudrun tagsüber in der Gestalt eines wilden Vogels erscheint.

Die Verbindung zwischen Engel und Tier ist nicht nur diesem Heldenepos vorbehalten. Lohengrin wird von einem göttlichen Schwan auf seiner Reise nach Antwerpen begleitet, und zwischen den beiden entwickelt sich sogar ein allzu menschliches Verhältnis: Einen Streit um die Nahrung kann nur Gott lösen, indem er eine Taube mit einer Hostie zu den Reisenden schickt. Auch das Gespräch zwischen Kudrun und dem Vogel zeigt ungewöhnliche Züge. Das Mädchen zwingt beinahe den Engel zum Verbleib und überhäuft ihn mit unzähligen Fragen.

Sowohl der Engel Kudruns als auch jener des Woldietrich sprechen mit menschlicher Stimme. Woldietrich hört sogar die Stimme des verstorbenen Ortnît, der ihm besonders nah gestanden ist und ihn nun dazu auffordert, seine Frau zu heiraten. Die Engel (Gott) greifen also zu ganz subtilen Mitteln, um die himmlischen Pläne, Ausbreitung und Festigung des christlichen Glaubens, zu forcieren.

Einen weiteren Typus des Engels repräsentieren jene Boten, die in menschlicher Gestalt auftreten. Parzival wird nach den Versuchungen des Teufels von einem alten, frommen und weisen Mann gerettet, der ihn auf einem Boot in das fruchtbare Land des Sakur de Laloe bringt. Parzivals Begleiter erweist sich als Deuteengel, der die Versuchungen des Teufels (Abwendung von Gott und Ehebruch) interpretiert und den Helden außerhalb der Gefahr bringt.

Der himmlische Botschafter der Legende *Engel und Waldbruder* gehört zu den ungewöhnlichsten Engel-Typen. Er erscheint dem Eremiten Heinrîch als Räuber und Mörder und begeht auf der Reise weitere Verbrechen. Der Einsiedler macht die Erfahrung, dass diejenigen,

die er für gerecht hält, Sünder sind und er selbst, der sich als gottgerechter Gläubiger begreift, sich der Hochmut schuldig machte.

Insbesondere die Erzählstoffe der Sammlung *Matière de Bretagne* erwähnen die rätselhaften neutralen Engel, die beim Streit zwischen Gott und dem Satan keine Partei ergriffen haben. Keiner der Autoren kennt Details über das spätere Schicksal dieser Wesen, die einst dem Gral gedient haben, bevor er dem Titurelgeschlecht übergeben wurde. Von ihrer Existenz, die von der Kirche nie anerkannt wurde, wird lediglich am Rande der Handlungen erzählt. So erfahren die Rezipienten des *Lancelot* nicht, ob die himmlischen Wesen, die während der Gralsmesse dem Priester und dem Kelch assistieren und sich in nächster Nähe der Heiligen Dreifaltigkeit aufhalten, zu den neutralen Engeln oder einer unspezifizierten Gruppe gehören. Die Erwähnung und das Schicksal der neutralen Engel sind insofern für die Autoren von Bedeutung, als anstelle der gefallenen Engel die Menschen künftig den zehnten Chor bilden sollen (*Lancelot*).

Wolframs Parzival scheint sogar der legitime Nachfolger der neutralen Engel zu sein. Der Autor schreibt, dass der junge Ritter alle Zeichen des himmlischen Wesens trägt, bloß keine Flügel (*Parzival* 308, 1 – 3). Diverse Nebenfiguren und Mitglieder der Artus-Gesellschaft schildern sein frisches und jugendliches Aussehen sowie seinen strahlenden Teint. Seine gesamte Erscheinung, die eine besondere Liebenswürdigkeit auszeichnet, beeindruckt seine Umgebung (*Parzival* 308, 4 – 10). Seine strahlende Gestalt steht zudem in deutlichem Gegensatz zu der erschreckenden Gralsgöttin Kundrie, die als Mischwesen zwischen Tier und Mensch charakterisiert wird.

Die Engel, mögen ihre Auftritte auch auf besondere Weise inszeniert werden, erfahren im Verlauf der Handlung keinerlei Persönlichkeitsentwicklung. Keine spezifischen Eigenschaften zeichnen sie aus (zu den wenigen Ausnahmen gehört Gemelîch, auf dessen himmlische Natur dadurch hingewiesen wird, dass er kaum irdische Nahrung berührt). In den Dialogen zwischen Mensch und Gott spielen sie lediglich eine Statistenrolle und treten überwiegend anonym auf. Einige Erzengel wie Gabriel, Michael oder Raphael werden unabhängig von der literarischen Gattung eines Textes genannt. Ähnlich wie Menschen sind sie nur Instrumente im göttlichen Plan, die zu begrenzten und temporären Aufgaben berufen werden.

Trotz dieser schematischen und stereotypen Darstellung, die in beinahe allen in der Arbeit vorgestellten Werken zu beobachten ist, lassen sich kleine Verschiebungen des Bildes feststellen. Am originellsten wird Gemelîch in der *Legende vom Engel und Waldbruder* skizziert. Diese

Gattung erlaubt durch ihren humoristischen Charakter eine weniger offizielle Ausgestaltung des Engels. In den Werken aus der Sammlung *Chanson de geste* sind derartige Engelsfiguren nicht zu finden, da hier der pseudo-historische Charakter der Werke und die Affirmation des Kaisers Karls des Großen im Vordergrund stehen. Auch in den Textsorten dieser Gattung, die die Verfehlungen des Herrschers zeigen, werden das Bewußtmachen der Sünden und die Reue akzentuiert.

Engel scheinen, nicht zuletzt durch ihre skizzenhafte Darstellung, keine relevanten Konkurrenten für die Menschen vor Gott zu sein. Sie treten eher als dessen Helfer und Beschützer auf. Trotz der mangelhaften Deskription scheinen sie in der feudalen Welt des Mittelalters ein geeignetes Mittel der Kommunikation mit Gott zu sein.

7. PRAXISBEZUG

7.1 Die Vermittlung von Engelsgestalten im Deutschunterricht

Das Thema „Engelsdarstellungen im höfischen Roman“ ist im Lehrplan des 2. Jahrgangs der HLA im Fach Deutsch unter dem Punkt „einen Überblick über literarischen Leistungen im Kontext mit Geschichte und Kultur des Mittelalters geben.“ verankert. Außerdem sollen Schülerinnen und Schüler laut allgemeinem Lehrplan Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur kennenlernen. Gegenstand der Stunde sind Engelsdarstellungen in verschiedenen Textausschnitten höfischer Romane.

ZEIT	VERLAUF	ARBEITS- /SOZIALFORM	MEDIEN
5 min.	Hinführung: Wortkärtchen zusammenfinden	Spiel Partnerarbeit	Wortkärtchen Gemeinsames ordnen der Wortkarten, so dass sich folgender Satz ergibt: „Engel sind Boten zwischen Gott und den Menschen.“
10 min.	Gemeinsame Erarbeitung was	Clustermethode	Tafelbild

	ein Bote ist und welche Funktion ihm zukommt. Cluster: Was ist ein Bote?	Plenum	
25 min.	Textstellenarbeit mit vorgegebenen Fragen: Was tun die Engel? Wie sehen sie aus? Was übermitteln sie?	Gruppenarbeit	
10 min.	Gemeinsames Bearbeiten der Ergebnisse: Tabelle anlegen.	Gruppenarbeit Plenum	Arbeitsergebnisse der Schülerinnen und Schüler Tafel

Der erste Textausschnitt stammt aus Karl und Ellegast (Karel ende Elegast und Karl und Ellegast. Hg. und übers. von Bernd Basterd, Bart Besamusca und Carla Dauven-van Knippenberg. Münster 2005) und berichtet von drei Engelserscheinungen. Es werden keine Details über Äußeres, Kleidung oder weitere Eigenschaften des Engels genannt. Die Konzentration liegt auf der Botschaft und eben nicht am Boten. Der zweite Textausschnitt stammt aus Kudrun (Kudrun. [Mhd.-Nhd.]. Hg., übers. und komm. von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010). Die Darstellung des Engels kann hier als sehr zurückhaltend beschrieben werden. Der Engel erscheint in Gestalt eines Vogels. Der dritte Textausschnitt stammt aus Die drei Wünsche (Der Stricker, Die drei Wünsche, in: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. II, Gedicht Nr. 11-40, hg. von Wolfgang W. Moelleken, Gayle Agler, Robert E. Lewis, Göttingen 1974: 194-206). Hier ist der Bote eine Art moralischer Lehrer und Sprachrohr des Verfassers.

Die in der Stunde verwendeten Texte sind auf die Begegnung mit Engel reduziert. Zusätzlich bekommen die Schülerinnen und Schülern, zur Erschließung des Kontexts eine kurze Zusammenfassung des Werkes. Der Erzählcharakter soll erhalten bleiben.

7.2 Methodische Begründung

Der Einstieg in die Unterrichtsstunde ist ritualisiert und besteht aus einer gegenseitigen Begrüßung. Die darauf folgende Hinführung besteht aus einem kurzen Spiel. Eine geheime Botschaft soll aus Wortkärtchen entdeckt werden. Die kombinierten Kärtchen ergeben einen Satz und sollen neugierig auf die bevorstehende Unterrichtseinheit machen. In der folgenden

Erarbeitungsphase wird der Begriff „Bote“ näher erläutert. Mit Hilfe der Clustermethode werden Äußerungen der Schülerinnen und Schüler sowie Sachwissen zusammengetragen. Das Cluster bleibt den weiteren Verlauf der Stunde an der Tafel erhalten. Hier ist auch Zeit für kurze Diskussionen, Fragen und Sachinformationen des Lehrers.

Der zweite Teil der Erarbeitungsphase widmet sich der Erarbeitung verschiedener Textstellen in relativ kurzer Zeit. Die Schülerinnen und Schüler arbeiten in Gruppen an verschiedenen Textausschnitten. Da die Zeit der Präsentation begrenzt ist, beschränkt sich die Auswahl auf drei Texte. Zusätzlich erhält jede Gruppe eine kurze Zusammenfassung des gesamten Textes und den Arbeitsauftrag in verschriftlichter Form. So wird diese zu einer „Expertengruppe“ für ihre Textstelle. Durch die Präsentation der Ergebnisse kann im Anschluss jede Gruppe von den Ergebnissen der „Experten“ profitieren, ohne den Textausschnitt selbst gelesen zu haben. Die Einteilung der Gruppen darf die Klasse selbst übernehmen. Dies hat sich in der Vergangenheit bewährt.

In der Präsentationsphase stellt jede Gruppe schließlich die Ergebnisse kurz vor. Hierzu bestimmt die Lehrperson einen Gruppensprecher. Dadurch wird der Blick auf die Tafel (durch die anderen Gruppenmitglieder) nicht verstellt und es gibt einen direkten Ansprechpartner für Rückfragen. Als Ergebnissicherung werden die verschiedenen Merkmale der Textstellen in einer Tabelle gesammelt.

8. BIBLIOGRAPHIE

8.1. Primärliteratur

Albers *Tundalus*. Hg. von Robert Sprenger. Halle 1875.

Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat/De civitate Dei*. Aus dem Lat. übertr. von Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen. München 2007.

Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad. [Mhd.-Nhd.] Hg., übers. und komm. von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993.

Der große Alexander. Aus der Wernigeroder Handschrift. Hg. von Gustav Guth. Berlin 1908.

Der Jüngere Titirel. Nach Heidelberger Handschrift Nr. 383. Hg. von K. A. Hahn. Quedlinburg/Leipzig 1842.

Der Stricker: Die drei Wünsche. In: *Die Kleindichtung des Strickers*, Bd. II, Gedicht Nr. 11-40. Hg. von Wolfgang W. Moelleken, Gayle Agler, Robert E. Lewis. Göppingen 1974: 194-206.

Der Stricker: *Karl der Große*. Hg. von Karl Bartsch. Quedlinburg und Leipzig 1857.

Deutsches Heldenbuch IV. Hg. von Oskar Jänicke. Berlin 1873 (Nachdruck Berlin 1968).

Die Jakobsbrüder von Kunz Kistener. Hg. von Karl Euling. Breslau 1899.

Ein neues Bruchstück der niederrheinischen Tundalusdichtung. In: PBB 13 (1888): 340-358.

Heinrich von Neustadt: *Apollonius von Tyrland*. Hg. von Simon Singer. Dublin/Zürich 1967.

Jean Bodel: *La Chanson des Saxons*. Publiée par Francisque Michel. Paris 1889.

Karel ende Elegast und Karl und Ellegast. Hg. und übers. von Bernd Basterd, Bart Besamusca und Carla Dauven-van Knippenberg. Münster 2005.

Karl Meinet. Hg. von Adelbert von Keller. Stuttgart 1958 (Nachdruck 1971).

Konrad von Würzburg: *Engelhard*. Mit Anmerkungen von Moritz Haupt. Leipzig 1890 (Nachdruck Hildesheim 1978).

Kudrun. [Mhd.-Nhd.]. Hg., übers. und komm. von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010.

Ulrich von Türheim: *Rennewart*. Hg. von Alfred Hübner. Berlin 1938.

Lancelot. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147. Hg. von Reinhold Kluge. Berlin 1974.

Lohengrin. Edition und Untersuchungen. Hg. von Thomas Cramer. München 1971.

Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften VII. Die Legende vom Engel und Waldbruder. Hg. von Anton E. Schönbach. Wien 1901.

Niederrheinische Tundalusfragmente. In: *Visio Tnugdali*. Hg. von Albrecht Wagner. Erlangen 1882: 111-118.

Orendel. Ein deutsches Spielmannsgedicht. Hg. von Arnold E. Berger. Bonn 1888 (Nachdruck Berlin/New York 1974).

Otte: *Eraclius*. Hg. von Winfried Frey. Göppingen 1983.

Rudolf von Ems: *Der quote Gerhart*. Hg. von John Asher. Tübingen 1986.

Seifrits Alexander. Aus der Straßburger Handschrift. Hg. von Paul Gereke. Berlin 1932 (Nachdruck Hildesheim 2005).

Ulrich von dem Türlin: *Arabel*. Die ursprüngliche Fassung und ihre Bearbeitung kritisch hg. von Werner Schröder. Stuttgart 1999.

Ulrich von Türheim: *Rennewart*. Hg. von Alfred Hübner. Berlin 1938.

Walter Map: *De nugis curialum*. Ed. by James R. Montague. Oxford 1914.

Wisse, Claus; Colin, Philipp: *Parzival*. Hg. von Karl Schorbach. Strassburg 1988 (Nachdruck Berlin/New York 1974).

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. [Mhd.-Nhd.]. Studienausgabe nach der 6. Ausgabe von Karl Lachmann. Übers. von Peter Knecht. 2. Auflage. Berlin/New York 2003.

Wolfram von Eschenbach: *Titurel*. [Mhd.-Nhd.]. Hg., übers. und mit einem Stellenkommentar sowie einer Einführung versehen von Helmut Brackert und Stephan Fuchs-Jolie. Berlin/New York 2003.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. [Mhd.-Nhd.]. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. 3. durchgesehene Auflage. Berlin/New York 2003.

8.2. Lexika

Herder Lexikon der Symbole. Bearbeitet von Udo Becker. Freiburg [u. a.] 1992.

Lexikon des Mittelalters. 9 Bde. Hg. von Robert-Henri Bautier. München/Zürich 1980 - 1991. (= LMA)

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3. Hg. von Walter Kasper. Freiburg 1995.

Theologische Realenzyklopädie. Teil 1, Bd. 9. Hg. von Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz. Berlin [u. a.] 1993.

Verfasserlexikon. Die Literatur des Mittelalters. 10 Bde. Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Kurt Ruh u. a. 2. Auflage. Berlin 1978 - 1999. (= VL).

8.3. Sekundärliteratur

Becker, Udo: Art. 'Schwan'. In: ders.: *Herder Lexikon der Symbole*. Freiburg [u. a.] 1992: 264-265.

Beckers, Hartmut: Art. 'Karlmeinet-Kompilation'. In: VL, Bd. 4 (1983): 1012-1018.

Beckers, Hartmut: Art. 'Karl und Ellegast'. In: VL, Bd. 4 (1983): 999-1002.

Böcher, Otto: Art. 'Engel/IV. Neues Testament.' In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 9. Hg. von Gerhard Müller. Berlin/New York 1982: 596-599.

Bosl, Karl: *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*. Göttingen 1966.

Boor, Helmut de: *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250-1350. Teil I. Epik, Lyrik, Didaktik, geistliche und historische Dichtung*. Neubearb. von J. Janota. München 1997. (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Begr. von H. de Boor und R. Newald; Bd. 3/I).

Broer, Ingo: *Hermeneutik in Geschichte. Fallstudien*. Göttingen 2014.

Brunner, Horst: Art. 'Konrad von Würzburg'. In: VL, Bd. 5 (1985): 272-304.

Bumke, Joachim: Art. 'Wolfram von Eschenbach'. In: VL, Bd. 10 (1999): 1376-1418.

Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. Stuttgart 2004.

Burnham, Sophy: *Engel. Erfahrungen und Reflexionen*. Olten 1992.

Buschinger, Danielle: 'Variationen des Mythos von Lohengrin vom 12. bis zum 19. Jahrhundert'. In: *Artusroman und Mythos*. Hg. von Friedrich Wolfzettel, Cora Dietl, Matthias Däumer. Berlin/Boston 2011: 303-316.

Caquot, André: Das Alte Testament. In: Tavard, Georges: *Die Engel*. Unter Mitarbeit von André Caquot und Johann Michl. Freiburg [u. a.] 1968: 1-9.

Cattin, Yves; Faure, Philippe: *Die Engel und ihr Bild im Mittelalter*. Regensburg 2000.

Cramer, Thomas: Art. 'Lohengrin'. In: *VL*, Bd. 5 (1985): 899-904.

Curschmann, Michael: Art. 'Orendel'. In: *VL*, Bd. 7 (1989): 43-48.

Dinkelacker, Wolfgang: Art. 'Wolfdietrich'. In: *VL*, Bd. 10 (1999): 1309-1322.

Dürr, Oliver: *Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*. Stuttgart 2009.

Düwel, Klaus: Die 'Visio Tundali'. Bearbeitungstendenzen und Wirkungsabsichten volkssprachiger Fassungen im 12. und 13. Jahrhundert. In: *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*. Hg. von Hagen Keller und Nikolaus Staubach. Berlin/New York 1994: 529-545.

Ernst, Ulrich: Neue Perspektiven zum 'Parzival' Wolframs von Eschenbach. Angelologie im Spannungsfeld von Origenismus und Orthodoxie. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 86-109.

Fischer, Hanns: *Studien zur deutschen Märendichtung*. Tübingen 1983.

Freccero, John: Dante and the Neutral Angels. In: *The Romanic Review*, 51 (1960): 3-14.

Frenzel, Herbert A.; Frenzel, Elisabeth: *Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte von den Anfängen bis zum Jungen Deutschland*. 1. Bd. München 2007.

Freytag, Wiebke: Art. 'Alber'. In: *VL*², Bd. 1 (1978): 108-111.

Geith, Karl-Ernst; Ukena-Best, Elke; Ziegeler, Hans-Joachim: Art. 'Der Stricker'. In: *VL*, Bd. 9 (1995): 414-449.

Greenfield, John; Miklautsch, Lydia: *Der 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung*. Berlin [u. a.] 1998.

Gross, Arthur: *Romancing the Grail. Genre, Science and Quest in Wolfram's 'Parzival'*. Ithaca [u. a.] 1995.

Haag, Ernst: Art. 'Engel. Biblisch'. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 3 (1995): 646-648.

Hacke, Martina: Aspekte des mittelalterlichen Botenwesens. Die Botenorganisation der Universität Paris und anderer Institutionen im Spätmittelalter. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 132-149.

Hacker, Sigrid: *Die Hexe als Symbolfigur für die Frauenbewegung*. (Dipl.-Arb.). Linz 1988.

Hebel, Hans-Peter: *Arabische Kultur und europäisches Mittelalter*. München 2013.

Heinz-Mohr, Gerd: Art. 'Schwan'. In: ders.: *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. Köln 1983: 260-261.

Heinzle, Joachim (Hg.): *Wolfram von Eschenbach. Ein Hausbuch - Studienausgabe*. Bd. 1. Berlin [u. a.] 2011.

Höcke, Holger: *'Willehalm'-Rezeption in der 'Arabel' Ulrichs von dem Türlin*. Berlin [u. a.] 1996.

Hünemörder, Christian: Art. 'Schwan'. In: *LMA*, Bd. 7 (1995): 1611.

Huschenbett, Dietrich: Art. 'Albrecht, Dichter des Jüngeren Titurel'. In: *VL*², Bd. 1 (1978): 158-173.

Jung, Carl Gustav: *Der Mensch und seine Symbole*. Zürich/Düsseldorf 2003.

Knoch, Wendelin: Engel und Boten. Zur Einführung. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 3-6.

Köpf, Gerhard: *Märendichtung*. Stuttgart 1978.

Krauss, Heinrich: *Die Engel: Überlieferung, Gestalt, Deutung*. München 2000.

Lange, Wolf-Dieter: Art. 'Chanson de geste'. In: *LMA*, Bd. 2 (1983): 1703-1707.

Le Goff, Jacques: *Das Hochmittelalter*. Frankfurt 1965 (Fischer Weltgeschichte, Bd. 11).

Lemmen, Thomas: *Basiswissen Islam*. Gütersloh 2000.

Lienert, Elisabeth: *Deutsche Antikenromane des Mittelalters*. Berlin 2001.

Masser, Achim: Art. 'Orendel'. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 10. Berlin/New York 2002: 358-362.

Miklautsch, Lydia: *Montierte Texte – hybride Helden. Zur Poetik der Wolfdietrich-Dichtungen*. Berlin 2005.

Motif-Index of German Secular Narratives from the Beginning to 1400. Vol. 7. Ed. by Karin Lichtblau and Christa Tuczay, Berlin/New York 2006.

Nahmer, Dieter von der: Art. 'Legende'. In: *LMA*, Bd. 5 (1991): 1801-1802.

Nellmann, Eberhard: Ottes 'Eraclius'. In: *Die Reichsidee in der deutschen Dichtung des Mittelalters*. Hg. von Rüdiger Schnell. Darmstadt 1983: 191-216.

Nellmann, Eberhard: Art. 'Pfaffe Konrad'. In: *VL*, Bd. 5 (1985): 115-131.

Ochsenbein, Peter: Art. 'Heinrich von Neustadt'. In: *VL*², Bd. 3 (1981): 838-845.

- Palmer**, Nigel F.: Art. 'Niederrheinischer Tundalus'. In: *VL*, Bd. 6 (1987): 1000-1001.
- Panzer**, Friedrich: *Hilde-Gudrun*. Tübingen 1978 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1901).
- Pawis**, Reinhard: Art. 'Seifrit'. In: *VL*², Bd. 8 (1992): 1050-1055.
- Pfleiderer**, Rudolf: *Die Attribute der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagewerk zum Verständnis kirchlicher Kunstwerke*. Wiesbaden 1989.
- Pirenne**, Henri: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*. Bern 1946.
- Reiffenstein**, Ingo: Art. 'Kistener, Kunz'. In: *VL*², Bd. 4 (1983): 1157-1160.
- Reither**, Anna Katharina: *Das Motiv der 'neutralen Engel' in Wolframs 'Parzival'*. (Diss.) Mainz 1965.
- Ridder**, Klaus: Autorbilder und Werkbewußtsein im 'Parzival' Wolframs von Eschenbach. In: *Neue Wege der Mittelalter-Philologie*. Landshuter Kolloquium 1996. Hg. von Joachim Heinzle. Berlin 1998: 168-194 (Wolfram-Studien; Bd. 15).
- Röttgers**, Kurt: Die Physiologie der Engel. In: *Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte*. Hg. von Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans. Essen 2004.
- Romano**, Ruggerio; **Tenenti**, Alberto: *Die Grundlagen der modernen Welt*. Frankfurt 1967 (Fischer Weltgeschichte; Bd. 12).
- Ruberg**, Uwe: Art. 'Lancelot'. In: *VL*, Bd. 5 (1985): 530-546.
- Rubini Messerli**, Luisa: Engel und Waldbruder. In: *Daphnis*, Bd. 40 (2011): 165-181.
- Schirmer**, Karl-Heinz: *Stil- und Motivuntersuchungen zur mittelhochdeutschen Versnovelle*. Tübingen 1969.
- Scior**, Volker: 'Veritas' und 'certitudo' oder: Warten auf Wissen. Boten in frühmittelalterlichen Informationsprozessen. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 110-131.
- Seebaß**, Horst: Art. 'Engel. II. Altes Testament'. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Teil 1, Bd. 9. Hg. von Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz. Berlin [u. a.] 1993: 583-586.
- Stackmann**, Karl: Art. 'Kudrun', in: *VL*, Bd. 5 (1985): 410-426.
- Strohschneider**, Peter: *Alternatives Erzählen. Interpretationen zu Tristan- und Willehalm-Fortsetzungen als Untersuchungen zur Geschichte und Theorie des höfischen Romans*. München 1991.

Studer, Monika: Im Schatten der Gottesbraut. Engel in Mechthilds 'Fließendem Licht der Gottheit.' In: *Euphorion*, Bd. 103 (2009): 225-252.

Suárez-Nani, Tiziana: Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert. Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Petrus Johannis Olivi. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 29-48.

Tammen, Björn R.: Engelsmusik in der Buchmalerei des 14. und 15. Jahrhunderts. Erscheinungsweisen und Funktionen eines allzu vertrauten Bildmotivs. In: *Das Mittelalter*, Bd. 11 (2006): 49-85.

Tavard, Georges: *Die Engel*. Unter Mitarbeit von André Caquot und Johann Michl. Freiburg [u. a.] 1968.

Tavard, Georges: Art. 'Engel. Lateinisches Mittelalter.' In: *LMA*, Bd. 3 (1986): 1906.

Tuchmann, Barbara: *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*. Düsseldorf 1980.

Vogt, Friedrich; Koch, Max: *Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. 1. Bd. Leipzig 1926.

Walliczek, Wolfgang: Art. 'Otte I'. In: *VL*², Bd. 7 (1989): 199-203.

Walliczek, Wolfgang: Art. 'Rudolf von Ems'. In: *VL*, Bd. 8 (1992): 322-345.

Welz, Dieter: Art. 'Der Große Alexander'. In: *VL*, Bd. 3 (1981): 278-280.

Wimmer, Erich: Art. 'Engel und Waldbruder'. In: *VL*², Bd. 2 (1980): 525-528.

Wittmann-Klemm, Dorothee: Art. 'Rappoltsteiner Parzifal'. In: *VL*², Bd. 7 (1989): 993-1000.

9. ANHANG

Zusammenfassung

Im Allgemeinen werden Engel (lat. angelus, gotisch aggilus von altgriechisch ἄγγελος ángelos „Bote“, „Abgesandter“; Übersetzung von hebr. מַלְאךְ mal'ach „Bote“) als Mittler zwischen dem Göttlichen und den Menschen verstanden. Der Engelsglaube blickt auf eine lange Tradition zurück, die bis zu den Anfängen der abrahamitischen Religionen reicht.

Die vorliegende Arbeit fasst die unterschiedlichen Engelsvorstellungen in Kategorien, die durch Beispiele aus der mittelalterlichen Literatur konkretisiert werden. Ein kurzer historischer Aufriss kontextualisiert die Vorstellungen und stellt sie in einen sozialen, kulturellen und zeitlichen Rahmen. Im Hauptteil werden Beispiele aus der höfischen Literatur des Mittelalters, dem keltischen Sagen- und Mythenkreis um die Artusgeschichte und deren Epigonen sowie aus der sogenannten Spielmannsliteratur präsentiert.

Die vorliegende Arbeit stellt sich zur Aufgabe, die Momente der Begegnung mit Engeln und der Offenbarung Gottes zu beschreiben und zu analysieren sowie der Frage des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in diesem Augenblick nachzugehen. Ebenso wird hinterfragt, ob bestimmte Engel bzw. Engelgruppen spezifischen literarischen Gattungen vorbehalten sind.