



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

DAS KONZEPT DES HEILIGEN IM BEGRIFF *REINHEIT* – DIE BEDEUTUNG IN HEILIGENVITEN, IN DER MYSTIK, IM KÖNIGSETHOS, DER HÖFISCHEN DICHTUNG UND IN DER BILDSPRACHE

Historische Bilder von Idealvorstellungen und Lebenswirklichkeiten

Verfasserin

Mag. phil. Dr. phil. Elisabeth Manndorff

angestrebter akademischer Grad
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 312
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Geschichte

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Karl Brunner

Inhaltsverzeichnis

Einführung	05
– Sauberkeit und Reinheit	08
– Das Thema im Spiegel der Sprache	12
– Ein Erlösungskonzept ?	14
0.1. Das Ziel der vorliegenden Arbeit	18
0.2. Der Aufbau der Arbeit	19
0.3. Arbeitsmethoden	28
0.4. Zum Forschungsstand	34
1. Reinheit im Alltag der höfischen Zeit	46
1.1. Der reine Mann, die reine Frau	48
1.2. Liebe und Gemeinschaft	53
1.3. Die Sprache als Ausdrucksform	57
1.4. Bauern und Handwerker	62
1.5. Kochen, essen und trinken	68
1.6. Armut und Reinheit	70
1.7. Zusammenfassung	74
2. Gott, der ganz Reine ...	76
2.1. Die Heiligkeit der Reinheit	79
2.2. Als Mensch heilig?	81
2.3. Der heilige Freund	83
2.4. Der heilige Geliebte	86
2.5. Die Würde der reinen Seele	89
2.6. Reine, freie, höherwertige Liebe	93
2.7. Zusammenfassung	96
3. Maria, die Reine	99
3.1. Jungfräulichkeit	103
3.2. Reinheit als Weg zur Gottnähe	106
3.3. Die Reinigung der Seele	109
3.4. Das Konzept der Hohen Frau	112
3.5. Die Weltsicht von Frauenlob	113
3.6. Frauenspiegel	119
3.7. Zusammenfassung	121
4. Das Kloster als Stätte der Reinheit	124
4.1. Die ersten Klöster	127
4.2. Solidarisch, arm und rein leben	130
4.3. Askese als Weg zur Reinheit	135
4.4. Gesundheitsvorsorge und Krankenheilung	139
4.5. Reine Nahrung	143
4.6. Die Scriptorien	149
4.7. Kindliches Reinsein im Kloster	154
4.8. Zusammenfassung	157

5. Rittertum und Reinheit	160
5.1. Der ‚reine‘ König	162
5.2. Die Salbung der Könige	165
5.3. Der Herrscher als Vorbild	171
5.4. Die Königin als weltliches Idealmodell der Frau	172
5.5. Das höfische Mahl	177
5.6. Baden und Körperhygiene	179
5.7. Zusammenfassung	183
6. Rein und Unrein in der Dichtung	186
6.1. Perceval – Durch dieses Tal	188
6.2. Artus und Lancelot	193
6.3. Der Gralkönig	197
6.4. Der arme Heinrich des Hartmann von Aue	202
6.5. Die Wahrheitssuche	214
6.6. Zusammenfassung	217
7. Heilige und das Heilige der Reinheit als Thema in der Bildsprache	220
7.1. Der Paradiesgarten	224
7.2. Michael, Georg und Margaretha	227
7.3. In Assisi	230
7.4. Elisabeth von Thüringen	235
7.5. Der Blick in die Reinheit	238
7.6. Zusammenfassung	244
These	245
Maßgebliche Quellen	248
Sekundärliteratur	256
Internet-Adressen	292
Abstract	293
Abstract – English version	294
Lebenslauf	295

Einführung

Die vorliegende Studie weist auf Problemsituationen, die Fragen zum Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* bündeln. Diesem Terminus kommen im interdisziplinären Kontext eine Reihe fachlicher Interessen entgegen – dennoch findet eine vertiefende Auseinandersetzung erst in Ansätzen statt. So ist auch bislang das Wort *Reinheit* von den Geschichts- und Kulturwissenschaften in Wien weder hinsichtlich der Bedeutung seiner profanen, noch religiösen und philosophischen Aspekte¹ entsprechend in den Diskurs aufgenommen worden. Zur jüngst stattgefundenen Internationalen Konferenz „Heilige und Heiligkeit“ am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Wien² wurde allerdings die Vorstellung von Heiligkeit im Wahrheitsanspruch sehr wohl „mit Visionen von Reinheit“ in Verbindung gebracht.

In Deutschland hat vor allem der Theologe und Kirchenhistoriker Arnold Angenendt für die Bedeutungsfelder Heiligkeit und *Reinheit*³ in seinen Forschungen sowie der Lehrtätigkeit (Münster) neue Einsichten erschlossen und seinen Schülerkreis zur spezifischen Erkenntnisvertiefung angeregt. Viele Fachfragen, die auf die Bedeutung der Heiligkeit von Reinheit im mittelalterlichen Leben verweisen, erklären religionsgeschichtliche Zusammenhänge⁴ und erläutern Details zum sozialhistorischen Kontext⁵.

¹ Augustinus überdachte die Situation der Menschen, in denen Gott wohnen kann, wenn in ihnen „kein sogenannter unreiner Geist sei“: Vgl. Augustinus, Aurelius: De beata vita. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Wilhelm Schwarz. Stuttgart 1989. Der lateinische Text folgt der Ausgabe (sic): Stromata patristica et mediaevalia. Bd. 2: Aurelii Augustini Contra Academicos, De Beata Vita Necnon De Ordine Libri. Herausgegeben von Wilhelm M. Green. Antwerpen: Spectrum, 1956. Die Schreibung von u/v wurde heutigem Gebrauch angeglichen. (12) S. 24: „*Is habet deum, ait, qui spiritum inmundum non habet*“. Vgl. in diesem Sinne auch (17), S. 34: „... in eis deus visus est, in quibus inmundus qui appellatur spiritus non est.“ Und weiters (19), S. 36: „...spiritus inmundus potestne deum quaerere?“

² Internationale Konferenz „Heilige und Heiligkeit – Transkulturelle Verehrungskulte in epochenübergreifender Perspektive“ vom 27. Februar bis 1. März 2014. Wien.

³ Vgl. <http://hsoz.kult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2277> (gelesen am 24.3.2011; jetzt zu finden unter <http://hsoz.kult.de/hfn/conferencereport/id/tagungsberichte-2277>) – Bericht zu einer vom Institut für Historische Anthropologie e. V. in Freiburg interdisziplinär angelegten Tagung „Reinheit – religiöse, soziale und politische Aspekte“ vom 11. bis 13. September 2008 in Mülheim an der Ruhr unter der Leitung von Christoph Marx (Essen-Duisburg) und Peter Burschel (Rostok) und ein dazu veröffentlichter Band:

<http://www.boehlau-verlag.com/978-3-205-78471-5.html> (gelesen am 22. März 2011): Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011.

⁴ Unter anderen Arbeiten die Dissertation von Maria Lahaye-Geusen (Westfäl. Wilhelms-Universität Münster) als Ergebnis von vielfältigen Anregungen durch A. Angenendt. Vgl. Lahaye-Geusen, Maria: Das Opfer der

Außerhalb von diesem spezifisch geprägten Weg im Fach Theologie gibt es in anderen Disziplinen erstaunlicherweise noch kaum ein Zugehen auf die Suche nach *Reinheit*; es bietet sich an, in der Geschichte nachzufragen, was dazu bereits herausgefunden oder gedacht wurde.

Mittelalterliche Vorstellungen über das Heilige als ausstrahlende Kraft⁶, sichtbar gemacht im Idealbild einer Lauterkeit oder *Herzensreinheit* samt ‚Vorstufen‘ und Wurzeln, darf man gewiß als ein kulturelles Potential von grundlegender sozialer und historischer Kategorie einordnen – enthalten sie doch den Ansatz für die Überwindung so mancher destruktiver menschlicher Neigungen, etwa zur Gewalt, zur Mißachtung von Würde des Lebens, von Wahrheit und mangelndem Respekt vor der ‚Schöpfung Erde‘. Die Auseinandersetzung mit Seinskonzepten der ‚heiligmäßigen Reinheit‘ wirkt im konstruktiven Sinn weiterführend, denn sie vertieft das Verständnis für tradierte Auffassungen über ethische Werte, die seit der Antike⁷ auf Lebensgestaltungen Einfluß nahmen⁸.

Besonders die höfische Phase des Mittelalters bietet aus religiöser, sozialer, herrschaftsorientierter und lebensweltlicher Sicht den Zugang zur *Reinheit* in Hymnen, Liedern, in Bildwerken sowie in der Dichtung, die eine Wegwendung von belastenden realen Lebenskonditionen wie Hungersnöten und dem Kriegselend in der bewußten Zeichnung vom „Streben nach moralischer und gesellschaftlicher Vollkommenheit“⁹ unternahm. Als Theoriekonzept führte das Idealbild vom Heiligen überzeugend zur *Reinheit* und somit in ein Staunen über die Tiefe sowie den Gehalt dieses Begriffes, der

Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Band 13). Altenberge 1991.

⁵ Schumacher, Meinolf: Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters (= Münsterische Mittelalter-Schriften. Band 73). München 1996, S. 79.

⁶ Vgl. Angenendt, Arnold: Der Heilige: auf Erden – im Himmel. In: Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Band 42). Sigmaringen 1994, 11-52, hier S. 11.

⁷ Vgl. Höing, Annette: „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit“. Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Band. 63). Altenberge 2000, S. 33-71.

⁸ Vgl. u. a. Flasch, Kurt (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter. Band 2. Stuttgart 1999, S. 157 zur Vereinigung mit dem Unnennbaren im Hinblick auf die tiefere Bedeutung des Reinen bei Dionysius Areopagita (verfaßt um 500).

⁹ Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1. München 1992, S. 12.

mit Vollkommenheit in Verbindung gebracht ist¹⁰, aber eben vielleicht deshalb bis heute nicht so recht ‚erkannt‘ und verstanden wird.

Aus dieser Blickrichtung erscheint es irritierend, daß im frühen Christentum eine ‚heiligmäßige Reinheit‘, unterstützt und betont durch körperliche Sauberkeit, kein besonders beachtetes Thema dargestellt hat. Wieso sich Mönche bisweilen jahrelang nicht gewaschen haben¹¹ und daraus eine Tugend ableiten wollten, leuchtet nicht recht ein. War es nur Bequemlichkeit und eine Scheu vor der Mühe kontinuierlicher, disziplinierter Säuberungsarbeit?

Andererseits gab es die Fiktion von der Rückkehr ins reine Paradies und dem Näherkommen zu einem reinen Gott – die Widersprüche in religiösen Vorstellungen und menschlichen Lebenshaltungen sind nicht zu übersehen.

Das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Arbeit zeigt die Konzentration auf einige Themen, die Konzepte des Heiligen im Begriff *Reinheit* vor allem in der höfischen Zeit des Mittelalters in wesentlichen Fragekreisen näher ins Blickfeld rücken und sehr wahrscheinlich ein weithin verkanntes ‚Erlösungsprinzip‘ beschreiben. Wir haben heute vom ‚unentdeckten‘ oder ‚vergessenen‘ Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* zu sprechen, wenn ein Paradigmenwechsel in der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Weltsicht für die Bildung des Fundamentes einer elementaren Ethik gefordert wird¹².

Eine deutliche Nichtexistenz von Redlichkeit¹³ in allen Bereichen des Lebens verweist auf die Tradition der mangelnden Erziehung zur moralischen Reinheit. Wie die verursachenden Prinzipien aufzufinden wären, wenn Versäumnisse und Mängel in edukativen Konzepten zu bestimmen sind, sollte in der vorliegenden Untersuchung behandelt werden. In der kritischen Sicht auf die schon gewohnten Erkenntnislücken

¹⁰ Vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957.

¹¹ Vgl. Heimerl, Theresia: Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus. Frankfurt a. M. 2003, S. 15.

¹² Dabei ist der legitimen Religionskritik Beachtung zu widmen: Vgl. Figl, Johann: Universelles Ethos aus der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft. In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 105-115, hier S. 108f.

¹³ Arnold Angenendt verweist auf die als humane Katastrophe eingestufte breite Absenz von Redlichkeit (nämlich in Form von Korruption) im Gesamtkonzept des sozialen Lebens. Vgl. Angenendt, Arnold: Christliche Heiligkeit. Straßburg, 9.7.2013, S. 14.

finden sich im Blick auf manche Aussagen in der höfischen Zeit einige Erklärungsmomente, die Beachtung verdienen. Doch wie die Bewältigung alltäglicher Aufgaben seitens beider Geschlechter funktionierte, läßt nach wie vor viele Fragen offen. So etwa zur Sicht auf eine „Gleichberechtigung von Frau und Mann“¹⁴ und die bis heute nicht erfolgte Beseitigung von gesellschaftlichen Unrechtfestzständen. Wurzeln dieser Situation, dargestellt als einzelne Beispiele in der höfischen Zeit¹⁵, haben an überraschenden Perspektiven Einiges zu bieten¹⁶.

– Sauberkeit und Reinheit

Aus der Darstellung verschiedenster Lebenspraxen im Mittelalter erkenne ich, daß im profanen und auch im geistlichen Leben eine religiös-moralisch-philosophische Bildung zur *munditia* nicht überzeugend klar und intensiv ausgebildet war. Es fehlte in Europa¹⁷ wohl insbesondere in ‚unteren‘ sozialen Schichten die betont gründliche Erziehung zur Sauberkeit, die eigentlich ganz plausibel als ‚äußere Erscheinungsform einer Reinheit im Denken und Reinheit im Wesen‘ zu erklären wäre. Pädagogisches Defizit und mangelhaftes Kommunizieren bzw. Erklären der Handlungsvorgänge mag am Vernachlässigen dieser Thematik einen Anteil haben¹⁸.

Daß in den mittelalterlichen Haushalten der Wohlhabenden sowie in Palästen des hohen Klerus und Adels zwar Gesinde für spezifische Dienste (im Besonderen sind Beseitigungen von alltäglichen Verunreinigungen gemeint) beschäftigt war, von professioneller Ausbildung zum effizienten Putzen im herrschaftlichen sowie

¹⁴ Figl, 2006. In: Projekt Weltethos, S. 109.

¹⁵ Vgl. Young, Christopher: Kommentar. In: Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christopher Young. Stuttgart 2003. 177-222, hier S. 220.

¹⁶ Vgl. Pisan, Christine de: Der Schatz der Frauen. Weibliche Lebensklugheit in der Welt des Spätmittelalters. Christine de Pizan. Herausgegeben und Einleitung von Claudia Opitz. Freiburg im Breisgau 1996.

¹⁷ Der Vergleich mit dem fernöstlichen Weltbild in entsprechenden ethnologischen Forschungsdaten (etwa zu Sauberkeitsempfehlungen für öffentliche und private Räume) bleibt hier ausgeklammert, weil er Stoff für umfassende eigenständige Studien bietet, insbesondere hinsichtlich einer Perspektive von resultierenden Einsichten in die soziale Ethik. Mit der chinesischen und auch der indischen Tradition von ethisch orientierter Reinheitsphilosophie habe ich mich in langjährigen Studien auseinandergesetzt und dazu in der Folge in Seminaren sowie Lehrgängen u. a. an der Volkshochschule Baden in ununterbrochener Abfolge 16 Jahre lang vorgetragen.

¹⁸ Vgl. dazu auch Nipkow, Karl Ernst: Weltreligionen – Weltethos – Weltfrieden. Offene Flanken des Weltethos-Programms in religionsphilosophischer, pädagogisch-evolutionstheoretischer und anthropologischer Sicht. In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 23-43.

öffentlichen Raum allerdings nicht zu lesen ist¹⁹, wirft Fragen auf, die in der historischen Forschung noch zu erfassen und zu bearbeiten sind. Die Reinlichkeit ist jedenfalls erst spät als Thema wahrzunehmen²⁰. Einsichten in das sensible Verhältnis von persönlichen Einstellungen zu Sauberkeit und Reinheit sind rar.

Soziale *Reinheit* wäre im Zusammenhang mit einem bestehenden Verständnis für die gemeinschaftlich gewahrte Sauberkeit fraglos mit einem kulturellen Zustand zu assoziieren und schließlich auch als kultisches Grundbedürfnis (wie es etwa die Sauberkeit im Gotteshaus und rund um die Kirche darstellt) aufzufassen. Eine stets vorhandene Sehnsucht der Menschen nach Makellosigkeit wirkt damit als Motiv hinter einem der „großen religions- und menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsschübe“ durch die „Einübung des Guten“, die letztlich den Wert des gesamten Habitus hin zur Selbst- und Fremdachtung erhöhen kann²¹. Ob dieses wissenschaftsbündige Theoriekonzept von Max Weber aber tatsächlich als praxisnahe zu verstehen ist und vielleicht anders als in der Vergangenheit so doch vielleicht einmal zukünftig durch genormte Bildungssysteme realisierbar wird, könnte als Option erwogen werden.

Es zeigt sich demnach, daß die ethischen Fragen zum Heiligen im Begriff *Reinheit* soziologische Relationen sichtbar machen. Das Thema *Reinheit* führt Personen in eine *autonome Ethik*²²: Während die Sauberkeit durchaus im sozialen Miteinander erreicht werden kann, vollzieht sich die *Reinheit* in einem individuellen inneren geistig-seelischen Prozeß von gesellschaftspolitischer Relevanz als Würde. So ist es vermutlich durchaus richtig anzunehmen, daß kulturelle Entfaltung auf der Basis von *Reinheit* ermöglicht wird²³.

¹⁹ Denkwürdigerweise ist es sogar noch heute, also im 21. Jh. (!), eine Besonderheit, daß dieses Fach kompetent aufgegriffen wird. Vgl. Thomas, Linda: Putzen? Von der lästigen Notwendigkeit zu einer Liebeserklärung an die Gegenwart. Dornach/Esslingen 2011.

²⁰ Vgl. dazu Frey, Manuel: Der reinliche Bürger: Entstehung und Verbreitung bürgerlicher Tugenden in Deutschland, 1760-1860 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Band 119). Göttingen 1997 (Bielefeld, Univ., Diss., 1995).

²¹ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., rev. Auflage. Studienausgabe, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1976, S. 324. Wie in der vorliegenden Arbeit erwähnt wird, ergibt sich im Bildungssystem insbesondere in der frühen christlichen Tradition ein Mangel an Betonung der Bedeutung von Körperpflege ebenso wie des Sauberhalts von Kleidung und Umfeld im Hinblick auf die Ausbildung eines klaren Geistes.

²² Vgl. Höffe, Otfried (Hg.): Lexikon der Ethik. Sechste, neubearbeitete Auflage. München 2002, S. 67-70.

²³ Immer unter der Voraussetzung, daß der Begriff *Reinheit* in einer unpolitischen und somit eher in einer ursprünglichen, ‚hehren‘ Bedeutung verstanden wird, die das Heilige einbezieht.

Sowohl die weltlich-materielle Sauberkeit als auch die geistig-seelische Reinheit erweisen sich angesichts von Herausforderungen im Lebensalltag als Zustände von leicht entschwindender Qualität. Aufmerksamkeit für ihre Pflege, schichtunabhängig angemessen praktiziert²⁴, könnte in der Erziehung das Reinheitsdenken als geistige Horizonterweiterung verankern, vor allem in profaner Anwendung. Es ist durchaus möglich, daß ein ‚Abdrängen‘ des Themas in den religiösen Bereich einen Hintergrund des allgemeinen Verständnisproblems darstellt.

So erscheint es berechtigt, über eine ‚Hierarchie der Reinheit‘ in einigen Kategorien nachzudenken. Die absolute *Reinheit* in einer synonymen Bedeutung der *Heiligkeit Gottes* muß sich zwangsläufig der kognitiven Zugänglichkeit entziehen. Ein daraus resultierendes Referenzsystem betrifft nämlich vor allem das Göttliche in seiner ‚ewigen Reinheit‘ und dem gegenüber steht die auf eine Daseinsspanne begrenzte Entfaltung der Menschen hin zur Lauterkeit (angesichts einer möglicherweise bestehenden ‚Reinheit ihrer unsterblichen‘ Seele), die täglich aufs Neue gegen alle Versuche einer Verführung zu vielfachen Formen von Unreinheit zu verteidigen ist.

Fragen nach einer ins menschliche Sein übertragbaren Reinheit drängen sich auf, stoßen aber an Grenzen des Erfaßbaren. Für den hohen Anspruch einer ethisch orientierten Lebensreinheit entstand kein gültiges ‚Weltbild‘, das sich in menschlichen Sprachbildern durchsetzen konnte. Der Begriff ‚Ethik‘ und ‚Weltethos‘ erreicht wohl auch nur in geringem Maß mehr Verständnis als das Wort ‚Reinheit‘. Das ist eigentlich ein paradoyer Zustand; wir müssen uns deshalb keineswegs wundern, wenn die ehrliche Lauterkeit heute in so überzogener Weise ein deutlicher Defizitbereich in den Gesellschaften der Welt geworden ist.

Andere theoretische Begriffe wie z. B. Macht, Reichtum, oder Glaube haben erstaunlicherweise eine größere Geltung als die abstrakte, hochgehaltene *Reinheit* erlangt oder aber davon abgelenkt. Nichtsdestoweniger rückt das Hehere der *Reinheit* und das gleichsam weltliche ‚Abbild‘ einer praktizierbaren Form der Sauberkeit mit der notwendigerweise wacher werdenden Beobachtung der Unreinheit bzw. der Vermüllung

²⁴ Gemeint ist, daß ‚putzende‘ Tätigkeiten als aufbauend und nicht als ‚würdemindernd‘ empfunden werden sollten. Vgl. dazu die Tätigkeit von David Steindl-Rast als Chef der Tellerwäscher in Tassajara, Kalifornien, dem ältesten japan.-buddhist. Kloster in den USA: In „Wind-Bell“, 1968. Genauere Angaben fehlen, da ich auf Anfragen weder von Steindl-Rast noch seinen Arbeitsgruppen nähere Auskünfte erhielt.

sowie Verschmutzung nun doch allmählich in das kulturwissenschaftliche wie auch historische Interesse, weil ihre Bedeutungen Aussagekraft und Gewicht besitzen²⁵.

Meine Dissertation²⁶ im Fach Volkskunde war für das Erarbeiten von tieferem Verständnis der sozialgeschichtlichen Dimension von *Reinheit* eine wichtige Grundlage. Sie bot in der Ausführung wegen des gegenwartsbezogenen Fokus keinen Raum für Blicke auf die historische Sicht sowie im Rahmen des untersuchten Dreiklangs Sauberkeit, Reinheit und Ordnung keine ausschließliche Konzentration auf das Thema *Reinheit*, zu dem ja vor allem die moraltheoretische wie auch religiöse Perspektive einige Erklärungen anbietet. Überlegungen zur Bedeutungsdifferenz zwischen Reinheit und Sauberkeit nehmen nicht allein Bezug auf gesellschaftliche Fragen der Vergangenheit – das Thema wäre auch in der Gegenwart von Interesse: Bemerkenswert ist eine deutliche Respektanz der bereits oben erwähnten ‚hehren‘ Auslegung des Begriffes *Reinheit*, die auch große Unternehmen wie u. a. der Waschmittelproduzent Henkel in seinen Promotionaktionen beobachten lässt²⁷; Marketingstrategien stützen sich auf das Vertrauen in das Wort *rein*, das die entsprechend konstruktiv orientierte Konnotation auf ihre vorgestellten Waren bzw. Produkte übertragen soll. Der Wertakzent der *Reinheit* im Umfeld von Ästhetik, Moral und Sittlichkeit erhält „im Bereich der Körperlichkeit eine standes- und zeitübergreifende Relevanz“²⁸; dazu kommt auch die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Bedeutsamkeit, der in der vorliegenden Arbeit Aufmerksamkeit gewidmet ist.

²⁵ Vgl.: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011.

²⁶ Vgl. Manndorff, Elisabeth: Die Prinzipien Sauberkeit, Reinheit und Ordnung in sozialen Konzepten. Beobachtungen von Interdependenzen in Vorstellung und Wirklichkeit gegenwärtiger Alltagsbilder. Wien, Univ., Diss., 2008.

²⁷ Gerhard Härle geht dazu auf eine Formel „nicht nur sauber, sondern rein“ der Werbestrategen als „Superlativ der hausbackenen Sauberkeit“ ein, betont aber auch, daß in der Schattenseite dieser „aus rigidien Reinigungsprozessen erwachsenen Reinheit Substanzen entstehen, die ihrerseits in höchstem Grade verunreinigend, ja sogar lebensbedrohend sind; ...“: Vgl. Härle, Gerhard: Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes. Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs *puritas* in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung (= Rhetorik-Forschungen. Bd. 11). Tübingen 1996, S. 21. Gekürzte Fassung der Habil.-Schrift Universität Siegen 1994. Vgl. weiters Springinsfeld, Leopold: Persil bleibt Persil. Aus dem langen Leben einer großen Marke (= Reihe *Die Marke*. Bd. 2). Wien 1996, S. 16-19. Vgl. weiters Manndorff 2008, S. 82f.

²⁸ Härle 1996, S. 20.

– Das Thema im Spiegel der Sprache

In der sprachlichen Verständigung führt der abstrakte Begriff *Reinheit* zu einer Reihe von Fragen über den inneren Sinngehalt oder Wirklichkeitsanspruch seiner Aussage. Wie läßt sich dieser Begriff denn verstehen und erklären? Repräsentiert er eine Idealvorstellung von heuristischem Wert? Kann er Wirklichkeitsstrukturen vermitteln? Erfährt seine theologische, philosophische, historische und ethnologische Einordnung Unterstützung durch den Einblick in Riten²⁹ oder Bildaussagen, vielleicht auch durch die Architektur? Spielt er im allgemeinen Alltag eine Rolle?

Es ist sicher gerechtfertigt, diesem alten Wort nachzuspüren und es ermutigt, ja inspiriert zu lesen, wie ganz andere Begriffe (so z. B. „Finsternis“³⁰ oder der sinnverwandte Terminus „Würde“³¹) wissenschaftlich untersucht werden. Im Codesystem der Sprache öffnet sich beim nachdenklichen Herangehen an ein Wort dessen weites, anspruchsvolles Umfeld. Daß im vorliegenden Thema ideal orientiertes religiöses Denken und profane Lebenswirklichkeit einander im Begriff *Reinheit* auf anspruchsvolle Weise begegnen, regt zu erhöhter Aufmerksamkeit an. Diese Perspektive ist schon ein Thema für sich – der Katalane Ramòn Llull (1232-1315) hat sie, wie vor ihm Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis u. a. aufgegriffen, um sie in seinem Versuch einer strukturierten Kombinatorik³² für den Dialog zwischen Kulturen nutzbar zu machen.

Die Schwierigkeit, das Unerklärbare, Unbegreifliche und Unvorstellbare – nämlich Gott selbst – in seiner makellosen Reinheit³³ in Worten zu beschreiben und dieses Idealbild dann in irdische Konzepte zu übersetzen begleitet geistiges Menschsein, Denken und Fühlen. Was ein Reinwaschen von ‚Sünden‘³⁴ und das Erwerben von

²⁹ Vgl. dazu die festliche Schwerleite, z. B. in Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1. München 1992, Kap. IV, S. 318-341, bes. S. 333.

³⁰ Vgl. Kapeller, Michael: Auch Finsternis finstert Dir nicht. Ein Versuch über die Nacht des Glaubens und die Reflexion dieser Erfahrung in der Dogmatik. Münster 2004. Graz, Univ., Diss., 2003.

³¹ Vgl. Bieri, Peter: Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München 2013.

³² Auf die *Ars magna* des Ramòn Llull wird in dieser Arbeit hinzuweisen sein; ihr Einfluß auf das Streben nach einer perfekten philosophischen Sprache, etwa im Denken des Nikolaus von Kues und vor allem die Folgeentwicklung der *characteristica universalis* von Gottfried Wilhelm Leibniz mit den weitergetragenen Gedanken bis Pierce, Wittgenstein und Noam Chomsky ist markant.

³³ Vgl. dazu Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Freiburg/Basel/Wien 2011, S. 74.

³⁴ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Gregor von Nyssa. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.

Grundlagen einer heiligmäßigen *Reinheit* den Menschen vielleicht erbringt, könnte in der Reduktion von Leid durch ein Vermeiden von Fehlhaltungen zu vermuten sein. In schriftlichen Darlegungen³⁵ und auch Bildaussagen wäre dem nachzuspüren.

Der Reflexion individueller Horizonte dient die Sprache für die Klärung so schwieriger Probleme (vor allem bei den ins Religiöse ausweichenden Ansätzen) oft nur als unvollkommenes Instrument und sie schafft nicht selten eine Vielzahl von Konflikten durch Mißverständnisse.

Im wortgebundenen Sinn kann Unreinheit z. B. sehr wohl allzu irdisch-stofflich Materielles sein – *Reinheit* hingegen ist ein Terminus, der insbesondere im Mittelalter mit dem Heiligen und vor allem dem Göttlichen assoziiert wird³⁶. Ob somit konkrete historische Sachverhalte zu berücksichtigen sind oder der sprachliche Zugang zu vereinfachen wäre, möglicherweise aber beide Konditionen Beachtung verlangen, ist noch zu klären. Da die Beziehungsentfaltung zu einem Begriff ein tieferes Verständnis für seine Inhalte auch aus historischer Sicht³⁷ bedingt, kommt dem Einblick in Traditionen der Textgestaltung ebenso wie des Sprechverhaltens in Reden oder Predigten große Bedeutung zu. Dabei ist die Skepsis gegenüber philosophischer und philologischer Fokussierung von topologischen Wortbildungen ebenso angebracht wie der Vorwurf, Sprache kann religiöse Fragen nicht allgemein faßbar vermitteln.

Es wird sich in der vorliegenden Studie zeigen, daß „Sprache, Denken, Wirklichkeit“³⁸ den überraschend dominanten Faktor ‚hinter‘ dem Problem einer vielleicht übersehenen Bedeutung der nicht allein dem Göttlichen vorbehalteten, sondern auch den Menschen in besonderem Maße zugesetzten *Reinheit* darstellt. Es mag sein, daß Erklärungsschwächen als wahrnehmbare ‚Unschärfen‘ des untersuchten Begriffes die Bildung eines Reinheitsdenkens verhindert haben. Sehr wahrscheinlich

Band 2. Hamm 1990, Sp. 334-337.

³⁵ Vgl. Burgsmüller, Anne: Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius. Untersuchungen zum Brief «Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit» (= Studien und Texte zu Antike und Christentum. Band 28). Tübingen 2005, S. 4f.

³⁶ Vgl. Höing 2000, S. 34. Vgl. dazu auch Angenendt, Arnold: Christliche Heiligkeit. Straßburg 9.7.2013.

³⁷ Vgl. dazu auch Beckmann, Jan P./Honnefelder, Ludger/Jüssen, Gabriel u.a. (Hg.): Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale. 29. Aug.-3. Sept. 1977 in Bonn (= Miscellanea Mediaevalia.

Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band 13/1 u. 2). Berlin/New York 1981.

³⁸ Whorf, Benjamin Lee: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek bei Hamburg 1979.

könnte ein anderes – noch aufzufindendes – Wort (wie z. B. ‚Ethik‘ oder ‚Ethos‘)³⁹ anstelle von *Reinheit* das Suchen von Antworten zu den hier gestellten Fragen erleichtern. Verständlich erscheint, daß der Begriff ‚Würde‘ mit der *Reinheit* engstens verknüpft ist, jedoch in vieler Hinsicht zumindest ansatzweise ebenso unzugänglich bleibt.

Der Versuch, das Vollkommenheitsstreben, die Friedfertigkeit sowie insbesondere die Heiligkeit als Wert kognitiv zu erfassen, könnte mit dem Erkennen der Bedeutung von *Reinheit* eine Kehrtwendung des Denkens (einen Paradigmenwechsel⁴⁰) bewirken. Im bemerkenswerten Einfluß eines Wortes auf das reale Sein von Menschen nimmt das Sprachgeschehen im deutenden Weltbild eine prägende Rolle ein, wenngleich sich die konkurrierende Situation mit dem Handlungsmodus kaum in eine gültige Formel fassen läßt. Letzlich findet das Dilemma im humanen Sein vielleicht den Ausweg doch nur im Wort, am besten im Numinosen, um Schutz vor den eigenen ungezügelten Kräften zu suchen. Arnold Angenendt zitiert in seinen Gedanken zur christlichen Heiligkeit einen Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels namens Hans Jonas, der „keinen anderen Rat als die Rückkehr zum Heiligen“⁴¹ weiß, um Respekt vor der Natur und dem Leben, ja der Schöpfung wiederzufinden.

Gegen einen Verlust der Redlichkeit könnte das Aufnehmen eines moralorientierten Reinheitsdenkens in den Diskurs vielleicht konstruktiv wirksam werden.

– Ein Erlösungskonzept

Gregor von Nyssa hat die *Reinheit* ebenso wie die Ordnung „in hohem Maße propagiert“⁴² – in seinem Frühwerk *de virginitate* legt er dar, „welche Lebensführung

³⁹ Vgl. Laszlo, Ervin: Moral Behavior on a Small Planet. Groundwork for a Biospheric Systems Ethics. In Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 81-89.

⁴⁰ Vgl. Kuhn, Thomas Samuel/Krüger Lorenz: Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt a. M. 1978. Kuhn führte die Begriffe Paradigma und Paradigmenwechsel ein.

⁴¹ Angenendt, Arnold: Christliche Heiligkeit. Straßburg 9.7. 2013, S. 15.

⁴² Hoch, Matthias: ‚Reinheit‘ und Ordnung. Leibliches und seelisches Dasein in den Schriften *de virginitate*, *vita Sanctae Macrinae*, *de anima et resurrectione*, *de hominis opificio* und der *oratio catechetica magna* des Gregor von Nyssa. (= Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. Band 107) Hamburg 2013, S. 26.

den Menschen am ehesten entspricht“⁴³. Im 4. Jahrhundert, nach dem Abklingen der Christenverfolgungen, erscheint es richtig und vernünftig, daß im Theoriedenken sowie in der Idealbildkonstruktion die Lauterkeit als solide Grundstufe des Denkens und Handelns Erwähnung findet. Man muß nicht lange überlegen, um die Bedeutung einer ‚reinen‘ Lebenshaltung als praktische Vernunft im Alltag und auch als Basis für ein gottgefälliges Sein zu definieren⁴⁴.

Dazu und darüber hinaus wurzeln Gedanken zur inneren Sittlichkeit und zum höherwertigen Menschsein auch vielfach im Bemühen, die Loslösung von Leid oder Unsicherheiten in der menschlichen Existenz zu erfahren. Die Integration der *Reinheit* als irdisches Konzept in die Daseinstsgestaltung kann durchaus als ethisch optimierende Haltung verstanden werden⁴⁵. Wenn nun aber die Religion das Thema *Reinheit* im Hinblick auf die göttliche Vollkommenheit gleichsam ‚sperrt‘⁴⁶, wird dieser spezifische Weg zur individuellen Selbsterlösung vermutlich seltener gefunden und begangen werden. Die aus theologischen Ansprüchen des untersuchten Begriffes *Reinheit* erwachsene merkwürdige Vernachlässigung des ‚profanen‘ Anteiles an der Thematik zeigt sich als Verhängnis für das humane Sein.

Nun könnte durchaus eine bisweilen aufflackernde Idee, sich *Reinheit* durch Wohlverhalten anzueignen, gleichsam um göttliche Gnadenzuwendung zu erringen, ja gewissermaßen sogar zu „erzwingen“⁴⁷, aus theologischer Sicht abgelehnt werden. Dieser irdische Plan, verbunden mit Selbstopferung und Leistungsaskese⁴⁸ in verschiedenen Formen, erinnert an das Ausklügeln eines Tauschhandels im Einfordern der Belohnung für die Abkehr von recht menschlichen Gewohnheiten des Fehlverhaltens, wie u. a. gezeigt in Hochmut, Habgier, Genußsucht, Zorn, Neid, Trägheit, Gewalttätigkeit, Egoismus u. dgl. mehr.

⁴³ Ebd., Hoch 2013, S. 26.

⁴⁴ Die lange und bekannte Gepflogenheit, sich in vorchristlicher Zeit heiligen Stätten nur in reinem Zustand und in sauberer Gewändern zu nähern, zeigt wie tief verankert das Begriffspaar ‚rein‘/„unrein“ im Bewußtsein der Menschen ist. Vgl. Hoch, Matthias, Hamburg 2013, S. 34, Fußnote 24.

⁴⁵ Vgl. dazu im Kap. 3 der vorliegenden Arbeit unter 3.5. den Blick auf die Weltsicht des Heinrich von Meissen.

⁴⁶ Vgl. Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie.

Freiburg/Basel/Wien 2011, S. 74: „Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein“. Angenendt zitiert Joseph Ratzinger.

⁴⁷ Burgsmüller, Anne: Tübingen 2005, S. 94.

⁴⁸ Vgl. Angenendt, Arnولد: Christliche Heiligkeit. Straßburg 9.7. 2013, S. 7.

Die in der christlichen Tugendpraxis ohnehin wenig erfahrenen Menschen mußten sich letztlich im Bemühen erschöpfen, mit einem alleswissenden und alleskontrollierenden, unsichtbaren, unkörperlichen Gott in Kontakt treten zu dürfen⁴⁹. In der Deutung dieser Situation sind vermutlich psychologische Aspekte zu berücksichtigen, um die Selbsteinschätzung von Menschen und ihre Auffassung von Selbstwert anhand einer Problematik von Gottähnlichkeit zu analysieren⁵⁰. Diese Blickrichtung auf ‚Reinheit‘ und ‚Ordnung‘ ist wohl auch „für Menschen heutiger Zeit relevant“, könnte sie doch zu einem „sinnvolleren Umgang mit den eigenen Trieben und Antrieben beitragen.“⁵¹

Fragen zum reinen Sein sind weltweit gesehen heute mehr denn nur berechtigt. Kommt ein Mensch ‚rein‘ zur Welt? Läßt er im Laufe des Lebens in Kontakten mit anderen Menschen oder Mitbewohnern der Erde Schuld auf sich? Verwirrende Widersprüche in Gesellschaftsentwürfen und religiösen Meinungen behindern vermutlich die Hinwendung zu reformorientierten Daseinsordnungen auf einer Basis der Lauterkeit. Auch so könnte das Verfehlen der Geborgenheit im Paradies auf Erden – das als verloren gilt – zu erklären sein⁵². Und darüber hinaus: Ist die vielzitierte „Gnade“ von Gott gar nicht gegeben, der unnachgiebig auf „Sühne“⁵³ besteht? Was wäre eigentlich unter dem Begriff ‚Erlösung‘ zu verstehen?

Die im Kontext eng vernetzte Vorstellung von der möglichen ‚Selbsterlösung‘⁵⁴ – wohl notwendigerweise zunächst einmal vor allem aus dem Fluch der Gewalt – durch *Reinheit* ist bislang völlig übersehen worden. René Girard hat den Begriff ‚Menschheitsverhängnis‘ beim Blick auf Abkunft sowie Folgen aggressiver Entgleisungen

⁴⁹ Vgl. Burgsmüller S. 94.

⁵⁰ Vgl. Theissen, Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 131. Heft der ganzen Reihe). Göttingen 1983. Dazu u. a. auch Schindele, Pia M.: Das monastische Leben nach der Lehre des heiligen Bernhard von Clairvaux. Baden-Baden o. J. (Nr. 21118).

⁵¹ Hoch 2013, S. 27.

⁵² Vgl. dazu die Gespräche des Journalisten Peter Seewald mit dem vormaligen Kardinal Ratzinger, später Papst Benedikt XVI., in: Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München 2001. Siehe bes. Kap. III: An der Schwelle der neuen Zeit, S. 231-302.

⁵³ Ebd., S. 75. Arnold Angenendt verweist mit dieser Frage auf ein Dilemma, das Peter Fiedler zur Sprache gebracht hat. Vgl. Fiedler, Peter: Sünde und Vergebung im Christentum. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 10 (1974), S. 568-571, hier S. 569.

⁵⁴ Im Fokus dieser Arbeit stehen Gedanken zu einem vermutlich sozial wirksamen, ideal konzipierten Weltbild in höfischen Minnetraditionen, die vielleicht weder von Zeitgenossen der vermittelnden Sänger und Dichter, noch im wissenschaftlichen Kommentar der Gegenwart voll erkannt worden sind.

gebraucht: Seine viel diskutierten Erkundungen unter dem Titel »Das Ende der Gewalt«⁵⁵ berühren auch meine Fragen.

Schon Benedikt von Nursia wußte, daß es ohne Reinheit keine vollkommene Liebe geben kann, die zum Frieden befähigt. Warum große Religionsgemeinschaften und somit vielleicht auch die katholische Kirche von der ‚Selbsterlösung‘ der Menschen durch *Reinheit* nicht so gerne hören, ist heute gut verständlich. Wenn die ‚Selbsterlösung‘ die institutionalisierte Seelenbetreuung ersetzen würde, bleibt genau jener Eindruck von ungeordneter und verwirrender „Abenteuer-Struktur“ zurück, den Papst Benedikt XVI. noch als Joseph Kardinal Ratzinger erwähnte⁵⁶, gebunden an den auf andere Ebenen lenkenden Begriff ‚Freiheit‘. Führt aber die ‚Selbsterlösung‘ tatsächlich weg von der Kirchengemeinschaft? Das Jonglieren mit Begriffen bringt also Unschärfen, Unklarheiten und Verwirrung, es läßt das gesamte Thema schwierig erscheinen, da ein Streben nach *puritas* heute kaum ohne Mißverständnisse einzuordnen ist.

Verblüffend wirkt dazu ein Hinweis von Peter Seewald in einer Frage an Kardinal Ratzinger: Seewald schreibt dem früh verstorbenen Kardinal von Paris, Pierre Marie Joseph Veuillot (1913-1968) die Aussage zu: „Alles muß rein sein – rein, rein, rein. Was wir brauchen, ist eine wirkliche spirituelle Revolution.“⁵⁷ Noch verblüffender ist aber die Tatsache, daß Joseph Kardinal Ratzinger in seiner Antwort mit keiner Silbe auf diese besondere Aussage Bezug nimmt und daß es bisher außerdem überaus schwierig erschien, herauszufinden, wann und wo Pierre Kardinal Veuillot genau diese zitierten Worte gesagt haben soll. Der schwer kranke Kardinal konnte seine Idee von einer spirituellen Revolution in der Verbindung mit *Reinheit* nicht weiter vertreten.

⁵⁵ Vgl. Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg im Breisgau 2009. Abstrakt abgehandelt und der Opfer-These verpflichtet, enthält das Buch keine Lösungsvorschläge, die sich dem Titel nähern. Vgl. dazu auch Bauer, Joachim: Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt. München 2013. Der auslösende Anteil eines verschmutzten, unordentlichen Umfeldes an häuslicher, aber auch globaler Gewalt ist hier noch nicht genannt, wäre aber unbedingt zu beachten. Besonders im Fall von Straftaten könnte es im Rahmen einer Präventivforschung fruchtbar sein, das Prinzip eines aggressionsfördernden Defizitempfindens – nämlich des zumeist nicht erfüllten Sauberkeits- und Reinheitsbedürfnisses – in der Ursachenprüfung zu berücksichtigen. Zu ‚unbewußten Lebensbedürfnissen als Schicksalsweichen des Menschen‘ vgl. Meves, Christa: Kinderschicksal in unserer Hand. Erfahrungen aus der psychagogischen Praxis. Freiburg im Breisgau 11984, S. 13-40.

⁵⁶ Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. München 2001, S. 233.

⁵⁷ Ebd., Ratzinger München 2001, Kap. III, S. 283.

0.1. Das Ziel der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit umkreist das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* und stellt die Frage, warum diese Kondition insbesondere vom frühen Christentum an bis heute als allgemeinverbindlicher hoher moralischer Richtwert vernachlässigt⁵⁸ oder verfehlt wurde. Eine mögliche Antwort lässt sich vielleicht aus dem Blick in die höfische Zeit ableiten.

Die vielen Schattierungen und Konturen des Begriffes *Reinheit* gestalten die Auseinandersetzung desto schwieriger je nachdenklicher man sie aufnimmt. Ob nun das Reinsein als Eigenschaft oder als Ergebnis bewußter Arbeit am Sein zu erkennen ist, als Denkmodell oder als wirkliche Lebensstruktur – kein Ansatz lässt den Zugang leichter werden. Falls die *Reinheit* zur Selbst- und Fremdachtung führt, als moralische Integrität das innere Gleichgewicht bestimmt, somit auch auf die Art Lebensführung Einfluß nimmt und resultierend tatsächlich ein Erlösungskonzept darstellt, ist es mehr als gerechtfertigt, sie als Orientierunginstanz in der Geschichte zu suchen. Ein literarisch „dichter“ aufkeimendes Verständnis findet sich jedenfalls im Minnesang und der Marienverehrung, aber auch da nur für einen schmalen Sektor der Gesellschaft, als Idee oder Vorstellung und nicht so sehr als ein Erkennen von Wirklichkeit; bald ging es wieder verloren und zwar gründlich. Diesem Faktum ist ein Fokus in der vorliegenden Arbeit zu widmen – es erscheint aus mehreren Perspektiven überaus bemerkenswert.

Obwohl Reinlichkeit als Kriterium im Erscheinungsbild eines Menschen Würde darstellt und damit als Statussymbol eingeordnet werden kann, obwohl moralische Integrität in der Gesellschaft einen hohen Stellenwert haben könnte ist es doch im Allgemeinen so, daß die Konfrontation mit dem Begriff *Reinheit* Menschen irritiert, stutzig macht oder zumindest erstaunt aufblicken lässt. Die Kapitel der vorliegenden Arbeit decken hinter dieser Situation vielleicht einige Defizitbereiche im Allgemeinwissen auf. Immerhin: Theologen⁵⁹, Philosophen, Historiker, auch Ethno-

⁵⁸ Im hochgegriffen titulierten „Projekt Weltethos“ findet sich kein Eingehen auf den Begriff der moralischen Reinheit. Vgl. Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006.

⁵⁹ Das neu herausgegebene Gesang- und Gebetbuch der katholischen Kirche unter dem Titel *Gotteslob* kommt ohne Hinweis auf die *Reinheit* oder Lauterkeit aus; unter den aufgelisteten Tugenden findet sich die Herzensreinheit nicht. Siehe Erzdiözese Wien: *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*. Herausgegeben von den

logen und Soziologen – Wirtschaftsfachleute sowie Politiker ohnehin – reagieren zumeist betreten, wenn der Terminus des Reinseins in den Raum gestellt wird. Wiewohl zur *Reinheit* schon frühe ägyptische Traditionen Einsichten vermitteln⁶⁰, fehlt ganz allgemein noch heute ein Verständnis für die innere Bedeutung dieses Wortes⁶¹.

In der Geschichte des Christentums war die *Reinheit* wie es scheint für das Seelenheil der Gläubigenschar wenig gebraucht – in der antiken Philosophie tritt der untersuchte Begriff wie die Lauterkeit auch eher zurück⁶². So ergaben sich im vorliegenden Arbeitsthema mehrere Perspektiven zur Aufhellung der untersuchten Probleme: Genderkonditionen, Aspekte sozialer und schichtspezifisch bestehender Bildungsdifferenzen, unterschiedliche Auffassungen von Wahrheit und Wirklichkeit, die Problematik der Umsetzung eines Tugendkataloges. Warum das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* als hoher moralischer Richtwert keine nachhaltige Bedeutung erlangte, ist ein sozialhistorisches Problem. In den möglichen Antworten sehe ich das Ziel der vorliegenden Arbeit.

0.2. Der Aufbau der Arbeit

Die Reihung der Kapitel in der vorliegenden Dissertation folgt ihren Verbindungen oder Vernetzungen untereinander mit Beispielen aus historischen Belegsituationen.

1. Ein Zugehen auf das Heilige im Begriff *Reinheit* war im profanen Alltag der höfischen Zeit wohl kaum ein großes Thema. Für das tugendorientierte Reinsein mag eventuell dann und wann höflich, aber nicht nachhaltig, ein kleiner elitärer Kreis etwas Interesse gezeigt haben, wenn aus literarischer Produktion dazu vorgelesen wurde. In der Lebenswirklichkeit unterschiedlicher sozialer Schichten der Bevölkerung unseres Kulturraumes nahmen sicherlich praxisbezogenere Themen Bedeutung ein.

Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Klagenfurt u. a.²1993. Ebenso verhält es sich auch im ‚alten‘ Gotteslob (Klagenfurt 1975), sogar beim Besprechen der Taufe, S. 80-92.

⁶⁰ Vgl. Assmann, Jan: Tod und Jenseits im alten Ägypten. München ³2001, S. 503-511.

⁶¹ Daß im Nationalsozialismus die Begriffe ‚rein‘ und ‚Reinheit‘ in spezifischer Weise benutzt wurden, hält heute vielfach davon ab, über deren Bedeutung vor 1938 nachzudenken.

⁶² Vgl. dazu den Aufbau der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 2006.

Ein allgemeines Nichtunterwiesensein zur Bedeutung der *Reinheit* ist vermutlich schlechthin das universale Grundproblem von Gesellschaften. Wenn moralisches, vorbildliches Reinsein als eine Sache der Frauen aufzufassen ist und diese auch einen Erziehungsauftrag in ihrem Umfeld zu erfüllen haben, wäre es berechtigt, diese Perspektive samt Ursachen- und Wirkungsforschung im Denken zu berücksichtigen. Das Problem steht bereits lange unverkraftet und unbearbeitet an – wie wir schon der mittelalterlichen Literatur, insbesondere der höfischen Zeit, entnehmen. Damit im Alltag praktisch umzugehen war und ist nach wie vor ein Angelpunkt in der gesamten Thematik.

Im ersten Kapitel stellt sich somit schichtübergreifend die Frage, ob die Formel einer aus dem weiblichen Wesen geschaffenen Reinheit die richtige Grundlage für entscheidende Verbesserungen in sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und auch religiösen Belangen dargestellt hätte.

2. Die Vorstellung von der absoluten Reinheit Gottes drängt das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* an das Ende von einem für menschliches Denken erreichbaren Horizont. Einfacher, vielleicht weit verständlicher war der vorchristliche Ansatz zum Erkennen des reinen Heiligen in der Natur und ihren vielfachen Phänomenen, die eine entsprechende Deutung herausforderten wie etwa das ‚reine Weiß‘⁶³ von ewig schneebedeckten mächtigen Bergen⁶⁴.

Meine Erwartung, daß dieses zweite Kapitel viel zur Klärung der Problematik einer unauslöschlichen Sehnsucht der Menschen nach der ‚Rückkehr in die *Reinheit*‘ (und das wäre eben das Paradies) beitragen wird, hat sich im Laufe der Arbeit reduziert. Vielmehr wurde für mich deutlich, daß wohl resignativ immer wieder aufs Neue erkannt wurde: Ein ferner Gott ist der ganz Reine und die Menschen scheitern an der *Reinheit*.

⁶³ Vgl. zum Symbolzustand Weiß: Manndorff 2008, 77-83. Über den ‚hochkomplexen Begriff Weiß‘ schreibt David Batchelor einige bemerkenswerte Gedanken. Vgl. Batchelor, David: Chromophobie. Angst vor der Farbe. Wien 2001. Auf S. 13 konstatiert Batchelor, daß Weiß „in der Natur die Schönheit vieler Dinge adelt und erhöht“ – ganz so, als ob eine innenwohnende Reinheit sich selbsttätig mitteilt.

⁶⁴ Ein Beispiel wäre der heilige Berg der Armenier, der 5165 m hohe Vulkankegel des Ararat, auf dem die Arche Noah gestrandet sein soll. Er wird im Volksmund als „Der Freie, der Edle“ (armen. *azat*) bezeichnet. Zum Bergkult in Armenien vgl. Ishkol-Keropian, K.: Mythologie der vorchristlichen Armenier. In: Haussig, Hans Wilhelm (Hg.): Wörterbuch der Mythologie. Stuttgart o. J., 83-160, hier S. 107f.

Die scheinbar unüberwindliche Distanz zwischen dem entfernten Gott und einem sich nach göttlicher Nähe verzehrenden Individuum äußerte sich in Visionen, ja sogar in aufgezeichneten ‚Dialogen‘. Das Leitthema wurde die Entdeckung einer zu Gott hin orientierten Liebe, die bewegend und erschütternd in die Tiefe des humanen Seines eingewirkt hat: Sie konnte eine kontinuierliche Steigerung ihrer Intensität erfahren, um letztlich als rein bzw. höherwertig gelten zu dürfen.

3. Zum verständlicheren Göttlichen und Heiligen der Reinheit führt der Weg über die Vermittlung durch die Mutter von Jesus („tota sancta fuit“⁶⁵). Maria brachte ihren vom Heiligen Geist empfangenen Sohn als reinsten aller Menschen auf die Welt – so verstand Hildegard von Bingen im 12. Jahrhundert (wie vor und nach ihr andere Denker) diese Situation⁶⁶.

Die Theorie von der Erschaffung des vollkommenen Menschen⁶⁷ findet in Maria, der ‚erneuerten‘ Eva, zur höheren Weiblichkeit – erkannt in lebenspendender Mütterlichkeit, der Lauterkeit und ihrer reinen, zur vermittelnden Fürbitte vor Gott geeigneten Sprache. Die Verehrung von Maria gilt auch der Würde ihrer reinen Seele: Wir finden dazu in den Werken der Mystiker Zeugnisse bemerkenswerter Denkprozesse und Gefühlszustände, die das Mühen um Verständnisebenen im religiös ‚erhabenen‘ Sein dokumentieren.

Das dritte Kapitel kommt also im Blick auf Möglichkeiten zur realen Verbesserung der menschlichen Lebenssituation im Erdendasein mittels Erziehungskraft der Frau den gesuchten Antworten im Arbeitsthema bereits näher. Damit verbundene Einsichten sind für die praktische Umsetzung in breiteren Schichten der Gesellschaft jedoch nur

⁶⁵ Hildegard von Bingen: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Erste vollständige Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heieck. Augsburg 1998. 9. Vision: Der Heilsplan Gottes in der Zeit. 9. Die Offenbarung Gottes im Geheimnis der Menschwerdung. S. 397. Vgl. weiters auch Llull, Ramon: Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria. Katalanisch-Deutsch. Herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Mit einer Einführung von Fernando Domínguez Reboiras und Blanca Garí (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 19). Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, S. 186f.

⁶⁶ Vgl. dazu auch Hildegard von Bingen w. o.: Das Buch vom Wirken Gottes. IX, 10. S. 398f.

⁶⁷ Vgl. Egidi, Margreth: Höfische Liebe: Entwürfe der Sangspruchdichtung. Literarische Verfahrensweisen von Reinmar von Zweter bis Frauenlob (= Germanisch-romanische Monatsschrift. Beiheft 17). Heidelberg 2002. Berlin, Freie Univ., Diss., 1997. Margreth Egidi verweist auf die Formulierung bei Reinmar von Zweter: „Gott hat nichts Vollkommeneres auf Erden geschaffen als eine Frau“: *swaz Got geschuof ie créâtiure, / das überguldet reiniu wip: / ez wart geborn sîn selbes lip / von einer magt [...]*. Siehe S. 231 und dort auch Fußnote 799.

spärlich dokumentiert. Vielleicht wäre die Tragödie des Humanen aus dieser Perspektive zu untersuchen; ein Weltbild zu der im Minnesang verehrten Frau hat jedenfalls das Erdendasein nicht verändert – in der Tradition des Christentums war es von Anfang an kein bestimmendes Thema. Gedanken zum Verwirklichen von heiligmäßigem Reinsein hätten als Fokus im Lebensalltag aller sozialen Schichten kaum geschadet – es konnten jedoch weder Sauberkeit noch *Reinheit* als prägende Leitideale zur Wirkung kommen. Christine de Pizan hat in ihren Büchern dazu Stellung bezogen.

4. Das Leben in frommen Hausgemeinschaften und vor allem im Kloster entsprach dem Wunsch nach einer Daseinspraxis in gottnaher Reinheit, hat diese Ansprüche aber vielleicht nicht immer erfüllt. Caesarius von Heisterbach nahm in seinem engeren und weiteren Umfeld sündige Lebenswirklichkeit gerade im mönchischen Alltag wahr. Seine Aufzeichnung von wundersamen Fallgeschichten lässt ahnen, daß sachgerichtete Instruktionen zur Erlangung von heiligmäßiger Reinheit und humaner Würde in profaner wie in geistlicher Richtung offenkundig teils zu unergiebig erbracht wurden oder teils überhaupt fehlten. Es scheint übrigens, daß der Pflege des menschlichen Körpers und des Umfeldes bisweilen im Kloster deutlich weniger Achtsamkeit galt als dem theoretischen Denken über die wirklichkeitsferne Idee der Vollkommenheit.

Das ‚Klammern‘ an Askese und Armut war jedenfalls keine wirklich überzeugende Haltung, erlaubte es doch sogar noch in frommer Absicht überheblich zu leben. Eine gewissermaßen vernünftige praktische religiöse Lebenshilfe bot die Virginität Männern und Frauen durch das Meiden einiger Gefahren des Daseins, darunter auch gesundheitlicher Natur in der Folge allzu enger körperlicher Kontakte.

Die Heiligkeit eines gottgeschenkten Lebens mittels reiner Nahrung zu würdigen ist ebenfalls ein realkundlicher Aspekt in diesem Kontext. Küchengärten im Kloster förderten die Gesundheitspflege ebenso wie Gedanken an die Heiligkeit oder Unheiligkeit des Speisens⁶⁸. Zur ‚reinen‘ Nahrung sind recht umfassende Betrachtungen angezeigt – etwa die geistige Dimension des Essens, die Genderspezifität, Paradiesproblematik und das weite Wissensfeld über die bäuerliche, bürgerliche sowie herrschaftliche Kost. Dazu kommt als wesentliches, ja geradezu entscheidendes

⁶⁸ Vgl. Tolksdorf, Ulrich: Ein systemtheoretischer Ansatz in der ethnologischen Nahrungsfor schung. In: Kieler Blätter zur Volkskunde IV. Kiel 1972, 55–72, hier S. 59.

Daseinselement das Maßhalten und Fasten sowie die Loslösung von weltlichem Besitz – als freiwillige Armut praktiziert zwar von Nonnen und Mönchen, nicht aber unbedingt von der Institution.

In der Bearbeitung hat sich dieses Kapitel ebenso wie die drei davor als jeweils inhaltsschwer genug für den Umfang einer eigenen Arbeit erwiesen. Für die These zur vorliegenden Studie war das Klosterleben jedoch nur ein Teilbereich in der Suche nach Antworten auf die o. a. Fragen. Vermutlich kann man nicht davon ausgehen, daß christlich-klösterliches Leben den Zugang zur *Reinheit* erleichtert.

5. In der höfischen Phase des Mittelalters wurden dem Rittertum Leitbilder edler und ethischer Haltung zugeschrieben. Im realen Leben konnten die Idealvorstellungen von menschlicher Vollkommenheit wohl kaum verwirklicht werden, auch nicht an der Spitze der Gesellschaft: Heiligsprechungen von Vertretern des Hochadels erhoben nicht unbedingt ‚ganz reine Menschen‘ zur Ehre der Altäre.

Die komplexen Rituale der Salbung des Königs und der Königin, die Ordnungen fürstlicher Pflichten und die Gediegenheit einer Erziehung hin bis zur feierlichen Begegnung mit dem Heiligen lassen vermuten, daß *Reinheit* als wichtiger Schritt zur Gottnähe auch sozial weiter ‚unten‘, nämlich in der Not von Besitzlosigkeit, gar nicht denkbar erschien. Vielmehr blieb der Status moralischer Vorbildlichkeit, der Reinheit, vor allem der landesväterlichen bzw. landesmütterlichen Position zugeordnet.

Noch am ehesten hier, in diesem ‚Winkel‘ des Arbeitsfeldes lässt sich der Schwerpunkt einer Antwortsuche auf Fragen vermuten. Der Ansatz wäre richtig, an der Spitze der sozialen Gesellschaft auch die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und damit die moralische *Reinheit* zu erwarten bzw. einzufordern. Wie es um die Praxis von Sauberkeit und Hygiene auf einer Burg stand, wird sich als Frage wohl immer wieder verschieben.

6. Von der Brüchigkeit der Menschen, ihrem Scheitern und der notwendigen Reinigung ihrer Seelen, den Schuldverflechtungen und Leiden in verschiedensten Lebenssituationen finden sich in der mittelalterlichen Liedgestaltung und Literatur Gedanken, die im Ringen mit der Lebenswirklichkeit treffend, ja nachhaltig gültig

formuliert wurden. Die hier angestrebte Forschungsperspektive blickt auf einen aussagestarken Sektor von historischen Textdokumenten, die den Begriff *Reinheit* als religiöses und ebenso als kulturelles Instrument zum Erlangen von ‚Gleichgewicht‘ im Dasein verstehen. In diesem Sinne darf die Lauterkeit bzw. die Herzensreinheit als eine universale Kondition gelten, die aus der menschlichen Begrenzung führt und genügend Substanz für eine konstruktive, befreiende Leitidee bietet.

So manche Passagen in mittelalterlichen Texten setzen sich mit Fragen aus meinem spezifischen Forschungsfeld auseinander oder kommen ihm nahe. Hier sind nur einige Beispiele angeführt, die aber jeweils genügend Stoff für gesonderte Untersuchungen zum vorliegenden Thema bieten.

Im «Parzival» des Wolfram von Eschenbach ist die Herzensreinheit als höchster humaner Wert kaum erreichbar; auch wird das Verhängnis von mangelndem Wissen (*tumpehit*) in der Diskrepanz zur reinen Unschuld angesprochen. Das Königtum bezieht seine Stärke aus der *Reinheit* und erlebt den völligen Niedergang durch Unreinheit. Im Problem der zerstörenden Kraft einer ‚unreinen‘ Frau ist zudem anschaulich die quälende Krankheit des Gralkönigs Amfortas (auch Anfortas) erörtert; die männliche Suche nach Erlösung und Orientierung hin zum Reinen und Guten erfaßt eine noch immer aktuelle Thematik der unbewältigten Konditionen des ‚höheren‘ Menschseins im Wesen der Frau.

Hartmann von Aue erkannte in seiner märchenhaften Erzählung «Der arme Heinrich» die Wirkkraft von göttlichem Eingreifen in das Schicksal der Menschen und betont die Bedeutung der kindlich reinen (weiblichen) Seele für die Vermittlung von göttlichen Gnadenakten. Damit kam er dem brachliegenden kognitiven Feld der Heiligkeit von *Reinheit* sehr nahe; die Auseinandersetzung mit einem kindlich-reinen Liebespotential als Kulturform ist im Kontext unerlässlich.

Die gesuchte Wahrheit in der Sprache (und damit in den Begriffen) hat als geistiges Ziel oft inspiriert und so manche Hoffnungen der Horizonterweiterung genährt. Als ein markantes Beispiel darf die *Ars* des Ramòn Llull gelten, sie zeigt aber auch deutlich den gesamten Umfang von ‚Durcheinander‘, das durch und im Gebrauch der Sprache entsteht. Llluls facettenreiche und bisweilen genial gedachte Gottesbilder haben jedenfalls zur

Rückkehr in ein Paradies auf Erden herzlich wenig beigetragen und seine Suche nach der Wahrheit in der Sprache konnte bei der Loslösung aus den menschlichen Problemfeldern so gar nicht unterstützen – weil die Sprache leider offensichtlich ein unzulängliches Instrument der Verständigung darstellt⁶⁹. In der vorliegenden Arbeit kann daher nicht darauf verzichtet werden, diesen Aspekt zu betonen. Vor dem tatsächlich Wesentlichen behilft sich die Sprache ohnehin durch Schweigen oder anderen Formen der Erkenntnisübermittlung wie z. B. dem Kunstschaften.

7. Im siebenten Kapitel der vorliegenden Dissertation werden Aussagen der Bildsprache untersucht, die wie Geschriebenes in der Bedeutung von historischen Dokumenten das Erkennen der Bedeutsamkeit von *Reinheit* festhält. Die Darstellung des Heiligen und der Heiligen in Handschriften, weiters in Schnitz- oder Steinmetzarbeiten, Wandmalereien, Gemälden, Stickereien (auch und vor allem auf dem Leinenvries von Bayeux⁷⁰) bringen dazu oft ganz ohne begleitenden Text spezifische Gedanken ‚dicht‘ erklärt näher.

Im Wesentlichen geht es vor allem um Fragen nach Wegen für ein Zurückfinden in das Paradies, nach dem geöffneten Tor für den Wiedereintritt in einen persönlichen Garten Eden. Erfüllungsaspekte zu diesem Sehnen finden sich dargestellt in Bildzeugnissen vom Schutz und Frieden im Hortulus; letztlich kann dieses Thema kaum verdrängt werden – es nimmt im verborgenen, ‚inneren‘ Denken jedes Menschen einen zentralen Platz ein, wenngleich zuweilen unterdrückt, uneingestanden, ‚vernebelt‘.

Der Besuch der Franziskuskirche in Assisi vermittelt zum Kontext sowohl einen wirklichkeitsnahen als auch zugleich wirklichkeitserkundenden Eindruck inmitten überreicher Bilddokumente. Nicht allein der groteske Widerspruch des armsein-wollenden Heiligen und seiner prunkhaften Grabstätte im Reichtum an hochrangigem Kunstschaften versetzt in Erstaunen – auch fordern so manche besondere Botschaften aus dem Denken und Fühlen der Künstler zum Nachdenken auf.

⁶⁹ Vgl. dazu im Hinblick auf die Inhaltsdefizite von salbungsvollen Reden im Gegensatz zur Tat in: Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München 2000, S. 392.

⁷⁰ Vgl. Wilson, David M.: Der Teppich von Bayeux. Frankfurt am Main/Berlin 1985.

Der Gegensatz zwischen ungewollter Armut und freiwillig gewählter *paupertas* im Sinne von tugendhafter Askese oder der Ausstieg aus dem gesellschaftlichen Denken in wohlhabenden Schichten der Gesellschaft erscheint bedeutungsschwer. Franziskus sowie besonders Elisabeth von Thüringen wollten die Sprache der wirklichen Armut verstehen und verständlich machen. Die Landgräfin hat in ihrer weit vorausblickenden ‚Erlösungsschau‘ eine Verflechtung von bedrückender Besitzlosigkeit mit dem Makel der sichtbaren Unsauberkeit verdeutlicht. Fast wäre damit ein Paradigmenwechsel des religiösen und sozialen Denkens möglich geworden. Badezuber-Darstellungen mit den Eindrücken von der Haarwäsche bei Armen durch Elisabeth selbst dokumentieren diesen Ansatz. Für die Unterstützung von nachhaltigem Erwerb vertiefter Kenntnisse der Armen über Sauberkeitspraxen hätte Elisabeth aber noch andere Möglichkeiten erwägen, auffinden und verwirklichen können.

Daß den Künstlern sogar in Auftragsthemen da und dort die Symbolsprache des Reinen ein inneres Anliegen war, zeigt sich deutlich, wenn und sobald darauf geachtet wird. Gerade eine sonst so beiseite geschobene Thematik wie die moralische Reinheit ließ sich gut als Absage zum gewohnten Leitbild in der Welt verdeutlichen. Als Beispiele habe ich aus Siena die »Maestà« von Duccio mit Bildern auf ihrer Rückseite und im Vergleich dazu einige Bildtafeln vom ‚Schottenmeister‘ (einem namentlich nicht bekannten spätgotischen Maler) für den Hochaltar im Schottenstift in Wien angeführt. Es wurden Gedanken zum Konzept des Heiligen und Reinen mitgeteilt, die bisher neben kunsthistorischen Aspekten zu wenig Beachtung fanden – Dignität⁷¹ überwindet in diesen Werken die Verborgenheit von heilmäßigem Reinsein und kann sich dem Betrachter in direkter Weise mitteilen.

Insgesamt erscheint es im Aufbau der vorliegenden Arbeit wohl folgerichtig, daß eine höherwertige Herzensreinheit in wesentlichen Lebensbereichen beobachtet und registriert wird. Reines und Verwerfliches stehen einander ja im Lebenslauf von Menschen als reale Angebote gegenüber, ohne daß deren Konzeptionen und Bedingungen vollends durchschaubar wären. Das ideale reine Leben in der

⁷¹ Den Vorgang von „einbuchstabieren“ im Lernen deutet Gadamer als einen Prozeß des Öffnens für die Sprache, die ein Kunstwerk für das Bilden einer ‚Verständnisgemeinde‘ mit einem eigenen Alphabet einsetzt. Vgl. dazu Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen. Stuttgart 2000, S. 52.

schmutzbeladenen Welt ist zudem ein nach wie vor unbewältigtes Problemfeld – wie in früheren Jahrhunderten fehlt noch immer ein verdeutlichtes Grundwissen über die Praxis von Ethik, Lauterkeit sowie innerer Reinheit, letztlich auch der Reinheit des Denkens und der Sprache. Die ungeschulte Natur der Menschen und ihre ungenaue Vorstellung von den Reinheitsansprüchen einer Schöpfergottheit an seine Individuen schränken das Verständnis für die Bedeutung der Integrität eines höheren menschlichen ‚Wesenskernes‘ stark ein.

Es könnte im Zusammenhang von mangelnder seelischer Reinheit und einem starken psychischen Druck durch die Belastung von Schmutz sowie Unordnung im Umfeld das System einer Vernetzung mit Aggression und Gewaltausübung untersucht werden. Dahingehend wäre auch von einer Lähmung des Guten bis hin zum „Menschheitsverhängnis“⁷² zu überlegen, daß Religionen es in den letzten zweieinhalb Jahrtausenden einfach nicht schafften, den Menschen eine Idee der Reinheit, der Lauterkeit und der Herzenswärme als Normzustand näherzubringen oder als sinnvolles Lebensziel zu verdeutlichen. Ob das allerdings für den Bestand einer Religion jemals förderlich gewesen wäre, bleibt auch noch zu überdenken: Die Reinheit könnte Menschen nämlich zufrieden, souverän, würdevoll, ja sogar stark machen, sodaß sie Vertretern von religiösen Gemeinschaften kritischer gegenüberstehen und auch wenig Anlaß für den Raub von Selbstvertrauen sehen, wie er den Gläubigen durch Ermahnungen und Schuldigsprechungen ‚aus der Kirchenkanzel herab‘ vom Sprachphilosoph Peter Bieri als bedenkliche Belastung aufgebürdet erscheint⁷³.

Ein auf Zeit und Raum hin orientierter Beobachtungsschwerpunkt der vorliegenden Arbeit ist zwar weitgehend auf das höfische Mittelalter in Europa konzentriert, Antworten und Erkenntnisse sind jedoch durchaus – wenn auch oft kontrastiv – in unsere Zeit und in andere Kulturen übertragbar. Daraus ergeben sich fruchtbare Ansätze für ein Nachdenken über die verschiedensten Aspekte von sozialen, kulturellen, politischen sowie wirtschaftlichen Fragen der Gegenwart im Vergleich mit den bestehenden Erfahrungen aus früheren Zeiten.

⁷² Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Mit einer Einführung von Ralf Miggelbrink. Ungekürzte Neuausgabe. Freiburg im Breisgau/Wien 2009.

⁷³ Vgl. Angenendt: Die Revolution des geistigen Opfers. 2011, Kap. IV, S. 77, siehe dazu Anmerkung 93 auf S. 157. Angenendt zitiert sehr ungewöhnlich aber anregend zum Sühneopfer Peter Bieri, der unter dem Pseudonym Pascal Mercier einen vielfach gelobten Roman veröffentlichte: Nachzug nach Lissabon. München ¹⁵2006, S. 198f.

Dem kurzen Blick in das praktische Alltagsleben folgen drei Kapitel, die Antworten auf Fragen zum Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* vorwiegend im religiösen Denken der höfischen Zeit suchen. Aspekte dazu im Profanen auszumachen, trägt zum Verständnis der untersuchten Fragen wesentlich bei. Fiktion und Realität im Streben nach einem höheren Sein in der höfischen Dichtung sowie Perspektiven der Bildsprache einwirken zu lassen, erbringt für die Thesenbildung aus dieser Gesamtschau einen Eindruck, der gegenwärtig noch abseits vom ‚mainstream‘ behandelter Themen liegt.

0.3. Arbeitsmethoden

Sich methodisch dem Phänomen *Reinheit* in seiner Bedeutung als *sakraler Wert* zu nähern verlangt, sich mit Widersprüchen und deren dominanten Strukturen auseinanderzusetzen. Die eigenständige Logik von Ambivalenzen – die ja allem Heiligen anhaften – erklärt immerhin, wieso *Reinheit* zur Bedeutung kommt, sogar vereinzelt als System erkannt wird⁷⁴ und dann samt seiner grenzwertigen Prozeßsituation in der menschlichen Einschätzung vor allem aus der gedanklichen Reichweite des Allgemeinen wieder entrückt erscheint⁷⁵.

In gleichartiger Weise herausfordernd ergeben sich aus der Sicht des Arbeitsthemas die einander gegenüberstehenden Situationen *Reinheit* und Unreinheit. Reinheit, wie sie schon einleitend in ihrem Bedeutungsrahmen definiert wurde, erscheint in den Status der Vollkommenheit gerückt – verständlicherweise erregt sie damit aber nicht nur die Sehnsucht der Menschen, sondern auch deren Furcht⁷⁶. Dem gegenüber besitzt die Unreinheit aber ebenso Lockendes und andererseits Abschreckendes, nicht allein in profanen Lebensumständen, sondern vertreten besonders auch in theologischen Kreisen, unter Klerikern, in Klöstern oder religiösen Gemeinschaften.

⁷⁴ Vgl. Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen 1971, S. 39 und 42.

⁷⁵ Vgl. Wiegelmann, Günter: Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle (= Grundlagen der Europäischen Ethnologie. Bd. 1). Münster 1991, S. 60.

⁷⁶ Vgl. Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a. M. 1986, S. 38.

In der vorliegenden Arbeit mußte für die Zugangsstrategie ein Methodenkonzept entwickelt werden, das der o. a. inhärenten Dichotomie entspricht. Der persönliche Dialog mit Quellen und der Sekundärliteratur im Vergleich mit empirischen Daten aus gegenwärtigen Beobachtungen war die Grundlage für ein kognitives Durchdringen der Thematik.

Erfahrungen mit Arbeitsweisen der ‚neuen‘ Volkskunde⁷⁷, die sich auf Eindrücke aus der empirischen Forschung stützen, konnten durchaus ein vertieftes Verständnis für historische Lebensgegebenheiten bewirken. Weiters bieten Ethnologie und Anthropologie Beobachtungen an, die als Modellsituationen für Vergleiche mit dem Leben in früheren Zeiträumen heranzuziehen sind⁷⁸. So kann z. B. die naturnahe Lebensweise von Stammesleuten, deren Herstellung von Gebrauchsgegenständen und Kleidung sowie deren soziale Gewohnheiten und Alltagsgestaltung in den vergleichenden Kontext zur Problematik der ‚besitzlosen‘ Bevölkerung im europäischen Mittelalter gestellt werden. Dabei sind in kultureller ebenso wie in sozialer und religiöser Hinsicht noch einige Fragen offen: Wo ist man ‚arm‘ und wie ist man tatsächlich ‚arm‘ – welche handwerklichen Fertigkeiten kann der ‚Arme‘ entwickeln und ausüben, um Gegenstände des täglichen Gebrauchs selbst herzustellen und dabei das Material dazu ohne materielle Investition aus der Natur im Umfeld beziehen? Wie kann durch die Pflege und Reinhaltung dieser Güter die Würde des menschlichen Lebens bestehen bleiben und auch gezeigt werden? Welche sprachliche Qualifikation oder Bemühung ist für die Weitergabe von Fertigkeiten erforderlich?

Daß ein interdisziplinärer Wissensaustausch nie allein in eine Richtung hin verläuft, ist in der Praxis fruchtbar und vielseitig nutzbar. Historische Daten können Fragen in den Deutungsergebnissen sowie Befindsituationen der Ethnologie aufbringen und dort

⁷⁷ Vgl. Brückner, Wolfgang (Hg.): Falkensteiner Protokolle. Frankfurt a. M. 1971. Vgl. weiters Brednich, Rolf W.: Quellen und Methoden. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, 77-100.

⁷⁸ Jacques Le Goff erwähnt in seinem Vorwort zu «Die wundertätigen Könige» von Marc Bloch, daß der Krieg (gemeint war der erste Weltkrieg) dem Historiker unerwartete Möglichkeiten bot, Zustände zu beobachten, wie man sie für das Mittelalter annehmen konnte. Diese Kondition bietet sich auch dem ethnologischen Forscher, der bei Stammesvölkern ‚abseits der Zivilisation‘ religiöse Sitten, die Alltagsbewältigung, Ernährung, Hausbau und Kleidung beobachten kann – also in unserer Zeit Rückschlüsse auf ältere Formen der gesellschaftlichen Funktionen studieren kann. Vgl. dazu Le Goff, Jacques: Vorwort. In: Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige. München 1998, 9-44, hier S. 15-18.

Vgl. weiters aus den ethnolog. Forschungen von Hans Manndorff bei den Bergstämmen in Nordthailand: Manndorff, Hans: Einige Bemerkungen über die Lahu Nordthailands, über das Neujahrsfest Kin Wah und den Hochgott G’dscha. In: Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien. Band 100 (1970), 332-339.

neue Interessensfelder öffnen. Das gilt nicht zuletzt für den Umstand einer Suche nach Reinheit (die ja nicht ‚irgendwo‘ zufällig entsteht, sondern sich aus dem bewußten Wollen im individuellen Sein entwickelt). Zu beachten ist die Verkörperung des geordneten Guten oder Heiligen sowie dem gegenüber die Herausforderung einer Gefahr oder Bedrohung durch Schmutz jedweder Kategorie in der unmittelbaren Anbindung an das Unheilige.

Ich sehe einen doch ergiebigen Nutzen für die Übertragung von erkenntnistheoretischen Anregungen aus interdisziplinären Vergleichen auf deutliche Wissensdefizite der Gegenwart zum Thema der hier vorliegenden Arbeit. Die Forschungssituation verlangte, daß nach Deutungsbelegen gesucht wird, die bisher nicht oder nur in geringem Maße Beachtung fanden. Mein Eindruck, daß im Rahmen germanistischer Arbeiten das Thema ‚Reinheit‘ in den Kommentaren zur höfischen Literatur verhalten in Erscheinung tritt, läßt sich aus der Blickrichtung der Forschungsinteressen erklären. Auch wird nachvollziehbar, daß die kunsthistorische Perspektive in der Beschreibung von Bildwerken sowie Bildinhalten fachspezifische Besonderheiten sieht, die von einer hier ins Auge gefaßten Problemstellung wenig berührt werden.

Sich somit in Textquellen und Bildzeugnisse kritisch zu vertiefen war eine wesentliche Arbeitsmethode. Es erscheinen die in dieser Dissertation gestellten Kernfragen besonders in Skizzen und Bildwerken über das Wirken der Elisabeth von Thüringen zum Ausdruck gebracht: Die Heilige hat im geradezu überzogenen persönlichen Einsatz Belege für die praktische Einbeziehung von *Reinheit* auch in das Leben der Ärmsten geliefert. Ich möchte hier nochmals mit der Wortschöpfung ‚Bade- oder Waschzubertheologie der Heiligen Elisabeth‘ andeuten, was sich in den Bildaussagen finden läßt und dazu folgern, daß aus der Sicht der Landgräfin zur Lebensqualität der Ärmsten nicht allein Klostersuppen, Almosengroschen oder Tuch- und Kleidergaben beitragen sollten, sondern auch die Erfahrung der Säuberung des Körpers mit dem Waschen der Haare, dem Aufenthalt in einem Badezuber, dem Schlaf in einer sauberen Bettstatt.

Wie dazu die Erkenntnisübermittlung auf breiterer Basis funktionieren sollte, ist in ganz besonderem Maße eine mit dem komplizierten Wesen der Sprache als fragile Verständigungsform verbundene Kernproblematik. Hier einen ‚Riß‘ in der kulturellen

Ordnung aufzuspüren, erschien mir als ein sehr wichtiges und auch fruchtbare Unterfangen⁷⁹. Es ist sicher kein Zufall, daß dieser Fokus zur Lebenskondition am Beispiel der Elisabeth von Thüringen wesentliche Erklärungen für ein noch aufzuspürendes Deutungskapitel bietet: Dynamisches Denken und fortschrittliche Suche nach sozial wirksamen Verbesserungen wurde gebremst durch eine Reihe verhängnisvoller Fehler in der Selbstorganisation von Umfeldeinflüssen (wie u. a. durch den Beichtvater Konrad von Marburg sowie die ernsten Verständnisdifferenzen am thüringischen Hof).

Im lebendigen Gegenüber von Nachlesen in zahlreichen lateinischen oder alt- bzw. mittelhochdeutschen Texten der Quellen, wie auch dem Betrachten und Studieren von Bildwerken, stand meine empirische Forschung zur vorliegenden Arbeit. Ich versuchte, die Situation von Obdachlosen, ihr Verhalten und ihre Lebensumstände zumindest ansatzweise kennenzulernen und habe dazu einige Personen in der Stadt Baden bei Wien über einen längeren Zeitraum hinweg beobachtet und kontaktiert. Die Schlußfolgerungen aus den Fakten belegen die Richtigkeit der Sichtweise und wären durchaus in weiterführenden soziologischen wie auch historischen Studien zu untersuchen. Weiters bemühte ich mich um den Zugang zu Informationen über die Obdachlosenversorgung. Aus den eigenen Reaktionen habe ich in wiederholten Begegnungsexperimenten bestätigt gefunden, was Angelika Malinar und Martin Vöhler in ihrer Einleitung zum Band *Un/Reinheit* schreiben: Es drängt sich eine „Ambivalenz der Gefühlsregungen“ gegenüber „Schmutz“ vorwiegend auch in deutlichen Angstgefühlen vor undefinierten Gefahren durch Personen auf, die in ihrem krassen „Kleben“ am Schmutz ein abweisendes Fremdsein zur Schau tragen und sich somit weitgehend „normalen“ sozialen Kontakten verschließen. Der geistige Blick in mittelalterliche Zustände läßt sich dabei trotz der gegenwartsbezogenen modischen „Outfits“ von kettenrauchenden Obdachlosen in Jeans, Shirts, Sportschuhen und Schirmkappen sowie den mitgetragenen Getränkedosen in der Hand vertiefen.

Aus dieser empirischen Sicht finde ich bestätigt, daß der Schmutz das Humane reduziert, eine Verunsicherung und soziale Isolation bewirkt, vor allem aber eine unüberbrückbare Distanz zur „geordneten Welt“ schafft. Zudem bedingt Schmutz mit dem begleitenden Geruch eine Beeinträchtigung der menschlichen Würde, die sich nicht

⁷⁹ Vgl. Greverus, Ina-Maria: Kulturelle Ordnung. In: Beitl, Klaus/Schmidt, Leopold: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (= Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien; 2). Wien 1972, 6-13.

zuletzt in abhanden gekommener gedanklicher Äußerungskraft durch eine Reduktion im verfügbaren Vokabular sowie deutlicher Verunsicherung in kommunikativen Kontakten bemerkbar macht.

Umfassende Erfahrungen dazu resultieren aus empirischer Forschung⁸⁰ mit dem Blick auf die gesellschaftspolitische Situation von Sauberkeit im öffentlichen Raum ebenso wie die Beobachtung sozialer Folgen im Verhalten von Menschen, die sich aus verschiedenen Gründen im Zustand seelischer, geistiger (sprachlicher) und körperlicher Verwahrlosung befinden. Ich habe Befragungen, Interviews und Gespräche seit dem Abschluß der Arbeiten für die Dissertation im Fach Volkskunde bis in die Gegenwart fortgesetzt. Es war dies keinesfalls ein Umweg oder eine Karenzierung aus der Konzentration auf historische Gegebenheiten, sondern vielmehr eine Arbeitsweise, die das Verständnis für die Fragen zum Konzept des Heiligen im Begriff Reinheit intensiv unterstützen konnte.

Um den fokussierten Forschungskern, nämlich „War *Reinheit* als moralisch-ethisches Programm in der höfischen Zeit für die Optimierung der gesellschaftlichen Weiterentwicklung verständlich genug, um erreichbar zu werden?“, gruppieren sich theoretische und praktische Zugänge, die eine Deutungsunterstützung insbesondere durch interdisziplinäre Offenheit fördern. So empfand ich das Methodendenken der Wissenschaftstheorie⁸¹ zu Impulsen aus den jüngeren Interessensfeldern der Religionswissenschaft recht anregend, nicht zuletzt in Theorien aus der Neurophilosophie der Willensfreiheit⁸² und der Neurophilosophie der Ethik⁸³ sowie der Neurophilosophie des religiösen Denkens⁸⁴.

⁸⁰ Vgl. u. a. Forschungsprojekt SchülerInnen und Sauberkeit im öffentlichen Raum. Stadtgemeinde Baden, Abtlg. Schulen und Institut f. Europäische Ethnologie (Univ.-Prof. Dr. Olaf Bockhorn), seit Dezember 2008.

⁸¹ Vgl. Kuhn, Thomas Samuel/Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt am Main 1978. Siehe auch Hoyningen-Huene, Paul: Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktion und Grundlagenprobleme. Braunschweig 1989. Vgl. weiters Lakatos, Imre/Worrall, John (Hg.): Proofs and Refutations. Cambridge 1976. Weiters: Lakatos, Imre/Musgrave, Alan: Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam 1968. Dazu auch: Boldrino, Manfred: Wissenschaftstheoretische Konzeptionen bei Popper, Kuhn, Lakatos und Peirce. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2012.

⁸² Vgl. dazu Walter, Henrik: Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie (= Geist, Erkenntnis, Kommunikation). Paderborn 1999.

⁸³ Vgl. dazu Linke, Detlef Bernhard: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik. München 2005.

⁸⁴ Vgl. dazu Newberg, Andrew/D'Aquili, Eugene/Rause, Vince: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München 2003. Weiters auch: Newberg, Andrew: Der Fingerabdruck Gottes: Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern. München 2010.

Im Hinblick auf Fragen zur Problematik der Sprache als Mittlerwerkzeug auf der Suche nach dem Wahren oder auch der intellektuellen Produktion von Wirklichkeitsferne bietet die Orientierung über eine Aktualisierung religiöser Deutungsfragen den Zugang zu neuen Perspektiven. Wenn nach Regeln der Humanisierung zu fragen ist und dabei das Prinzip der *Reinheit* in ‚modernen‘ Überlegungen nicht aufscheint⁸⁵, ergibt dieses Fehlen einen guten Nachweis für einseitige Denkschemata, die nachhaltig Defizitrichtlinien durchgesetzt haben. Eine mehrsemestrigre Vertiefung in Fragen zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie⁸⁶ brachte mir den Gedanken näher, daß einzelne Termini Perspektiven im Feld gewohnter Denkstrukturen ändern können. Der Prozeß, sich in abstrakten Problemsituationen einzufinden, fand in Arbeiten zum Popper’schen Denken⁸⁷ Anleitungen zur Auseinandersetzung mit historischen Modellsituationen.

Da ich mich im Verlauf des Studiums an der Universität Wien auch intensiv mit den intellektuellen Übungen der Kultursemiotik⁸⁸ auseinandergesetzt habe, mit den Cultural Studies⁸⁹ und vor allem den Eigentümlichkeiten ihrer Sprache⁹⁰, erschien mir das Dechiffrieren und Analysieren von spezifischen Aussagen in manchen Werken zur Reinheit aus jüngerer Zeit⁹¹ ebenso wie das Kategorisieren der Inhalte keineswegs als Problem.

Für die vorliegende Arbeit habe ich jedoch die Stilmittel der ‚modernen‘ linguistischen Skulpturen bewußt vermieden und im sachlich-neutralen Stil die historischen Fragen behandelt.

⁸⁵ Wie etwa bei Lorenz, Konrad: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973.

⁸⁶ Dissertantenseminar (2005-2007) bei Prof. Erhard Oeser (Universität Wien). Vgl. dazu Oeser, Erhard: System, Klassifikation, Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1996.

⁸⁷ Vgl. Popper, Karl R./Eccles, John C.: Das Ich und sein Gehirn. München 1982. Die Gedanken von Popper zu den Welten 1, 2, und 3, zum Panpsychismus und zum Leib-Seele-Problem wiesen sich für das Durchdenken der vorliegenden Fragen als anregend, hier bes. Kap. P2, S. 61-77 und Kap. P5, S. 188-257.

⁸⁸ Vgl. Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die europäische Ethnologie. München 1999, S. 186f. Weiters: Eco, Umberto: Semiotik - Entwurf einer Theorie der Zeichen (= Supplemente; 5). 2., korrigierte Auflage. München 1991, S. 82ff.

⁸⁹ Vgl. McRobbie, Angela: What is happening in cultural studies? Kulturanalyse im Postmarxismus. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen-Identitäten-Diskurse: Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin 1995, 100-113. Weiters Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus: Cultural Studies. Eine Einführung. Wien 1998. Weiters auch Lindner, Rolf: Die Stunde der Cultural Studies. Wien 2000.

⁹⁰ Vgl. u. a. Thompson, Edward P.: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980. Weiters Lyotard, Jean-François: Das Postmoderne Wissen. Graz/Wien 1986. Weiters Trabant, Jürgen (Hg.): Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie. Frankfurt a. M. 1995.

⁹¹ Vgl. Burschel, Peter: Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit. Göttingen 2014.

0.4. Zum Forschungsstand

Unter dem Titel „Reinheit – religiöse, soziale und politische Aspekte“ veranstaltete das Institut für Historische Anthropologie e. V.⁹² vom 11. bis 13. September 2008 in der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim an der Ruhr eine Tagung, die den Begriff *Reinheit* als historisch-anthropologisches Phänomen im Zusammenhang mit Codierungen der gesellschaftlichen Umwelt untersuchen wollte⁹³.

Nur eine umfassende Betrachtung des Zusammenspiels von geistiger, religiöser und körperlicher Reinheit kann der Komplexität der Thematik annähernd gerecht werden – von dieser Perspektive wurde ausgegangen. Eine weitere These betont, daß einige Vorstellungen von Reinheit dazu dienen, Selbst- und Weltdeutungen zu vereinheitlichen. Im Kulturvergleich zeigt sich, daß Reinheitsdiskurse einander widersprechen und differente Sichtweisen vertreten.

Die Frage nach der Optimierung der menschlichen Daseinsform hin in die Richtung einer höherwertigen Reinheit und eines Zustands der Engelähnlichkeit⁹⁴ hat im asketischen Leben besonderes Gewicht. Waltraud Pulz fokussierte mit ihrem Beitrag auf der oben erwähnten Tagung zum Phänomen nahrungsabstinenter Frauen im europäischen 16. Jahrhundert eine Reihe von Konditionen, die wohl auch im Leben der Heiligen vor allem im untersuchten Zeitraum des 11.-13. Jahrhundert eine spezifische Bedeutung erlangten⁹⁵. Die Logik überzeugt, daß erst der weitgehend von Materie (wie übermäßigem Kleiderprunk) und vom Genußtrieb in der Nahrungsaufnahme unbelastete Körper befähigt, in die Sphäre des Heiligen vorzudringen und als Folge jene Körper-Seele-Geist-Reinheit zu erreichen, die zum Dialog mit dem Göttlichen befähigen könnte.

⁹² Erst Anfang der 1990er Jahre entstanden, untersucht die transdisziplinäre Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie „Grundphänomene des menschlichen Daseins in ihrer historischen Veränderlichkeit“. Geschichte wird dabei als historische Praxis verstanden und bezieht sich auf Vorläufer der französischen Annales-Schule und die historische Anthropologie der École de Paris. Vgl. Zeitschrift „Historische Anthropologie“.

⁹³ Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011. Siehe dazu den Hinweis auf die Tagung im Vorwort der Herausgeber, S. 8f.

⁹⁴ Vgl. Burgsmüller 2005, S. 5.

⁹⁵ Pulz, Waltraud: *Tabula rasa? Vergeistigung des Fleisches und Materialisierung von Spirituellem im 16. Jahrhundert*. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit. 2011, 177-195.

Durch das Streben nach Reinheit in die Nähe Gottes zu gelangen – diese Gedanken zur Perfektion, Vollkommenheit und Ordnung stellen fraglos eine hohe Form der menschlichen Rückbindung an das Überirdische dar, die zur idealen Norm als Lebensgrundlage führen sollte. Eine funktionale Anwendung auf gesellschaftlicher Ebene wäre in der Konsequenz u. a. auch die gottehrende Pflege von Körper, Kleidung sowie Wohnumfeld. Es ergibt sich daraus im Denken und Wollen die Kondition der sozialen Differenz – diese Thematik wurde auf der o. a. Tagung in den Fokus von Betrachtungen gestellt.

Da in Mülheim an der Ruhr das Interesse besonders auch auf Modellsituationen von Reinheitsdiskursen als Mittel zur Stabilisierung von Machtverhältnissen in außereuropäischen Kulturen gerichtet war, blieben Fragen zum Kontext von geistigen und körperlichen Dimensionen der Reinheit im sozialpolitischen Denken der höfischen Zeit noch weitgehend unbeantwortet. Für das Arbeiten an dieser Dissertation erwies sich der Einblick in die Tagungsbeiträge jedoch als sehr fruchtbar und anregend, zumal die Verknüpfung des Heiligen mit dem Begriff *Reinheit* betont wurde. Dazu kam noch, daß auch jene Diskussionsthemen, die keine offenkundigen Relationen anzubieten schienen, mir durch die in früheren Jahren behandelten Fachbereiche vertraut waren und mich deshalb in anregende Assoziationen führten⁹⁶. Weiters ergaben sich lebendige, zu Raum und Zeit hin orientierte Vergleiche durch kognitive Bezugssetzungen, die zwischen Altertum, Antike, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart mit ortsbezogenen Forschungen vermittelten⁹⁷.

Ebenso war ein bald nach der o. a. Tagung erschienener Band hilfreich, der sich auf eine Universitätsvorlesung im Wintersemester 2005/06 an der Freien Universität Berlin bezieht⁹⁸. Den interdisziplinären Charakter von behandelten Fragen und die Kompatibilität von fachlich relevanten Daten in verschiedenen geographischen Räumen und Zeitebenen in der Verbindung mit dem Nachdenken über die in der vorliegenden Dissertation aufgenommenen Forschungsthemen empfand ich als anregend. In der

⁹⁶ Vgl. z. B. Sallaberger, Walther: Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit. 2011, 17-45.

⁹⁷ Vgl. z. B. Conrad, Anne: Heiligkeit und Gender. Geschlechtsspezifische Reinheitsvorstellungen im Christentum. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit. 2011, 143-156.

⁹⁸ Vgl. Malinar, Angelika/Vöhler, Martin (Hg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009.

Folge ergab sich das Nachlesen wieder bei Roger Fayet⁹⁹ und auch in der Studie „Purity and Danger“¹⁰⁰ der britischen Sozialanthropologin Mary Douglas (1921-2007). Die bekannte Beobachtung, daß Fachliteratur während des Vordringens in ein Forschungsfeld immer wieder anders und bisweilen sogar geradezu ‚neu‘ gelesen wird, bestätigte sich: Schon vor Jahren bearbeitete Textstellen ergaben anhand der neuen Erkenntnisse andere Einsichten und boten auch zu den historischen Fragen Ansätze zu Antworten an. Das war ebenso beim neuerlichen Nachschlagen bei Mircea Eliade¹⁰¹ und Norbert Elias¹⁰².

Einige Aspekte, die in Forschungsarbeiten bereits ausführlich untersucht sind, wurden in den Themenkatalog der vorliegenden Arbeit nicht mehr aufgenommen oder aber auf kurze Hinweise¹⁰³ beschränkt: Vor allem gilt das hier für die Reinheitsvorstellungen in der Religionsgeschichte mit den Gedanken zur kultischen Reinheit im Alten Testament sowie in Griechenland und Rom. Auch bleibt der vergleichende Blick in außereuropäische Kulturen aus ethnologischen Perspektiven ausgeklammert, um die Konzentration auf die europäischen Situationen, insbesondere in der höfischen Zeit zu wahren.

Arnold Angenendt hat auf der o. a. Tagung das Problem von Unreinheit und Befleckung (Pollutio) als „Urgegebenheit aller voraufklärerischen Religionen“ dargestellt¹⁰⁴. Die religions- und sozialgeschichtliche Bedeutung der vorliegenden Frage ist bei Arnold Angenendt deutlich betont. Er bespricht auch das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese gründlich¹⁰⁵ und erklärt die Metapher der «reinen Hände», die ja letztlich bis in die Gegenwart zur Lebensfrage erhoben ist, wohl ohne daß es eine allgemein pädagogisch ausreichende oder kulturell kontinuierliche

⁹⁹ Vgl. Fayet, Roger (Hg.): Verlangen nach Reinheit oder Lust auf Schmutz? Gestaltungskonzepte zwischen Rein und Unrein. Wien 2003. Vgl. auch Fayet, Roger: Reinigungen. Vom Abfall der Moderne zum Kompost der Nachmoderne (= Passagen Philosophie). Wien 2003.

¹⁰⁰ Vgl. Douglas, Mary: Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo. London 1969.

¹⁰¹ Vgl. Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt am Main 1986.

¹⁰² Vgl. Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt a. Main 1999.

¹⁰³ Vgl. Borst, Arno: Die Katharer. Wien 2012.

¹⁰⁴ Vgl. Angenendt, Arnold: Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu „Purity and Danger“. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit 2011, 47-73, hier S. 47.

¹⁰⁵ Vgl. Angenendt, Arnold: «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese. In: Jenal, Georg (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Band 37). Stuttgart 1993, 297-316.

Anleitung dazu gegeben hat und gibt¹⁰⁶; daraus könnte ein entscheidender Hintergrund für die ‚Brüchigkeit‘ der allzuleicht von Imponderabilien ablenkbaren und verwirrbaren Menschen resultieren, die in spezifischen Situationen ‚das Böse‘ abwehren oder aber konsequent in Gutes ‚wenden‘ sollten. Vermutlich sind die philosophischen Denkschulen mit den Ansätzen zu „einer tiefgreifenden Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums“¹⁰⁷ im Hinblick auf das Reine als Gutes nicht wirklich erfolgreich gewesen.

Nach der profunden Vertiefung in die Fragen zu Heiligeniten und dem Umgang mit Reliquien hat sich Arnold Angenendt auch den für zeitgemäße Zugänge zum Religiösen notwendigen Gedanken zum Opfer gewidmet. Dies insbesondere mit Blicken auf diskutierte Thesen und Meinungen¹⁰⁸.

Das Verständnis für ein religiöses Reinheitsdenken in der höfischen Zeit profitiert davon, wenn man sich mit Vorläufern dieser Ideen in den ersten Jahrhunderten des Christentums ebenso wie in der antiken Philosophie (z. B. Plotin, im Übergang zur christlichen Denkschule) auseinandergesetzt hat. Dieser Ansatz findet sich bei Peter Brown bestätigt, wenn er deutet, wie menschliches Wunschdenken zur Überwindung der Erdenschwere und Paradiesferne in der Spätantike ‚funktioniert‘ hat. Sein Buch über die „Keuschheit der Engel“ bot deshalb eine Unterstützung bei der Rekapitulation von Zusammenhängen, die in Quellen und Kommentaren wieder nachzulesen waren¹⁰⁹.

Anne Burgsmüller untersuchte in ihrer Dissertation (2003) Probleme der Askese vor allem auch im Zusammenhang mit der Idealisierung der Jungfräulichkeit im Hinblick auf Reinheitsgedanken. Ihre Arbeit macht nicht allein ein besonderes Dokument aus dem Bereich der christlichen Virginitätsschriften des 4. Jahrhundert

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 297. Angenendt verweist auf den französischen Historiker Pierre Hadot, der ähnlich wie Max Weber die Einübung des Guten als erstrebenswertes Lebensziel erkennt und das „leben lernen“ als wichtigen Beitrag für den Erwerb einer höheren Lebensart erkennt. Angenendt zitiert unter der Fußnote 2 auf S. 297: Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991, S. 15.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. bei Angenendt, S. 297.

¹⁰⁸ Vgl. Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Freiburg/Basel/Wien 2011, S. 9. Angenendt nimmt Bezug auf Girard, René: La violence et le sacré (= Collection Pluriel; 8352). Paris 1983. Weiters auf Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 32). Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin 1997.

¹⁰⁹ Vgl. Brown, Peter Robert Lamont: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entstzung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München 1994. Die Originalausgabe erschien 1988 unter dem Titel «The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity» in New York.

leicht zugänglich, sie vermittelt dazu auch wesentliche Quellen und Sekundärliteratur¹¹⁰.

Meinolf Schumacher wollte in seiner Dissertation an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Studien zu „Sündenschmutz und Herzensreinheit“¹¹¹ alte Glaubensvorstellungen und Metaphern erforschen sowie philologische Ansätze berücksichtigen. Reden und Lieder, Gedanken zu befaßten Personen, zum Körper, Gegenständlichen, Räumlichen, dem Kontext mit Tieren und verschiedensten Arten von materiellem Schmutz hat er ebenso wie die unterschiedlichsten Reinigungsmethoden bearbeitet. Es sind diese Ansätze, die im hier untersuchten Zeitraum u. a. auch beim Lesen der mystischen Texte fokussiert sind und weitergedacht werden. So z. B. in den deutschen Predigten von Meister Eckhart, den Kurt Ruh in Kenntnis des als häretisch bezeichneten Buches von Marguerite Porete sieht¹¹².

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Reinheitsvorstellungen der Visionärin Hildegard von Bingen (1098-1179), die „noch stark von rituellem Reinheitsdenken geprägt“¹¹³ sind. Da an Hildegard von Bingen im thematischen Kontext nicht vorbeizusehen ist, war die erneute Vertiefung in ihre Werke wichtig.

Ähnlich wie die sprachlich überaus bemerkenswert tätige Hildegard¹¹⁴ hat der Katalane Ramón Llull (1232-1315/16) ein originäres, als Laie weitgehend eigenständig entwickeltes Denken über seinen angestammten Lebensraum hinaus vertreten und an der Universität in Paris Anerkennung gesucht. Mit Ramón Llull habe ich mich wegen seiner Intention, die Sprache als Translationsmethode in einer mathematisierten ‚Objektivität‘ zu präsentieren¹¹⁵, bereits seit etwa 1992/93 eingehender auseinandergesetzt – es war naheliegend, für die vorliegende Arbeit in seinen Werken nach dem

¹¹⁰ Vgl. Burgsmüller 2005.

¹¹¹ Vgl. Schumacher 1996.

¹¹² Vgl. Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker. München 1985, S. 95-114.

¹¹³ Höing, Annette: «Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit». Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Band 63). Altenberge 2000.

¹¹⁴ Vgl. Embach, Michael: Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (= Erudiri Sapientia; 4). Berlin 2003. Trier, Univ., Habil.-Schr., 2003.

¹¹⁵ Vgl. Pring-Mill, Robert D. F.: Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild. (= Clavis pansophiae. Band 9). Aus dem Katalanischen übersetzt von Ulli Roth. Stuttgart/Bad Cannstatt 2001. Vgl. weiters Lullus Raimundus: Kreisquadratur. Ramón Lulls Kreisquadratur, bearbeitet von Hofmann, Joseph Ehrenfried (= Die Quellen der Cusanischen Mathematik; 1. Cusanus-Studien; 7). Heidelberg 1942.

Begriff *Reinheit* zu suchen. Dabei bot die umfassende Forschungstätigkeit des Raimundus-Lullus-Institut an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Arbeitsbereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters) mit einer Reihe von Publikationen wesentliche Unterstützung¹¹⁶. Ein im Kontext sicherlich besonders wichtiges Werk von Llull ist „Das Buch über die heilige Maria“ – es wurde in altkatalanischer und deutscher Fassung 2005 von Fernando Domínguez Reboiras herausgegeben und reflektiert die Grundlagen der christlichen Religion¹¹⁷.

Mit Heinrich von Meißen („Frauenlob“) war ich durch den Kontakt mit armenischen Studierenden in Jerewan bereits in den 1970er Jahren anregend konfrontiert, die tiefere Einkehr in seine Werke erfolgte jedoch erst in den letzten Jahren. Eine Reihe von Dissertationen und auch Habilitationen verweisen auf die Perspektiven und die Weltsicht (dazu wäre insbesondere der „kosmologische Entwurf der Liebe“¹¹⁸ im Anklang an „die damals hundertfünfzig Jahre alten Werke der Schule von Chartres“¹¹⁹ zu zählen) des Heinrich von Meißen. Um diese Position besser zu erkennen und zu verstehen, benötigt man für die Vertiefung in die Minnedichtung, das Vergleichen von Liedtexten, Melodien und Sinnauffassungen wohl erhebliche Zugaben an Lebenszeit.

Eine ebenfalls im Kern der hier aufgenommenen Fragen stehende Thematik bildet das weltabgewandte Leben im Kloster. In vieler Hinsicht hat mir zu diesem Aspekt die Einsicht in den armenischen Klosteralltag von Mönchen so manche spezifische Denkgebäude aus Historie und Gegenwart anschaulich nähergebracht. Es drängt sich natürlich die Frage auf, wie weitgehend Klöster als Stätten eines heilmäßigen Lebens die Lebenswirklichkeit in der ‚Zurückgezogenheit von der Welt‘ noch reflektieren: *Reinheit* im Denken und Handeln wird insbesondere den Kindern¹²⁰ und den Alten im Kloster zugedacht. Als Quelle dazu erwies sich für die vorliegende Arbeit die 2009 erschienene Herausgabe der Dialoge über die Wunder des Caesarius von Heisterbach¹²¹

¹¹⁶ Vgl. www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut/index.html (zuletzt gelesen am 24. Oktober 2012).

¹¹⁷ Vgl. Llull, Ramon : Das Buch über die heilige Maria. Stuttgart 2005.

¹¹⁸ Vgl. Steinmetz, Ralf-Henning: Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 106). Tübingen 1994, S. 4. Göttingen, Univ., Diss., 1992.

¹¹⁹ Ebd., Steinmetz.

¹²⁰ Vgl. Lahaye-Geusen, Maria: Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (= Münsteraner theologische Abhandlungen; 13). Altenberge 1991.

¹²¹ Vgl. Caesarius Heisterbacensis: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Lateinisch/Deutsch. Eingeleitet von Horst Schneider. Übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider (=

mit ausführlicher Einleitung und Kommentaren als wertvolle Hilfe. Viele Angaben zu den Zisterzienserklöstern, der Grangienwirtschaft, zur Armenfürsorge, zu Reformgedanken, zum Klosteralltag ergänzten und unterstützten das Hintergrundwissen über die Lebensordnungen des monastischen Lebens in dieser frühen Zeit des Ordens. In seinen lebendigen Fallschilderungen vermittelt Caesarius einen wertvollen Einblick in die Gedanken zu Herausforderungen von Menschen innerhalb sowie außerhalb von Klostermauern durch dämonische Kräfte. Die Wundergeschichten erleichtern das Vertiefen in eine Reihe von Lebenssituationen, die zum Verständnis der hier behandelten Fachfragen wichtig waren; dabei erwies es sich als Vorteil, nicht allein übersetzte Texte zu lesen, sondern die wissenschaftlich zuverlässige lateinische Fassung zum wörtlichen Vergleich heranzuziehen, um von der Technik des schöpferischen und gestaltenden ‚Sprechens‘ bei Caesarius tiefere Eindrücke zu erhalten.

Durch die langjährige Auseinandersetzung mit dem Ausdrucksmittel ‚Sprache‘, die in ihren vielfältigen Dimensionen für das kognitive und emotionale Erleben der Welt verantwortlich zeichnet, habe ich besonderes Interesse für die Situation der teils verschwiegenen oder auch ‚verkleidet‘ (wie z. B. in Metaphern) sichtbargemachten Erfahrungen entwickelt, die aus dem Denken relativ mühevoll in eine schriftliche Mitteilung übertragen sind. Der weite Bogen von persönlichen Interessensfeldern zur Wortfindung und Namengebung bei Platon bis hin zu den Übersetzungstendenzen des Ramón Llull, dann Nikolaus von Kues und weiter von Leibniz bis zum ‚Sprachspielenken‘ im 20. Jh. umfaßt eine längere Liste von Werken, deren Einsichten in die vorliegende Arbeit miteinbezogen sind und die zum Teil an entsprechenden Stellen genannt wurden.

Belebende Impulse für den konstruktiven Abstand zum Aufbau der eigenen Arbeit fand ich im wissenschaftstheoretischen Fach, wo interdisziplinäre Diskurse den Blick auf möglicherweise nutzbringende Einsichten in die hier vorgegebenen Fragen lenkten. Auf religionswissenschaftlicher Ebene empfand ich die aktuelle Auseinandersetzung mit der ‚Neurotheologie‘ als besonders fruchtbar, weil sie dem Denken lebhafte Anregungen aus zumeist ungewöhnlichen Perspektiven vermittelte und die Autoren einen recht lockeren, oft humorvoll belehrenden¹²² und weit ausholenden, ‚publicity-

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Band 86/1-5). Turnhout 2009.

¹²² Vgl. u. a. Boyer, Pascal: Und Mensch erschuf Gott. Stuttgart 2004.

orientierten' Schreibstil pflegen, um ihren Büchern zu ‚reißerischen' Titeln hohe Auflagen zu sichern. Wenn sich auch als Ergebnis dieser Lektüre keine grundsätzlich neue Erkenntnis einstellt – belebend ist das Ringen um die Geheimnisse der Hirntätigkeit beim Religiösen allemal.

Nach derlei Exkursionen erfolgte die Rückkehr in die Geschichte, besonders der höfischen Zeit, mit besonderer Freude. Joachim Bumke bot zur höfischen Kultur Impulse zum Vertiefen in spezifische Themen (zum Adel, Ritterstand, weiters zur Hofhaltung, sozialen Ordnungen, Sprache, Literatur, Sachkultur, Idealbildern und der Wirklichkeit). Die »Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters« von Karl Brunner ließ seine Lehrveranstaltungen mit den Vertiefungen in historische Einzelheiten wieder anregend lebendig werden¹²³.

Eindringlich überdacht findet sich die Wertkategorie des Heiligen im Begriff ‚Reinheit' in den Traditionen der Salbung vor der Krönung von Herrschern, die in ihrer Mittlerposition zum Göttlichen eine besondere Rolle im Erdendasein der Menschen verkörpern. Arnold Angenendt, Hans Hubert Anton, Marc Bloch, Egon Boschof, Karl Brunner, Amalie Föbel, Joachim Ott, Rudolf Otto, Anton Scharer, Percy Ernst Schramm haben wie eine Reihe weiterer Historiker in diesem Bereich bedeutende Forschungsarbeitet geleistet und Erkenntnisse aus zugänglichen Quellen aufbereitet. Pseudo-Cyprian, Hinkmar von Reims, Johannes von Salisbury, Gottfried von Viterbo, Johannes von Viterbo, Gilbert von Tournai und andere Denker erinnerten daran, daß Herrscher in verantwortungsbewußter Weise den Umgang mit der Macht möglichst vorbildlich auf der Basis von seelischer Reinheit zeigen sollten. Sichtbar für die Untertanen wurde das Freisein von ‚Verschmutzung' des Wesens der Könige durch ihre thaumaturgischen Kräfte, die ihrerseits vor allem Krankheiten heilen konnten, die auf mangelnde Hygiene (wie z. B. die Skrofulen) zurückzuführen waren¹²⁴.

Der ‚inneren' (seelischen) Reinheit wurde von den Autoren der benutzten Quellen ungleich mehr Beachtung denn einer pflegenden Haltung des realen materiellen Umfeldes geschenkt. Was im Text kaum jemals thematisiert wird, bringen hingegen Bildzeugnisse sehr wohl zum Ausdruck. Man kann sogar davon sprechen, daß in der Malerei die reziproke Situation – nämlich der Schluß vom Zustand des Äußeren auf das

¹²³ Vgl. Brunner, Karl : Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters. München 2012.

¹²⁴ Vgl. Bloch, Marc : Les rois thaumaturges. Paris 1924.

seelisch-geistige Innenleben – deutlich gezeigt wird. Dieser Aspekt verdient in der wissenschaftlichen Forschung Interesse.

Überraschend und in besonderem Maße neue Einsichten und Perspektiven bietend war ein stattlicher Band der Frontinus-Gesellschaft mit kompetenten Beiträgen mehrerer Autoren, bereichert durch Skizzen und Zeichnungen zu Detailfragen über die Wasserversorgung im Mittelalter¹²⁵. Das Nachdenken über Ernährung, Hygiene und Körperpflege, Wäschereinigung und ein Sauberhalten von Wohnräumen, Latrinen etc. ist ja intensiv an Wissen über die Zuleitung von Nutzwasser wie auch die Ableitung von gebrauchtem Wasser verknüpft. Insbesondere der Gegensatz zur heute im mittel-europäischen Wohlstandsraum so selbstverständlich gewordenen Verfügung über sauberes und auch warmes Wasser verdient eine Thematik von materieller Sauberkeit im Mittelalter hinsichtlich mühevollm Brunnenbau, dem Anlegen von Zisternen und Rohrleitungen besondere Achtsamkeit, sei es nun im Klosterleben, am Bauernhof, im Handwerksbetrieb, auf der Burg, im Palast und in Wohnhäusern der Stadt.

Wie die Liste der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur zeigt, ist für das kognitive Arbeiten am Thema der vorliegenden Dissertation ausreichend Material für Anregungen, Assoziationspotentiale und Vergleiche gegeben. Als reales Manko hat sich aber die in der Spätantike und im Mittelalter weitgehend unaufgegriffene Frage der Produktion von Sauberkeit im Kontext mit der Wegsuche nach dem Heiligwerden durch die Reinheit erwiesen. Die Vernachlässigung dieser Bedingung ist bemerkenswert, da sie aus religiöser, kultureller und moralischer Sicht Folgewirkungen bis in die heutige Zeit weiterreicht.

Es ergibt sich ein Vergleich nicht zuletzt auch im weiträumigen Kontext: So erscheint z. B. der Blick eines Tagungsbeitrages in Mülheim auf „Reinheit und gesellschaftliche Ordnung in Japan“¹²⁶ von besonderer Aktualität in geradezu bestürzender Weise eingeholt. Was sich noch immer an Gedanken zu den Ereignissen im März 2011 besonders im Raum Fukushima aufdrängt, hat der Sozialphilosoph Karl

¹²⁵ Vgl. Grewe, Klaus (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Frontinus-Gesellschaft e. V.: Geschichte der Wasserversorgung; 4). Mainz am Rhein 1991. Vgl. weiters Frontinus-Gesellschaft (Hg.): Wasser auf Burgen im Mittelalter. Internationales Frontinus-Symposium vom 6.-9. Oktober 2005 auf Burg Blankenheim (= Geschichte der Wasserversorgung; 7). Mainz am Rhein 2007. Vgl. dazu Frontinus-Mitteilungen Nr. 46, September 2005. Siehe auch <http://www.frontinus.de/pdf/mitteilungen46.pdf> (zuletzt gelesen am 27. Mai 2015).

¹²⁶ Vgl. Vollmer, Klaus: Reinheit und gesellschaftliche Ordnung in Japan. Dimensionen des sogenannten buraku-Problems in historischer und zeitgenössischer Perspektive. In: Burschel/Marx 2011, 325-346.

Jaspers aber bereits vor 1960 formuliert und warnend vorweggenommen¹²⁷. Deshalb unterstreicht nicht zuletzt ein Aspekt großer Verantwortung für das Handeln mit ‚reinen Händen‘ in den Verknüpfungen zur Ethik, sozialen Verantwortung, Gewissenhaftigkeit und der ‚reinen Weste‘ die Bedeutung des Arbeitsthemas für Bezugssetzungen zur heutigen Zeit.

Erfreulich fand ich, daß 2013 das Tiroler Volkskunstmuseum das Thema „Dreck“ zur Ausstellung gebracht hat und damit den Blick in einen facettenreichen Alltagsaspekt lenkte. Im begleitenden Buch sind Gedanken präsentiert, die ich gerne gelesen habe, weil sie eigene Arbeitsergebnisse bestätigten und mir somit den ‚Rücken stärkten‘: Etwa im Hinblick auf die Fragen der Geschlechterkonstruktionen „dass die Sauberkeit weiblich ist“¹²⁸ und daß im Kontext mit der Sauberkeit bzw. dem Schmutz die Sprache in eine besondere Situation des Verschweigens oder auch der Unsicherheit ob fehlender Worte¹²⁹ führt. Vielfach ist also zu entdecken, was noch nicht gesagt oder schamhaft verschwiegen, ja in der Folge oft erst gar nicht ganz erkannt worden ist.

Im Zugehen auf das gelingende Leben stellen die persönlichen Vorstellungen von einer Qualität der Sauberkeit wichtige ‚Marker‘ dar, die man nicht einfach vernachlässigen kann. Martin Scharfe spricht in seinem Beitrag für das oben erwähnte Buch zur Ausstellung »Dreck« im Tiroler Volkskunstmuseum von einem „Edelgut der Reinheit“¹³⁰ und verweist auf die Bedeutung auch der sakral potenzierten seelisch-geistigen Form von Lauterkeit, die uns als Gut beim Einüben der ‚weltlichen‘ Sauberkeit verständlicher werden kann.

Derlei Anregungen führten zurück zum Blick in die Geschichte wie auch umgekehrt aus dem Mittelalter in die Vergleichssituation unserer Tage. Dabei habe ich aus fachlichem Interesse das Blickfeld in die Europäische – und ebenso in die Außereuropäische Ethnologie ausgedehnt. So nahm ich einen Text erneut zur Hand, den

¹²⁷ Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1957.

¹²⁸ Menardi, Herlinde/Berger, Karl C.: Gedanken zum Dreck. In: Meighörner, Wolfgang/Menardi, Herlinde (Hg.): Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Ausstellung im Tiroler Volkskunstmuseum. Innsbruck 24. Mai bis 3. November 2013, 8-21, hier S. 17.

¹²⁹ Vgl. Scharfe, Martin: Der Dreck der Welt. Vorüberlegungen zu einer Theorie des Unappetitlichen. In: Meighörner, Wolfgang/Menardi, Herlinde (Hg.): Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Ausstellung Tiroler Volkskunstmuseum Innsbruck 2013, 22-41.

¹³⁰ Scharfe, Martin: Wie oben im Buch zur Ausstellung Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Innsbruck 2013, 22-41, hier S. 24. Natürlich denkt man an Singapur und die dort durchgesetzte Reinheitsphilosophie, die auch an Touristen verbindlich weitergereicht wird. Über diesen Verhaltenskodex wurde in anderen Teilen der Welt ganz offensichtlich noch nicht nachgedacht.

ich in Helmut Reinalters Symposionbericht zum „Projekt Weltethos“ nach dem Erscheinen 2006 mehrmals gelesen hatte und nun, acht Jahre später, im Hinblick auf die hier verfaßte These als bemerkenswert einschätze. Ohne Quellenangaben und Literaturhinweise nimmt sich der abschließende Beitrag dieses Bandes von Franz-Johannes Litsch¹³¹ in der Reihe Interdisziplinäre Forschungen etwas eigenwillig aus. Und doch enthält er eine Reihe von praxisorientierten Verweisen auf Verhaltenmodelle, die das Streben nach ethischen Richtlinien und somit einer moralischen Reinheit unterstützen. Litsch bezieht sich auf Erklärungen, die beim „Weltparlament der Religionen“ 1993 in Chicago niedergelegt wurden und legt in seiner Sicht auf buddhistische Standpunkte einige Weisungen dar, die in mögliche Ansätze zur Erlösung bzw. ‚Selbsterlösung‘ führen, bereits erprobt oder schon begangen sind. Der Menschenwürde Raum geben, ihren Wert verstehen und die wahren Hintergründe von Aggression sowie Gewalttätigkeit¹³² bis hin zum Raub von Leben enttarnen: Im Blick auf die *Reinheit* gelingt das.

Wir können davon ausgehen, daß die Formel von einem ‚realisierbaren Paradies‘ in alten und auch in neuen Texten dringend gesucht wird – eine Kombination von ethischen Normen, moralischer Reinheit und angestrebter Sauberkeit als sinnvolle Idee bezieht sich konkret auf diesen unverzichtbaren Blick in ein ‚höheres Leben‘. Es erscheint bemerkenswert, daß dieser Gedanke sich auch in so manchen Äußerungen unserer materiell orientierten Gegenwart findet¹³³: In einem Luxushotel auf Kuba kommt der ‚absoluten‘ Sauberkeit die allergrößte Bedeutung zu, um den Eindruck vom ‚Paradies‘ zu schaffen. Wie weit diese Anregung bei den Gästen genutzt wird, um den Impuls von äußerer Sauberkeit in ihr eigenes Seelenleben zu integrieren, wurde im Dokumentarfilm nicht erfragt. Der Weg zur Heiligkeit im Begriff *Reinheit* ist jedenfalls in der Verbindung mit dem ‚Paradies‘ sichtbar gemacht – verständlicher und klarer kann sich kaum eine Definition zum ethischen Wert und zur Würde der Lauterkeit¹³⁴ in den

¹³¹ Vgl. Litsch, Franz-Johannes: Das „Projekt Weltethos“ aus buddhistischer Sicht (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung. Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 116-129.

¹³² Vgl. Bauer, Joachim: Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt. München 2013. Das umsichtig aufgebaute Werk führt nicht an die Verbindung von Aggression und Schmutz im Umfeld heran. In diesem Zusammenhang wäre das Singapur-Modell mit der Planung und Durchsetzung von augenfälliger Sauberkeit in der Stadt ein Studienthema.

¹³³ Im Dokumentarfilm „Das Paradies“ wurden Zimmermädchen, Gärtner und Manager im 5-Stern-Luxushotel *Paradiso Varadero Resort* in Kuba zur Bedeutung von Sauberkeit in der gesamten Anlage befragt. Film von Jacques Maigne und Albert Knechtel, gezeigt in ‚kreuz und quer‘ am 2. Juli 2013 um 22 Uhr 30 in ORF 2.

¹³⁴ Meister Eckhart formuliert in Gedanken über das Sein Gottes, daß Gott die „Lauterkeit des Seins“ ist. In: Flasch, Kurt (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 2. Mittelalter. Stuttgart 1994,

Gesellschaften der Vergangenheit und Gegenwart äußern. Der Gedanke klingt neu, präsent war er aber wohl immer; nur vor einer Auseinandersetzung und konsequenter Aufnahme wurde nachhaltig ‚gescheut‘.

Die vorliegende Dissertation erarbeitet deshalb konsequent aus der Sicht auf das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* den fachspezifisch-selektiven Zugang auf zumeist sparsam oder verstreut getätigte Aussagen in erwähnten Quellen, um eine Wende bzw. Erweiterung in Denk- und Sehgewohnheiten zu erreichen, die den tieferen Blick in die hier gegebene Thematik erst ermöglichen.

Die begleitend durch- und weitergeführte empirische Forschung vertiefte meinen Eindruck, daß die meisten Menschen in allen sozialen Schichten nicht wirklich daran interessiert sind, die Paradiessituation – nämlich Reinheit – in ihr Leben zu integrieren. Diese Tatsache erleichterte es nachzuempfinden, daß es in höfischer Zeit vermutlich genau so war: Anregungen der Minnegedanken als neue gesellschaftliche Entwicklung zur moralisch reinen Haltung von Frauen waren wohl nicht populär. Später hatten auch die ausgearbeiteten Konzepte für eine ideale Gesellschaftspolitik und –gestaltung, wie z. B. von Johann Valentin Andreae¹³⁵ (1586-1654) vorgelegt, keine Chance zur erfolgreichen Aufnahme in die soziale Gemeinschaft.

S. 441.

¹³⁵ Vgl. Andreae, Johann Valentin: Christianopolis. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort herausgegeben von Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart 1975.

1. Reinheit im Alltag der höfischen Zeit

Die Frage, wie das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* aus dem Alltag der höfischen Phase des Mittelalters zu erfassen wäre, führt zu vielseitigen Auskünften – unterschiedliche Themenbereiche einbeziehend. Gewährt der Alltag, „der von den meisten Menschen die ganze Lebenskraft verlangt“¹³⁶ aber überhaupt Zeit für das Nachdenken über einen so weltfernen, abstrakten Begriff wie *Reinheit*? Vermutlich war er in der Wirklichkeit des Daseins nicht sehr präsent, schon gar nicht für die ‚unteren‘ sozialen Schichten¹³⁷. Entdeckt und als anbetungswürdig beschrieben in der Dichtung für eine elitäre höfische Gesellschaft blieb er dort als ferne, nicht reale Orientierung in Idealsituationen ‚mit religiösem Touch‘ und höchst tugendhafter Gewandung bloß literarisch eingesetzt.

In unterschiedlichen sozialen Schichten gab es demzufolge ein differentes Vokabular zu verschiedenen Gesichtspunkten in gleichen Zeitebenen; es dokumentiert jeweils, daß Menschen im Rahmen ihrer Existenz in ihrem Umfeld angepaßte utilitaristische Verhaltensweisen entwickeln. Methodisch macht es Sinn, die Lösung so mancher Fragen zur Geschichte in Vergleichsbegriffen der Gegenwart nachzuprüfen und einen Wahrscheinlichkeitsraum in Beobachtungen gleichsam zu ‚scannen‘. Es könnten heutige Situationsanalysen als Wissensgrundlage durchaus an das Bild von historischen Bedingungen heranführen. Das Nebeneinander verschiedener ‚Wahrheiten‘ in den sich fortwährend wandelnden Augenblicken zu erkennen, verlangt jedenfalls die Abkehr von allzu vereinfachenden Verallgemeinerungen und vorsichtiges Wahrscheinlichkeitsdenken: Eine Akzeptanz der Situation des *approach to truth* gibt der persönlichen Interpretation immerhin jene Rückendeckung, die jede Forschungstätigkeit benötigt, zumal sie aus einer doch recht subjektiven Haltung ersehen und entwickelt wird.

Für die vorliegende Aufgabe, Antworten zur Deutung der Integration von *Reinheit* im fiktiven wie auch realkundlichen Dasein aus historischen Dokumenten zu lesen,

¹³⁶ Brunner, Karl: Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters. München 2012, S. 10.

¹³⁷ Im Sachwörterbuch der Mediävistik, entstanden in Zusammenarbeit zahlreicher Fachgelehrter und unter Verwendung von schon erbrachten Vorarbeiten, herausgegeben von Peter Dinzelbacher, Stuttgart 1992, ist jedenfalls weder die moralische Reinheit, noch die materielle Sauberkeit angeführt.

überrascht die Fülle an diesbezüglichen Angeboten, wiewohl es keine ausgeprägte Reinheitsphilosophie oder Reinheitstheologie gibt. Für das Erreichen eines Überblicks wird versucht, von einigen Beispielen aus maßgeblichen Aspekten des Lebens Einsichten in Belege der beforschten Situation zu gewinnen und sie miteinander in Relation zu setzen.

Der Alltag findet sich jedenfalls immer und überall – in allen Schichten der Gesellschaft und somit im Bauernhaus gleichermaßen wie dem städtischen Wohnhaus, in Amtsräumen und Kontoren, der Burg, dem Fürstensitz oder am königlichen Hof; in den Handwerkstätten, den Keuschen und auch im Kloster. Seine zentralen Themen sind die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse nach Liebe und Geborgenheit in der Familie oder der Gemeinschaft von Gruppen unter einem schützenden Dach, das Essen und Trinken, ein erträglicher Broterwerb, die Kleidung und Position in der Gesellschaft.

In der vorliegenden Arbeit werden die bekannten Fakten zum mittelalterlichen Alltag, die in der Geschichtswissenschaft aus Quellen sowie archäologischen Funden publiziert sind, nicht wiederholt, sondern es wird gefragt, ob Respekt vor dem Heiligen im Begriff *Reinheit* jeweils in der Qualität des Daseins eine Resonanz gezeigt hat. Dabei muß unwillkürlich an die *Admonitio generalis* gedacht werden – ein von Karl dem Großen in 82 Kapitel gegliedertes Send- und Mahnschreiben vom Jahr 789¹³⁸, mit Vorstellungen von Bildung und Wohlverhalten in allen Schichten des Volkes, auch unter geistlicher sowie weltlicher Elite zum einträglichen Aufbau und gedeihlichen Zusammenwirken¹³⁹. Wie hat sich diese Werbung für Frieden und moralische Vorbildlichkeit ausgewirkt; konnten Idealbilder in die Wirklichkeit übertragen und der Verzicht auf die Pflege von Unsitten jeglicher Art durchgesetzt werden? Wo wäre man damit in der höfischen Phase des Mittelalters angekommen und was hätte dieser Usus für die heutige Zeit erbracht?

¹³⁸ Vgl. Mordek, Hubert/Zechiel-Eckes, Klaus/Glatthaar, Michael (Hg.): Die *Admonitio generalis* Karls des Großen (= Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici in usum scholarum separatim editi. Band 16). Hannover 2012.

¹³⁹ Fleckenstein, Josef: *Admonitio generalis*. In: Lexikon des Mittelalters. Band 1. München/Zürich 1980, Sp. 156.

1.1. Der reine Mann, die reine Frau

Männer und Frauen stellen als Schöpfer der Formen ihres Lebens bekannterweise die besten, die guten und auch die schlechtesten Menschen. Weit außerhalb der gewohnten Wahrnehmungen stehen ‚reine‘ Persönlichkeiten – unter ihnen galt die tugendhafte *frouwe* als seltenes Idealbild im sozialen Sinnssystem; allgemein wurden eher wenig schmeichelhafte Kommentare zum Wesen von Frauen verfaßt¹⁴⁰. Es ist wohl nicht so sehr das zeitliche Kriterium ‚Mittelalter‘, sondern auch vor einem Jahrtausend doch eher die Eigengesetzlichkeit zwischenmenschlicher Aktion für das Nebeneinander im Arrangement der Geschlechter¹⁴¹ zu beachten. Arno Borst spricht im Rahmen von zu begründenden Daseinsordnungen von Platons ‚Lebensmustern‘: „Je nach Wahl des Lebensmusters gestalten sich für den Menschen sein soziales Dasein und sein Innenleben“¹⁴². Einen zentralen Code, wie ihn die *Reinheit* als Theoriekonzept darstellt, gab es als verbalisierten und diskutierten Maßstab wohl kaum: Aristoteles hat den Terminus ‚Reinheit‘ nicht gesondert in seiner Nikomachischen Ethik¹⁴³ besprochen; die Antike mied dieses Strukturelement und in frühchristlicher Zeit blieb die elitäre Situation einer geradezu ‚heiligen‘ *Reinheit* wegen ihrer ‚Verborgenheit‘ vermutlich unerkannt: Lauterkeit wäre vielleicht ein naher Begriff in Verständnisnähe gewesen.

Zur kirchlicherseits im Rahmen einer sinnenverachtenden Grundhaltung stark aufgebauten Frauenfeindlichkeit kann gerade im Hinblick auf die theoretische und praktische Distanz zum Begriff *Reinheit* überlegt werden, warum die ‚Sündhaftigkeit‘ der Frau mit dem Blick auf Eva begründet und breitgetreten wurde¹⁴⁴. Im starken Gegensatz dazu entwickelten Dichter in der höfischen Tradition ein verehrtes Frauenbild und damit gewann die *Reinheit* in Beziehungen zwischen Mann und Frau an Bedeutung.

¹⁴⁰ Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 2. München 61992, S. 454-466.

¹⁴¹ Vgl. dazu Goffman, Erving: Interaktion und Geschlecht. Herausgegeben und eingeleitet von Hubert A. Knoblauch. Mit einem Nachwort von Helga Kotthoff. Frankfurt a. M. 2001, S. 105-158.

¹⁴² Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter. Berlin 1997, S. 15. Zum platonischen Modell der Lebensmuster habe ich in einer mehr als 15 jährigen Kursleiteritätigkeit an der Volkshochschule Baden im Konzept von theoretischen Denksystemen des Ramón Llull Fragen nach Idealkonzeptionen untersucht.

¹⁴³ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 2006.

¹⁴⁴ Bumke verweist u. a. auf die Lehren des Kirchenvaters Hieronymus (*omnia mala ex mulieribus*) aus den Schriften gegen Jovinian (Adversus Jovinianum, Sp. 291): Bumke 61992, S. 455.

Ulrich von Liechtenstein (geb. um 1200, gest. 1275) beklagte in seinem «Frauenbuch»¹⁴⁵ den Niedergang höfischer Tugenden – von der reinen, hohen Dame fehlte der Impuls zur Erziehung des ritterlichen Mannes, der die *vil schoeniu vrouwe reine*¹⁴⁶ mit Anstand umwerben sollte. In Dialogform hat Ulrich zu den Pflichten, Aufgaben, der Seelenhaltung sowie der Begegnung von Mann und Frau offen gesprochen: Unterschiedliche Herausforderungen ergaben wohl zahlreiche Gelegenheiten zu Mißstimmung bzw. zu Mißverständnissen zwischen den Gschlechtern.

Ulrich erwartete von Mann und Frau gleichermaßen Reinheit¹⁴⁷, um einander auf höherer Ebene zu begegnen und das volle Menschsein ehrenhaft zu bewältigen. Er sah die Tugendlosigkeit bei einem schlechtgesinnten Mann (*boeser man*)¹⁴⁸ im Zusammenhang mit einer Tradition persönlicher Verhängnisse, von Problemsituationen und Enttäuschungen – wurzelnd wohl in mangelhafter Erziehung. Herzensreinheit als wesentliche Haltung erkannte Ulrich als notwendig für beide Geschlechter: Zu Anständigkeit und Ehre oder beim Fehlen zur Schmach führend¹⁴⁹. Die Tugendlosigkeit eines bösen Mannes (*den man den gar unreinen von sîner bôsheit heizen sol*)¹⁵⁰ zerstört „viele reine Damen“¹⁵¹. Körperliche und seelische Reinheit wurden folgerichtig als Grundlage eines glücklichen Lebens erkannt¹⁵².

Wie die ‚Reinheit der Seele‘ zu erreichen und zu erhalten war, nämlich etwa im frommen Üben der Einfachheit oder als Praxis von „Friede im Eindeutigen“¹⁵³ erwies sich für breite Kreise infolge von Unkenntnis als schwierig zu realisieren. Sittenlehren wie die des Thomasin von Zerklaere¹⁵⁴ oder des Hugo von Trimberg¹⁵⁵ unternahmen es, solche Wissenslücken, zumindest in adeliger Gesellschaft, zu schließen. Dort von der

¹⁴⁵ Vgl. Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christopher Young. Stuttgart 2003.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., Ulrich, Stuttgart 2003, S. 58 und S. 111.

¹⁴⁷ Vgl. Ulrich, Stuttgart 2003, 1364-1372, S. 128.

¹⁴⁸ Vgl. Ulrich, Stuttgart 2003, 888-919, S. 102-104.

¹⁴⁹ Vgl. Bischoff, Bernhard: Archipoeta. In: Neue Deutsche Biographie. Band 1. Berlin 1953, S. 336f. – der lateinischsprachige Dichter (1125/1135 – nach 1165) ist für seine ‚Vagantenbeichte‘ bekannt; er verfaßte eine gekonnte Parodie der Ohrenbeichte seiner Verfehlungen und gab zu, diese nicht zu bereuen.

¹⁵⁰ Ulrich, Stuttgart 2003, 944-945, S. 104f.

¹⁵¹ Ulrich, Stuttgart 2003, 919, S. 104f.

¹⁵² Vgl. ebd. der Kommentar von Christopher Young, 177-222, hier S. 206. Vgl. weiters Burgsmüller 2005, S. 88f.

¹⁵³ Vgl. Bernardin Schellenberger OCSO: Einleitung. In: Bernhard von Clairvaux: Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Bernardin Schellenberger. Olten/Freiburg im Breisgau 1982, S. 16.

¹⁵⁴ Vgl. Thomasin, Circlaere: Der welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin 2004.

¹⁵⁵ Vgl. Hugo von Trimberg: Der Renner. Herausgegeben von Gustav Ehrismann. Berlin 1970.

literarischen „Ruhe des Körpers“¹⁵⁶ zur ursprünglichen Vollkommenheit der Seele¹⁵⁷ in die simple Klarheit zu finden mußte als Aufgabe zunächst einmal verstanden und dann auch bewältigt werden. Die Formel Lauterkeit bzw. Herzensreinheit für ein Leben in harmonischer Gemeinschaft von Mann und Frau scheint das Sehnen nach dem richtigen Weg zum glückseligen Leben ganz gut in Worte zu kleiden¹⁵⁸.

Im Prinzip der *Nature*¹⁵⁹ mag dem erlösungsbedürftigen Mensch die Möglichkeit gewährt gewesen sein, zwischen den konträren Polen der Jungfräulichkeit und der zugestandenen Geschlechtlichkeit für die Fortpflanzung naturhafte Liebe als gottgegebene Erhöhung zu verstehen, mit der er das Eingebundensein in eine göttliche Ordnung erlebte¹⁶⁰. So nahm denn auch die Minne im literarischen Disput mit der Welt¹⁶¹ in ihrer göttlichen Verbindung innerhalb der Trinität eine dem Heiligen Geist gleichgesetzte Position ein¹⁶², die als „ideale, reine Form, als formgebendes Prinzip der Welt“ erkannt wurde¹⁶³.

Über die Minne als reine Formkunst zum Thema der lebensdominierenden Liebe wird noch gesondert zu sprechen sein; wie sich aber die ‚einfache‘ Hausgemeinschaft und der ‚gewöhnliche‘ Familienverband liebevoll zeigt und mit allen Gefühlen inniger Verbundenheit untereinander bewährt, das blieb im bäuerlichen ebenso wie im städtischen Leben des Mittelalters – wenn überhaupt – in der Literatur am Rande erwähnt¹⁶⁴. Einiges über die Lebenswirklichkeit, zum Jungsein, zur Offenheit für Empfindungen, zu Scherzen, ausgetauschten Zärtlichkeiten, Freuden und Liebesleid (Männer durften wohl begehren, Frauen sollten im eigenen Interesse zurückhaltend und tugendsam sein¹⁶⁵) ist aus der großen Sammlung „Lieder aus Benediktbeuern“¹⁶⁶ zu

¹⁵⁶ Burgsmüller 2005, S. 88f.

¹⁵⁷ Vgl. Aurelius Augustinus: Die wahre Religion. Paderborn 1957. Kap. 23/44, S. 37.

¹⁵⁸ Vgl. Burgsmüller, S. 88.

¹⁵⁹ Vgl. zu diesem Begriff die Lehren der Kathedralschule von Chartres, insbesondere des Wilhelm von Conches (1080-1154). Vgl. Belgrader, Michael: Chartres, Schule von. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, S. 137f.; weiters vgl. Bernardus, Silvestris: Über die allumfassende Einheit der Welt. Makrokosmos und Mikrokosmos. Aus dem Lat. des 12. Jh. übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Rath. Stuttgart 1989.

¹⁶⁰ Steinmetz beschreibt Frauenlobs Konzeption von Minne als von „universaler Macht“: Steinmetz 1994, S. 58, weiters S. 136. Steinmetz verweist dazu auf Hildegard (Scivias, II, 3, 22).

¹⁶¹ Vgl. Heinrich von Meißen (Frauenlob): Minne und Welt, Strophe 9. Bei Steinmetz kommentiert auf S. 18.

¹⁶² Vgl. Steinmetz 1994, S. 18.

¹⁶³ Steinmetz 1994, S. 20.

¹⁶⁴ Vgl. dazu in der vorliegenden Arbeit bei Hartmann von Aue in „Der arme Heinrich“ (siehe hier in 6.4.) der Blick auf das Familienleben in der Pächterfamilie.

¹⁶⁵ Vgl. Vagantendichtung. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Langosch. Frankfurt am Main 1963. Carmen Buranum Nr. 126 („Die Verlassene“), S. 40f.

erfahren. Die Handschrift mit Liedern und Dichtwerken entstand im 13. Jahrhundert; aus dem Besitz des Klosters Benediktbeuern kam sie 1803 „wie der größte Teil der Handschriften schätze der säkularisierten bayerischen Klöster, in die Kurfürstliche Hofbibliothek. In deren Nachfolgerin, der Bayerischen Staatsbibliothek, befindet sich der Codex auch heute, unter der Signatur clm 4660 und 4660a.“¹⁶⁷

Über so manche Erfahrungen sprach eine Ratgeberliteratur für die Schriftkundigen der oberen Schichten wie z. B. «Das Buch des Chevalier de la Tour Landry» (1371/72). Eine sehr väterliche Sammlung guter Ratschläge für das städtische Eheleben war in «Das Hausbuch von Paris» (1393) enthalten. Das von Christine de Pizan verfaßte Instruktionsbuch «Le Livre des Trois Vertus» für Frauen in allen sozialen Schichten der Gesellschaft entstand 1405¹⁶⁸, also spät und bereits lange nach der höfischen Phase des Mittelalters.

Die da und dort vertretene kirchliche Einsicht, daß Eheleute¹⁶⁹ einander ‚keusch‘ begegnen sollten, bedurfte der Erklärung, daß Mann und Frau rein und behutsam ihre Lebensverbindung zur beglückenden Erfahrung gestalten und die Schöpfung auf ideale Weise in ihren Kindern nachvollziehen¹⁷⁰. Es liegt immerhin ein geradezu paradiesähnlicher Zustand in der anspruchsvoll-heilsamen Geborgenheit von Zuneigung sowie höherwertiger Liebe (*caritas*) in der zwischenmenschlichen Beziehung von Mann und Frau als erreichbare Idealform¹⁷¹, die sinnvollerweise den Nachkommen weitergegeben werden soll. Diese christliche Haltung tatsächlich ausgeübter Nächstenliebe, die

¹⁶⁶ Vgl. Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Vollständige Ausgabe des Originaltextes nach der von Bernhard Bischoff abgeschlossenen kritischen Ausgabe von A. Hilka und O. Schumann, Heidelberg 1930-1970. Übersetzung der lateinischen Texte von Carl Fischer, der mittelhochdeutschen Texte von Hugo Kuhn. Anmerkungen und Nachwort von Günter Bernt. München 1979, S. 838f.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 838.

¹⁶⁸ Vgl. Zimmermann, Margarete: Christine de Pizan. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 84-96.

¹⁶⁹ Vgl. Goetz, Hans-Werner: Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, 111-228. In seinem Beitrag behandelt Hans-Werner Goetz auch das Thema Ehe und Familie: S. 115-139.

¹⁷⁰ Vgl. Gössmann 1986, S. 8: „Die Forderung einer *perfecta caritas* als Grundlage der ehelichen Verbindung ist also bei Hildegard bemerkenswert und deutet auf ein personales Denken in einer Zeit, als dieses bei der Planung von Ehen noch alles andere als selbstverständlich war.“ Gössmann, Elisabeth: «Ipsa enim quasi domus sapientiae». Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegarde von Bingen. In: Schmidt, Margot/Bauer, Dieter R. (Hg.): «Eine Höhe, über die nichts geht». Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 4). Stuttgart/Bad Cannstatt 1986. Dazu auch Steinmetz 1994, S. 135f.

Vgl. Schnell, Rüdiger: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte im Mittelalter und Früher Neuzeit (= Reihe „Geschichte und Geschlechter“, 23). Frankfurt am Main 1988.

¹⁷¹ Vgl. ebd., Gössmann, S. 8 mit dem Hinweis auf Hildegarde's *Causae et curae. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten* in der Übersetzung von Heinrich Schipperges, Salzburg 1967.

Menschen einander schulden, entspricht einer Grundversorgung von Liebe und Zuwendung, um friedlich miteinander zu leben¹⁷². Diese Haltung könnte sich in der Gesundheit von Körper¹⁷³, Geist sowie Seele manifestieren – und zwar als erlernbare Norm der richtigen (im Gegensatz zur falschen) Minne¹⁷⁴. Als höherwertige Liebe sollte die rechte Minne die Würde der Heiligkeit verleihen¹⁷⁵ und mittels Reinsein¹⁷⁶ zu einem fernen, schon fast vergessenen Paradies zurückführen. Das symbolträchtige irdische Paradiesgärtlein in einer Burg¹⁷⁷ garantierte allerdings nicht, dort in Gedanken, Worten und Werken frei von Sünde zu bleiben. Der Verzicht auf Moral als Willensäußerung führte meist zur Destabilisierung, die als Evaschuld erklärt wurde¹⁷⁸. Dem entgegen stand die Abkehr von der profanen Welt im Kloster, in der Eremitage oder in frommen Hausgemeinschaften von Beginen sowie Begarden, um in den ursprünglich reinen und ‚von Gott gewollten Zustand‘ zu finden.

Körperfeindlich zu denken hat viel dazu beigetragen, daß die *Reinheit* mißverstanden oder als Beschreibung von Makellosigkeit unerreichbar und fremd blieb. Verbunden mit der Forderung zur Einübung und Durchsetzung von Keuschheit anstelle von Reinheit konnten Untugenden (darunter bei den ‚Frommen‘ zumindest noch Überheblichkeit)¹⁷⁹, trotz oder wegen der mühseligen Herrschaft über körperliche Regungen, in Unruhe versetzen. Daraus entstand in wohl besonders kontraproduktiver Weise ein vielfaches Irren der Menschen auf ihrem Weg zurück in die ersehnte Geborgenheit der paradiesischen Gottnähe. Die religiöse Kategorie entwickelte sich somit grotesk in einer deutlichen Distanz zum Heiligen, zum Reinen, zum Göttlichen¹⁸⁰. Für die Allgemeinheit, nämlich das ‚einfache Volk‘ war *Reinheit* also ein vollkommen ferner, ungebrauchter und unerklärter Begriff, der im praktischen Leben wenig bis überhaupt keine Geltung hatte.

¹⁷² Vgl. Bauer, Joachim: Schmerzgrenze. München 2013, S. 30.

¹⁷³ Vgl. dazu Hildebrandt, Sophie: Nachwort. In: Dante: Vita nuova. Neues Leben. Italienisch/Deutsch. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Sophie Hildebrandt. Der italienische Text beruht auf der kritischen Ausgabe von Michele Barbi. Köln/Graz 1957, 146–176, hier S. 155.

¹⁷⁴ Vgl. dazu auch bei Steinmetz 1994, S. 19 und S. 61.

¹⁷⁵ Vgl. dazu die Verbindung von menschlicher Geschlechtlichkeit mit „bedeutungsvollen Mysterien der christlichen Religion“. Steinmetz 1994, S. 60.

¹⁷⁶ Vgl. Llull, Ramón, Buch über die heilige Maria. 2005, S. 140f.

¹⁷⁷ Vgl. Brunner, Karl: Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters. München 2012, S. 242.

¹⁷⁸ Vgl. Gössmann 1986, S. 15: *tempus muliebris debilitatis*.

¹⁷⁹ Vgl. Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Zweite, überarbeitete Auflage. München 1997, S. 76.

¹⁸⁰ Dazu ist die Auseinandersetzung des René Girard mit der religiös motivierten Gewalt aufschlußreich, die er zum Opfergedanken darlegte. Vgl. Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg im Breisgau 2009.

1.2. Liebe und Gemeinschaft

Aus wissenschaftlicher Sicht findet die Entwicklung der Liebeskonzeption im mitteleuropäischen Raum in schriftlicher Form nicht vor dem 12. Jahrhundert statt. Die Geschichte der heimlichen Liebe¹⁸¹ von Abaelard (gest. 1142) und Heloisa (gest. 1164) ergreift noch immer und steht als bekanntes Beispiel für das individuelle Empfinden. Im Grunde war wohl jede Beziehung – nicht anders als es heute ist – von verschiedenen Wirkkräften geprägt und kann weder aus profaner, noch aus religiöser Sicht nur im Sinne von ‚zeittypisch‘ beschrieben werden¹⁸².

Das besondere Problem der Mann-Frau-Beziehungsqualität und im Kontext die rechtliche sowie soziale Position der Geschlechter ist wohl ebenfalls aus dieser Perspektive einer unsicheren Bewertung zu sehen. Ein einflußreiches Werk der altfranzösischen Literatur, der Rosenroman¹⁸³, entstanden im 13. Jahrhundert im zeitlichen Abstand von vier Jahrzehnten aus der Feder von zwei Autoren in ganz unterschiedlicher Thematik und Haltung¹⁸⁴, vermittelt sehr gut die Gegensätzlichkeit von Ansichten zur Beziehung zwischen Mann und Frau. Während der erste, unvollendete Teil von Guillaume de Lorris die höfische Tradition der Verehrung einer Dame in 4056 Versen um 1230 darlegt, nimmt der zweite Teil von Jean de Meun – verfaßt etwa 1270 – in 18.000 Versen eine eher frauenfeindliche Position ein. Die hohe Zahl der erhaltenen Handschriften (es sind an die dreihundert Kopien, vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert, jedoch auch noch aus dem 15. und 16. Jahrhundert)¹⁸⁵ belegt das Ansehen des Romans, der den literarischen Stil der französischen und englischen Literatur stark beeinflußte. Der Rosenroman evozierte aus dem Eindruck seiner

¹⁸¹ Vgl. dazu Abaelard: *Der Briefwechsel mit Heloisa*. Übersetzt und mit einem Anhang herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2001. Vgl. Schnell, Rüdiger: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur* (= *Bibliotheca germanica*; 27). Bern/München 1985. Basel, Univ., Habil.-Schr., 1978/79. Vgl. weiters Burge, James: *A twelfth-century love story*. London 2003. Vgl. weiters Horst, Eberhard: *Heloisa und Abaelard. Biographie einer Liebe*. München 2004.

¹⁸² Vgl. Spaemann, Heinrich: *Das Prinzip Liebe*. Freiburg im Breisgau 1986. Vgl. weiters Bein, Thomas: *Liebe und Erotik im Mittelalter* (= *Lebensbilder des Mittelalters*). Graz 2003.

¹⁸³ Vgl. Lorris, Guillaume de/Meun, Jean de: *Der Rosenroman*. Übersetzt und eingeleitet von Karl August Ott. 3 Bände (= *Klassische Texte des Romanischen Mittelalters*, 15; I, II, III). München 1976.

¹⁸⁴ Vgl. Ott, Karl August: *Der Rosenroman* (= *Erträge der Forschung*, Band 145). Darmstadt 1980, S. 13-18.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. (Ott 1980), S. 18f.

allegorischen Figuren eine poetische Welt, die „geistige und seelische Zusammenhänge vorstellbar“ machte¹⁸⁶.

Der kuriose Begleitumstand, daß eine Frau, nämlich die Schriftstellerin Christine de Pizan (geb. 1364 oder 1365, gest. um 1430), und an ihrer Seite ein bedeutender Theologe – zugleich Kanzler der Pariser Universität – namens Jean Gerson, wie auch Guillaume de Tignonville (Vogt der Stadt Paris) die erste große «querelle littéraire» in der französischen Literaturgeschichte (1401-1404) anregte, ist überaus bedeutsam. Christine de Pizan tadelte Jean de Meuns frauenfeindliche Tendenz und verteidigte die weibliche Würde gegen die Laszivität der „unmoralischen und obszönen Stellen“, die der bürgerliche Autor einer höfischen Verehrung der Dame entgegengesetzt hatte. Als kritisch-scharfsinnige Analyse eines literarischen Textes ist die Schrift des Pierre Col erhalten, der sich mit den Einwänden von Christine de Pizan wie auch von Jean Gerson auseinandersetzte¹⁸⁷.

In der mittelalterlichen Familie konnten Frauen¹⁸⁸ sich vermutlich am besten ihre Position festigen, wenn sie Alltagskompetenz bewiesen, verbunden mit einer vorbildlichen Haltung bei der Bewältigung all ihrer Aufgaben – und auch wenn sie vor allem in der Kommunikation mit dem Umfeld eine verständliche, freundlich gesinnte Sprache in sanfter Stimme und guter Intention zeigten. Christine de Pizan¹⁸⁹ ordnet in ihren Schriften den Frauen die Aufgabe zu, fortwährend an der Eintracht in den Familien und den Lebensverbänden ihres Umfeldes zu arbeiten¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. (Ott 1980), S. 27.

¹⁸⁷ Vgl. ebd. (Ott 1980), S. 32-40.

¹⁸⁸ Vgl. Nagel, Sylvia: Spiegel der Geschlechterdifferenz. Frauendidaxen im Frankreich des späten Mittelalters. Stuttgart/Weimar 2000.

¹⁸⁹ Vgl. Ruhe, Doris: Von Frau zu Frau. Christine de Pizans Ratschläge für die weibliche Lebenspraxis. In: Röckelein, Hedwig/Goetz, Hans-Werner (Hg.): Frauen-Beziehungsgeflechte im Mittelalter. Berlin 1996, 55-72. Vgl. dazu auch Probst, Claudia: Ein Ratgeberbuch für die weibliche Lebenspraxis. Christine de Pizans «Livre des Trois Vertus». Vorwort von Margarete Zimmermann. Pfaffenweiler 1996. Und vgl. weiters Zimmermann, Margarete: Christine de Pizan. Reinbek bei Hamburg 2002. Zum Rosenroman siehe ebd. S. 55-65.

¹⁹⁰ In einem zur Zeit noch unveröffentlichten Buch untersucht Ingrid Kummer auf der Basis von Interviews und Gesprächen die Entwicklung genderorientierter Fragen seit Ulrich von Liechtenstein, der Diskussion um den Rosenroman sowie der Entstehung von Christine de Pizans Werken. Die Essenz ihrer Eindrücke formuliert sie kurz wie folgt: „Männliche Energie wird durch das ‚Leuchten‘ von weiblichem Wesen ähnlich wie ein Motor in Gang gesetzt. In dieser impulsgebenden Aufgabe zeigt sich die große Verantwortung der Frau, nicht allein gegenüber dem Mann, sondern auch für die gesamte Gesellschaft. Die Wirkkraft der ‚reinen‘ Frau reinigt auch das Sein des Mannes – wie tief und nachhaltig, wird von der Frau bestimmt und gelenkt. Das setzt einen Vollkommenheitsstatus der Frau voraus.“ Vgl. Kummer, Ingrid: Über Männer und Frauen. Beobachtungen und Erzählungen. Wien 2015.

Michael Mitterauer hat in seinen Untersuchungen auf hausorientierte Daseinsstrukturen von gattenzentrierten Familien¹⁹¹ in karolingischer Zeit und den Folgejahrhunderten verwiesen: Aufzeichnungen für die großen Klostergrundherrenschaften vermittelten Daten über die Zusammensetzung der Hausgemeinschaften und die zentralen Rollen von Bauer und Bäuerin im alltäglichen Arbeitsverlauf, der Knechte und Mägde als nichtverheiratetes Gesinde einer Vater-Mutter-Kind-Kernfamilie zufügte¹⁹².

Im Wesentlichen glichen die umfassenden praktischen Wissensbereiche einer Hausfrau oder Bäuerin den theoretischen von Damen in adeligen Kreisen (die Mägde und Bedienstete lenken oder beaufsichtigen sollten, nicht aber selbst schwere Arbeiten leisten mußten, sondern sich auf das Sticken auf edlen, feinen Stoffen beschränken konnten): Die Pflege und das Sauberhalten des Hauses sowie aller Gerätschaften, die Kontrolle über die Lebensmittelvorräte und ihre richtige Lagerung, die Ernährung und der sachgerechte Umgang mit Lebensmitteln, die Krankenbetreuung¹⁹³ mußten gut funktionieren - sie betrafen den weiblichen Aufgabenkreis des täglichen Lebens.

Im fürstlichen Haushalt gab es für Mädchen die entsprechende Erziehung; oft wurden die jungen Damen auch in Nonnenklöster gebracht, bevorzugt in jene, wo adelige Verwandte als Äbtissinnen die Ausbildung beaufsichtigten. Große Klöster waren wirtschaftliche und gesellschaftliche Zentren, die als Musterbetriebe ähnlich wie eine weltliche¹⁹⁴ Herrschaft zu lenken und zu verwalten waren – sie boten sich deshalb als praktische Ausbildungszentren für diese weiten, unterschiedlichen Aufgabenkreise in der Führung eines Herrschaftshofes an.

Im Rahmen individueller Fertigkeiten, Kenntnisse und spezifischer Tüchtigkeit erbrachten die ‚einfachen‘ Frauen im fordernden Alltag nach ihren Lehrjahren im

¹⁹¹ Vgl. Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderweges. München 2003, Kapitel 3: Gattenzentrierte Familie und bilaterale Verwandtschaft. Gesellschaftliche Flexibilität durch gelockerte Abstammungsbeziehungen. S. 70-108, hier bes. S. 70-91.

¹⁹² Vgl. dazu Wadl, Wilhelm zu einem Urbar des Gurker Domkapitels vor 1270. Orig. Pergament, H 155 x B 112 mm, Kärntner Landesarchiv. In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, ausgestellt in Raum 8, 8.18.1., S. 444. Auf einer Schautafel (8.19) war zudem der Besitzstand in den Grundherrschaften von Bistum und Domkapitel in Kärnten und in der Obersteiermark verzeichnet, „aufgrund der Urbare von 1285 (Domkapitel) bzw. 1326 (Bistum)“. S. 445. Vgl. dazu auch Wiessner, Hermann (Hg.): Gurker Urbare (= Österreichische Urbare, herausgegeben von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, III. Abt., 3. Band, 1. Teil). Wien 1951, 5-238.

¹⁹³ Vgl. dazu Brunner, München 2012, S. 37f.

¹⁹⁴ Vgl. Opitz, Claudia: Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts (= Ergebnisse der Frauenforschung. Band 5). Weinheim ³1991, S. 60.

Dienst auf fremden Höfen oft ganz entscheidende Beiträge zum Wohl ihrer Familien. Handwerkliche Fertigkeiten, insbesondere das Spinnen, Weben und Nähen, dann vor allem die Betreuung aller Küchenarbeiten mit der Pflege eines Gemüse-, Obst- und Kräutergarten, die Herstellung der Kleidung, das Schaffen gesunder Schlafstellen mit sorgfältig getrocknetem Heu und untergemischten Heilpflanzen¹⁹⁵ – nichts von alledem funktionierte gut ohne ordnenden Sinn und kreatives Schaffen von Frauen, die heranwachsenden Kindern eine Hauskultur vorlebten, sie damit prägten und für deren eigenen Lebensweg vorbereiteten.

Es versteht sich von selbst, daß Frauen insbesondere den Mädchen in anschaulicher Vorbildsituation auch Anstandsregeln und Tugendlehren zu Schamhaftigkeit und Keuschheit, Demut, Schweigsamkeit sowie Würde der Sitten und Gebärden¹⁹⁶ glaubwürdig vermitteln sollten. Zu manchen Details wie z. B. zu den stand- und statusbezogenen Kleiderordnungen¹⁹⁷ geben historische Quellen in Dokumenten, Texten und auch in Bildern Hinweise. Gewarnt wurde vor jedweder Putzsucht und schlechtem Einfluß von „leichtfertigen Mädchen und geschwäztigen Weibern“ – dagegen sollte der Umgang mit „Jungfrauen von erprobter Reinheit“ gepflegt sein¹⁹⁸.

Briefe des Kirchenvaters Hieronymus an Damen der römischen Gesellschaft „mit Ratschlägen für die Erziehung ihrer Töchter waren eine Hauptquelle der christlichen Frauenlehre“ noch in höfischer Zeit und vermittelten dahinweisend eine gültige Orientierung¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Vgl. www.heuunterbetten.at: Im bäuerlichen Betrieb in Münichreith bei Maria Taferl begann die Familie Haselböck mit der Fertigung von Pölstern und Auflagen für Matratzen aus Heu und Kräutern. Ich besuchte den Hof, wurde durch die Werkstätten und Lagerräume geführt, kaufte ein Heuunterbett sowie Pölster und fertigte dann auch selbst Kräuterpolster, um diese Arbeit empirisch nachzuvollziehen. Bei sorgfältiger, sachgerechter Trocknung der pflanzlichen Materialien bewahren Pölster sowie Unterbetten mehr als zwei Jahre lang Duft und Qualität.

¹⁹⁶ Vgl. dazu Bumke, Joachim: Höfische Kultur (München 1992), Band 2, S. 471.

¹⁹⁷ Vgl. Keupp, Jan: Macht und Reiz der Mode – Kleidung in staufischer Zeit. In: Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (Hg.): Alltagsleben im Mittelalter (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. Band 24). Göppingen 2005, 85-104. Vgl. dazu auch Christine de Pizan: Der Schatz der Stadt der Frauen. Weibliche Lebensklugheit in der Welt des Spätmittelalters (= Frauen – Kultur – Geschichte. Band 6). Freiburg im Breisgau 1996, S. 209-214.

¹⁹⁸ Vgl. Bumke 1992, S. 471.

¹⁹⁹ Man darf davon ausgehen, daß es heute kaum eine breiter vertretene Kenntnis dieser Schriften gibt und daß ihr Inhalt als ‚verschroben‘ bzw. veraltet belächelt und abgetan wird. Das bestehende Problem einer Ignoranz vom Wert einer *Reinheit* der Frau habe ich in Interviews mit 105 Schülerinnen sowie in Gesprächen mit über 200 Frauen in Kursen der VHS-Baden als bestätigt erkannt.

1.3. Die Sprache als Ausdrucksform

Kritische Reaktionen auf das Dahinleben ohne ordnende Haltung entstand als Literatur in profanen wie auch geistlichen Schreibstuben, allerdings ist aus diesem intellektuellen Raum keine praktikable Reinheitstheologie als Impuls für die Gesellschaft erhalten.

Sprache ordnet insbesondere beim Niederschreiben das Denken mittels bestehendem oder entstehenden Vokabular. So kann heute der Blick in historisches Sprachgeschehen Tendenzen in Begriffsbildungen dokumentieren. Im Suchen nach der Bedeutung einzelner Worte bringen Angaben sogar aus fernerer Zeit für den heutigen Zugang bisweilen Anregungen, die klärend wirken: Jan Assmann betont z. B., daß sich in der altägyptischen Gesellschaft der Gebrauch einer elaborierten Sprache als Beleg von Bildung und Weisheit erwies – dazu auch noch schreiben zu können, hob auf jeden Fall von den ‚unteren‘ Schichten ab. Schriftkundige hatten immerhin eine Arbeit, bei der sie sich „nicht schmutzig“ machen mußten und im Gegensatz zur einfachen Bevölkerung als elitär eingestuft empfanden²⁰⁰. Über das Medium der Sprache ergab sich jene „Konnektivität“, die Persönlichkeiten Konturen verlieh²⁰¹ und soziale Beziehungsnetze durch Interdependenz knüpfte²⁰². Verbunden mit der Moral einer höher gesinnten Haltung – nämlich frei von „Stolz, Hochmut und Arroganz, sondern im Gegenteil durch Tugenden wie Bescheidenheit, Selbstkontrolle, Diskretion, Aufmerksamkeit, Mitgefühl, Hilfsbereitschaft und Gehorsam“ – sollte das denkende Sein in der äußereren Erscheinung widergespiegelt werden²⁰³.

Deutlich präsentiert sich also die enge Verflochtenheit von *Reinheit* mit einem human orientierten Denken und einer darauf gestützten Sprache als wesentlicher Erkenntniscode: Die mögliche ‚Reinheit der Menschen‘ wäre in einer Verbindung mit ersten Voraussetzungen zu Denk- und Sprechberechtigungen zu sehen. *Reinheit* ist demnach auch als ‚Eintrittstor zur Sprache‘ zu beachten – sie könnte eine prüfbare Grundsituation der Lebensbewältigung mit äußeren Faktoren vernetzen und hätte dann

²⁰⁰ Assmann 2001, S. 79f.

²⁰¹ Ebd., S. 82.

²⁰² Vgl. ebd., S. 81.

²⁰³ Ebd., Assmann 2001, S. 80: Assmann verweist auf die leuchtend weißen Gewänder und die hochartifizielle Schminke zur signifikanten Präsentation von ‚Reinheit‘ der Schriftkundigen und „später der Priester“.

in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Klarheit der gesuchten humanen Position nach und trotz des ‚Sündenfall‘ als Methode einer Situationsbeschreibung von Erlösungsbedürftigkeit zu dienen.

Die Sprache als operatives Werkzeug der Unterscheidung sozialer Schichten schafft zeitunabhängig, also einst wie auch heute, in der Gesellschaft Grenzziehungen zwischen den Gebildeten und dem ‚einfachen Volk‘²⁰⁴. Mundarten der bäuerlichen oder im Handwerk tätigen Bevölkerung und des Adels bestimmten die Kommunikation in jeweils lokalen arbeits- und alltagsverwandten Gruppierungen – ebenso wie der Gebrauch des Lateinischen „im sozialen Kreis der Geistlichen Medium des Zusammenhaltes war“²⁰⁵. An den Höfen mag man sich in französischen Sprachkenntnissen geübt haben²⁰⁶. Sprachunterricht verhalf dazu, die Kommunikation ‚elegant zu würzen‘ oder wie es hieß zu „*strîfeln* (»bunt zu machen«)²⁰⁷.

Da von der Sprache immer auch die Vermittlung der Verständigung untereinander und Anregungen zwischen den Polen der Gesellschaft erwartet werden darf, stellt sich die Frage, ob in der Alltagspraxis ein Missionieren für das Reinsein auszumachen ist – und zwar aus religiöser Sicht für moralisches Denken und im Profanen in der Richtung aus der höfischen Gesellschaft nach ‚unten‘ hin über die zur Reinlichkeit angehaltenen Mägde, Knechte, Handwerker und vielleicht auch Bauern. Dabei wird natürlich die Unsicherheit der Begriffsdefinition zwischen der Metapher vom Reinigen mit Besen und Wischtüchern im Gegensatz zum sittlichen Hintergrund im Terminus *Reinheit* mit allen Ermahnungen zur Tugendhaftigkeit aus geistlicher Sicht akut. Es ist aufschlußreich, daß sich die Quellenlage zu dieser Frage mehr als dürfzig darstellt.

Der Problemkern ‚Sprache als Ausdrucksform‘ lässt sich am verbalen Umgang mit religiösen Themen im Kontakt mit dem ‚einfachen Volk‘ gut erkennen. Schon um Gebete, wie etwa das Vaterunser, zu vermitteln, bedurfte es vieler Erklärungen und zwar möglichst in der Volkssprache, die aber für die Verkündigungs Inhalte noch nicht

²⁰⁴ Vgl. Scherabon Firchow, Evelyn: Nachwort. In: Einhard: Vita Karoli Magni. Das Leben Karls des Großen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Evelyn Scherabon Firchow. Stuttgart 2001, 87-94, hier S. 92: Einhard vermittelte, daß sich Karl der Große sehr für den Gebrauch der Volkssprache einsetzte und den Anstoß zur Verwendung der Landessprache sowohl für rechtliche als auch kirchliche Zwecke gab.

²⁰⁵ Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter. Berlin 1997, S. 328.

²⁰⁶ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 1992. Band 1, S. 112. Bumke zitiert aus der Literatur, wie König Marke Tristan empfängt und ehrt: „*Dieu vous garde, beau vassal!*“.

²⁰⁷ Ebd., Bumke 1992, S. 114.

die treffenden Begriffe kannte: Arnold Angenendt verweist mit dem Text des St. Galler Vaterunser auf die Tatsache, daß „selbst für die allergeläufigsten christlichen Glaubensaussagen“ im Althochdeutschen die Entsprechungen fehlten. Allein der irdische Begriff ‚Vater‘ erschien im Kontext mit der Erschaffung der Welt als himmlischer Vater aller Menschen doch fremd und deutungsbedürftig²⁰⁸.

Den Text der ältestüberlieferten Paternoster-Übersetzung (gegen Ende des 8. Jh. entstanden) gibt Angenendt so wieder:

„Fater unseer, thu pist in himile, uuihi namun dinan, qhueme rihhi din, uuerde uuillo diin, so in himile sosa in erdu, prooth unser emezzihic kip uns hiutu. oblaz uns sculdi unseero, so uuir oblazem uns sculdikem. Enti ni unsih firleiti in khorunka, uzzer losi unsih fona ubile.“²⁰⁹

Um diese Zeit (um 790) mag auch das sogenannte «Wessobrunner Gebet»²¹⁰ als Werk eines namentlich nicht bekannten Verfassers entstanden sein – vielleicht um heidnische Sachsen auf die Taufe vorzubereiten. Die erhaltene Abschrift (um 814) befand sich in einer lateinischen Pergament-Sammelhandschrift und war lange im altbairischen Kloster Wessobrunn aufbewahrt worden²¹¹.

Solche Gebete zu kennen, den Vergleich mit eigenen Gedanken (und Ängsten) anzustreben, mehr über das Frommsein zu wissen, darüber *sprechen* zu können, war kaum eine breiter vertretene Gewohnheit in den ärmsten Schichten der Bevölkerung. Es mag die Wahrnehmung, hinsichtlich gelingender Kommunikation ganz am Rand der Gesellschaft zu stehen und somit weder wahrgenommen noch beachtet zu werden, für die ‚Untersten‘ den Gebrauch der Sprache als humane Kultur- und Verbindungsform eher minimiert als optimiert haben. Das Spannungsverhältnis zwischen den sozialen

²⁰⁸ Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Zweite, durchgesehene Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S. 344.

²⁰⁹ Ebd. (Angenendt).

²¹⁰ Vgl. Steinhoff, Hans-Hugo: Wessobrunner Gebet. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 10. Berlin/New York 1999, Sp. 961-965.

²¹¹ Heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Clm 22053). Das Wessobrunner Gebet findet sich zwischen lateinischen Texten als althochdeutsches Gedicht (Bl. 65v/66r) eingetragen. Neun Zeilen preisen die Schöpfung, dann folgt das eigentliche Gebet um Weisheit und Kraft zur Vermeidung der Sünden in der Abwehr des Teufels.

Schichten wird demnach auch im Verlust von Selbstbewußtsein der ‚Unteren‘ und der Armen mittels deutlicher Defizite im Umgang mit der Sprache markiert²¹².

Das Zurücksetzen von lateinischen Texten mußte somit ein Anliegen der besseren Vermittlung von religiösem Gedankengut sein. Um Glaubenswahrheiten an die ‚einfachen‘ Menschen heranführen zu können schrieb Otfried von Weißenburg (geb. um 790, gest. 875) in „seelsorgerlich-pädagogischem Bestreben“²¹³ sein »Evangelienbuch« zur „Durchwärmung“ des Christentums im südrheinfränkischem Dialekt – ohne sich an volkssprachlichen Vorbildern orientieren zu können²¹⁴. Das Novum, eine Bibeldichtung in *agrestis lingua* und nicht in lateinischer Schreibtradition zu verfassen, begründete Otfried mit seinem Anliegen, „alle Menschen empfänglich zu machen für die *dulcedo evangeliorum*, damit sie die *lex Dei* wahrhaft zu erkennen vermögen und so schließlich ganz selbstverständlich aus dem internalisierten Gotteswort leben“.²¹⁵

Otfried hatte aus der hochdifferenzierenden Fachsprache Latein komplizierte Inhalte in die noch ungeschriebene Umgangssprache zu übertragen – sein solchermaßen schwieriges sprachgeschichtliches Ringen ist u. a. im werkbegleitenden Brief mit der Widmung an den Erzbischof von Mainz, Liutbert, dokumentiert²¹⁶. Otfrids Text wurde später auf Veranlassung von Bischof Waldo (884-906) in Freising abgeschrieben und dem bairischen Dialekt angeglichen²¹⁷. Das theologische Dichtwerk bietet jedenfalls Einblick in Prozesse des Umschmelzens der frühen deutschen Sprache „zu höherer Ausdrucksleistung“²¹⁸.

Otfred, der als *puer oblatus* (als Knabe ‚Gott angetragen‘) in das elsässische Kloster Weißenburg gekommen war, erhielt eine ausgezeichnete Bildung (in Fulda

²¹² Es läßt sich der Zusammenhang zwischen der Pflege des äußeren Erscheinungsbildes und eingesetzter Sprachform zur Präsentation der Identität in empirischen Studien erfassen und untersuchen. Belegsituationen über die Vernetzung von reduziertem Sprachgebrauch und beschädigtem Sprachstatus mit dem Zustand der äußeren Verwahrlosung habe ich mehrere Jahre lang (von 2006 bis 2012/13) in Kontakten und Gesprächen, soweit das möglich war, mit randständigen Personen sowie vor allem mit deren Pflegern, Rechtsvertretern bzw. Sachwaltern gesammelt.

²¹³ Vollmann-Profe, Gisela: Nachwort. In: Otfred von Weißenburg: Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2010, 249-271, hier S. 252.

²¹⁴ Ebd., Vollmann-Profe, S. 253.

²¹⁵ Vgl. ebd., Vollmann-Profe, S. 252.

²¹⁶ Vgl. Otfred von Weißenburg: Evangelienbuch, w. o., S. 16-27; hier bes. S. 20: „*Huius enim linguae barbaries ut est inculta et indisciplinabilis atque insueta ...*“.

²¹⁷ Vgl. Vollmann-Profe, Nachwort, ebd., S. 254.

²¹⁸ Vgl. Vollmann-Profe, ebd., S. 257.

unter Hrabanus Maurus) und konnte sich im Rahmen seiner Tätigkeit in Weißenburg den Fragen der Sprachpflege und -entfaltung voll widmen²¹⁹. Im Vergleich dazu lässt sich dennoch nur bedingt abschätzen, wie grundsätzlich schwierig und ungereift der sprachliche Umgang mit anspruchsvollen Themen für das ‚einfache‘, ungelehrte Volk war. Man wird die verschiedenen Lebenswelten des praktischen profanen Alltags und des Klosters mit seinen theoretischen, geistlich-intellektuellen Arbeitsfeldern (siehe hier in Kap. 4) zu werten und einzuschätzen haben.

Für meinen Zugang zu diesem spezifischen Aspekt boten mir die Studien zur armenischen Geschichte, Kultur und Sprache tieferes Verständnis: In Armenien entwickelte sich nach der Schaffung der eigenen Schrift (406)²²⁰ in den Klöstern des Landes nicht allein eine rege Übersetzertätigkeit, sondern auch intensives literarisches Schaffen – bereits die erste Hälfte des 5. Jahrhundert gilt deshalb als Phase der Blütezeit armenischer Literatur. Aus dem nationalen Stolz über diese Leistung und auch durch die politisch gegebene Segregationskondition entstand eine intensive Konzentration auf die Pflege der eigenen Sprache, der man sich nicht allein in den Schreibstuben der Klöster intensiv widmete – die Mönche und Geistlichen trugen dieses Gedankengut sehr engagiert in das Volk, wo es zur verinnerlichten kulturpolitischen Aufgabe insbesondere der Frau im Rahmen ihrer edukativen Rolle in der Familie übertragen wurde. Für die Verbreitung von Wissen über das nationale Schrifttum (in fortan gleichbleibenden Buchstabenbildern und Texten, unbelastet von westlicher Lateindominanz) sowie eine frühe religiöse wie auch weltliche Literatur hatte diese Situation große Bedeutung²²¹.

Wie weit ein diesbezüglicher Vergleich mit historischen Angaben aus unterschiedlichen deutschen Sprachregionen möglich wäre, ist völlig offen und bisher wissenschaftlich einfach noch nicht bearbeitet worden, bietet aber möglicherweise ein fruchtbare Forschungsfeld zur kulturtragenden Rolle der Frau in vorkarolingischer, karolingischer und nachkarolingischer Zeit. Ein möglicherweise problematisches Dichotomieverhältnis ergibt sich aus der mütterlichen bzw. weiblichen Erziehungs-

²¹⁹ Vgl. Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700 bis 1050/60). Tübingen 1995.

²²⁰ Katholikos Sahak Parthev (geb. um 340, gest. 439) – Katholikos ist die armenische Bezeichnung für den obersten Würdenträger bzw. Patriarchen der Armenisch-Apostolischen Kirche – entwickelte mit dem Geistlichen Mesrop Maschotz 406 ein armenisches Alphabet, um nach der politischen Teilung Armeniens zwischen dem byzantinischen Reich und Persien die nationale Einheit der Armenier zu erhalten und zu festigen. Vgl. dazu Bauer, Elisabeth: Armenien – Geschichte und Gegenwart. Luzern 1977, S. 84f.

²²¹ Siehe dazu in der vorliegenden Arbeit auch Hinweise in Kap. 4.

verpflichtung, das Sprechen in lauterer, moralisch und inhaltlich anspruchsvoller Form weiterzugeben, in der Gesellschaft als Frau generell aber möglichst schweigsam und verhalten aufzutreten²²². Die Aufgabe der Verständnisvermittlung für feminine Vollkommenheit und den abstrakten Aspekt des Reinseins ergab zugleich auch die Verpflichtung, dieser Verantwortung zu entsprechen.

1.4. Bauern und Handwerker

Die Landgüterverordnung von Karl dem Großen (*Capitulare de villis vel curtis imperii*)²²³, dem *Pater Europae*, ist mit detaillierten Vorschriften in 70 Kapiteln eine wesentliche historische Quelle für Agrarwirtschaft, Garten- und Weinbau, Pferdezucht, Tierhaltung und Verwaltung der Krongüter zur gesicherten Versorgung des Hofes wie auch des Heeres. Gemeinsam mit der *Admonitio generalis* (die sich in allgemeinen Ermahnungen gegen Mißstände in der Kirche, für eine Belebung der Bildung, für Frieden und Eintracht, gegen Haß, Neid und Zwietracht richtete) von 789, verhalf dieses außerordentliche Regulativ zum Ansatz umfassender Reformen für Ordnungen im Reich.

Die großen Linien solchermaßen ‚gereinigter‘ Lebenspraxen in die Wirklichkeit zu übertragen war oft schwierig, denn es galt, die Begehrlichkeiten bereits bei ‚unteren‘ Kontrollorganen (*missi*) einzuschränken, die ihre Macht ebenso wie die Adeligen und Führenden des Reiches eigentlich nicht mißbrauchen sollten – deutlich zeigt sich, daß nur eine grundlegende Erziehung zur *Reinheit* die nachhaltig wirksame Reformleistung hätte durchsetzen können. Zu all den großen Bemühungen um verwaltungstechnische, bildungsorientierte, kulturelle, religiöse und wirtschaftliche Reformen fehlte vielleicht noch der Schritt zur fundamentalen moralischen Schulung für alle sozialen Schichten: Das wäre selbst in unserer Zeit eine noch immer offen gebliebene Zielsetzung.

²²² Vgl. dazu Bumke, München 1992, S. 475.

²²³ Vgl. Ganshof, François Louis: Was waren die Kapitularien? Weimar 1961. Vgl. Weidinger, Ulrich: Die Versorgung des Königshofs mit Gütern. Das „Capitulare de villis“. In: Becher, Matthias (Hg.): Das Reich Karls des Großen. Darmstadt 2011. Vgl. Schneider, Reinhard: Capitulare de villis. In: Cordes, Albrecht (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Band 1. Zweite, völlig überarbeitete und erweiterte Auflage 2008, Sp. 809-811.

In Aachen gibt es zwei sogenannte Karlsgärten. Der Kräuter-Garten am Rathaus wurde anlässlich einer Ausstellung im Jahr 1965 über Europa und Karl dem Großen eröffnet; im Karlsjahr 2000 wurde ein weiterer Garten beim Gut Melaten eröffnet: www.aachen.de/DE/kultur_freizeit/freizeit_erhol

Rodungsleistungen und Nutzbarmachung weiter Gebiete sowie die Abgabenforderungen der Grundherren stellten der bäuerlichen Bevölkerung in vorkarolingischer, karolingischer und nachkarolingischer Zeit keineswegs leichte Aufgaben. Aus realitätsbezogener Sicht konnte man dazu noch den weiblichen Aufgabenbereich als mehrfach belastet und anstrengend bezeichnen. Eine Textstelle in der höfischen Legende «Der Arme Heinrich» des Hartmann von Aue schildert die pessimistische Sicht eines Pächtertöchterchens auf ihr zukünftiges, etwaiges Leben als Bäuerin mit den Notwendigkeiten der Existenzsicherung in der Ehe sowie den sehr umfassenden Verantwortungen bei vermutlich geringer männlicher Rücksichtnahme auf die gesundheitlichen Risiken häufiger Geburten²²⁴.

Für diese innere Ablehnung des eigenen Standes, verbunden mit anmaßender Haltung (in der vorliegenden Arbeit wird auf diese Situation in Kap. 6.4. näher eingegangen) fand Hartmann von Aue einen guten Ausgang. Dagegen beschrieb Wernher der Gartenaere in der Dorfgeschichte «Helmbrecht» eine bäuerliche Tragödie als wahre Begebenheit in der Form eines Lehrgedichtes zur Warnung vor Hochmut und Geringschätzung des durch Geburt zugeordneten Standes²²⁵. Die mittelhochdeutsche Dichtung aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts hat in nur 1934 Versen das Schicksal eines Bauernsohnes erzählt, der sich zu Höherem berufen fühlte und deshalb weder Bauer noch Handwerker, sondern Ritter²²⁶ werden wollte. Vergeblich versuchte der Vater, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. In der Forschungsliteratur²²⁷ wird die Rolle der charakterschwachen Mutter wenig beleuchtet, die durch ihr Verhalten das tragische Schicksal des Sohnes entscheidend mitverursacht hat und auch die Tochter zum Hochmut und zur moralischen Verfehlung hinlenkte²²⁸.

²²⁴ Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt von Siegfried Grosse. Herausgegeben von Ursula Rautenberg. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2009, V. 747-807, S. 46-49. Vgl. auch Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Band 17). München 1995, S. 269.

²²⁵ Vgl. Wernher der Gärtner: *Helmbrecht*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Fritz Tschirch. Durchgesehene und verbesserte Auflage. Stuttgart 1978.

²²⁶ Wernher formulierte sehr einprägsam, daß dem hochmütigen Bauernsohn in seiner Verachtung des Bauernstandes zugleich jedes Verständnis für wahres Rittertum, die Erziehung dazu und der Geburtsadel fehlt (während der Vater treu und rechtschaffen in seinem Arbeitsfeld agiert, handelt und denkt die Mutter verantwortungslos, ohne Ehre und Loyalität); dem Bauernburschen gelingt trotz ungeziemlich prächtiger Ausstattung nur der Zugang zu einer Bande von Raubgesellen. Vgl. dazu Grafenstein, Silvia von: ... und hiengen in an einen boum – Schuld und Sühne im Spiegel der Zeit. Untersuchungen zur produktiven Helmbrecht-Rezeption im neueren deutschen Drama (= Schriftenreihe Studien zur Germanistik; 53). Hamburg 2015. München, Univ., Diss., 2014.

²²⁷ Vgl. Bausinger, Hermann: *Helmbrecht*. Eine Interpretationsskizze. In: Festschrift für Hugo Moser zum 65. Geburtstag. Berlin 1974, 200-215.

²²⁸ Vgl. Tschirch, Franz: Einführung. In: Wernher der Gärtner: *Helmbrecht*. Mittelhochdeutsch/ Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Franz Tschirch. Stuttgart 1997, 3-53, hier (u. a.) S. 34.

Norbert Elias spricht zwar von Wandlungen als normalen Eigentümlichkeiten einer Gesellschaft. Dazu sind gesellschaftliche Begebenheiten als stabile Bezugssysteme zu betrachten. Wenn der jeweilige Akteur „in sich ruhend und auf sich selbst gestellt“²²⁹ seine Position durch erkennbar nützliche Leistungen mehrfach absichert, kann die mögliche „Verletzung der gesellschaftlich normierten Verpflichtungen“²³⁰ als Risiko überdacht und besprochen werden.

Die hier fokussierten Fragen lassen nun im »Helmbrecht« insbesondere das mütterliche Hintergrundverhalten als bedeutsame Verfehlung erscheinen und erheben es zum Modellproblem, das neben der beleuchteten Ständeproblematik sowie der verweigerten Gehorsamspflicht der Kinder und dem Wunsch nach einem ‚besseren‘ Leben als Prinzip von mütterlichem sowie schwesterlichem moralischen Scheitern in der Gestaltung von familiärer Ordnung intensiver zu besprechen wäre²³¹. Grundsätzlich hätte die Frau insbesondere als Mutter das Vermitteln in allen Prozessen der Interaktion, insbesondere einer optimierenden Kommunikation zu besorgen, Ordnungen vorzugeben, Interdependenzstrukturen aufzuzeigen und Freude an jeglicher Arbeit vorzuleben. Die Frage nach den Folgen von Handlungen und nach den bestehenden Gesetzen in der Gesellschaft dürfte sie ebensowenig übersehen wie sie ein loyales Verhalten gegenüber dem Ehemann und moralische Führung der Kinder im Interesse der Familie zu beweisen hat: Das wäre ein Konzept gegen das selbstverursachte Unheil²³².

Daraus resultierend, zumeist übersehen und meines Erachtens als verborgener Kern des im Lehrgedicht aufgezeigten Problems, wäre zu besprechen, daß die Fehlorientierung der Mutter die Schuld des Sohnes erschafft²³³. Über eine solche Erklärung von

²²⁹ Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 22., neu durchgesene und erweiterte Auflage. Frankfurt am Main 1998, S. 23.

²³⁰ Ebd. (Norbert Elias 221998), S. 22.

²³¹ Das Abweichen vom richtigen Weg des jungen, hochmütigen Helmbrecht – beschrieben im Verachten des eigenen Standes – schildert Wernher sehr eindringlich gleich eingangs in seiner Erzählung, die er als wahre Geschichte vermittelt: Eine reich bestickte Kappe als „herrliche Kopfbedeckung“ (V. 39) und die Geschichte ihrer Entstehung, ihres Schmuckes und der unangemessenen Entlohnung einer ehemaligen Nonne durch Mutter und Schwester sowie deren unrechte Kleidergeschenke, eine Rüstung und ein Schwert (131-240) als Gabe an Helmbrecht verführten diesen zu seinem verhängnisvollen Drang nach dem ‚Ritterleben‘.

²³² Vgl. Flasch, Kurt: Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos. München 2004. Zum „Leben im Paradies“ siehe S. 72-79; zum Sündenfall S. 80-84.

²³³ Vgl. Grafenstein, Silvia von: ... und hiengen in an einem boum – Schuld und Sühne im Spiegel der Zeit.

Wernher²³⁴ darf nachgedacht und auch diskutiert werden; in der vorliegenden Arbeit ist die im 3. Kapitel noch ausführlicher besprochene Idealkonzeption der *frouwe* ein Richtwert, der einen nach wie vor notwendigen Paradigmenwechsel im gesellschaftlichen Denken begründet.

Zur von Wernher im «Helmbrecht» mehrfach ausgesprochenen Schmähung des Bauernstandes ist die Tugend der Bewältigung eines anspruchsvollen Alltags mit vielen Aufgaben und Pflichten sowie die hohe Kompetenzforderung für spezifische Belange zu beachten, die von Frauen am bäuerlichen Hof und auch in der handwerklichen Werkstatt (als ‚Frau Meisterin‘) verlangt wurde: Kochen, Brotbacken, Putzen im Haus, das Betreuen des Kräuter- und Gemüsegartens für die Grundlagen einer gesunden Ernährung²³⁵, die Vorratshaltung, Teilnahme an Arbeiten im Stall, auf dem Feld, in der Handwerksstube, der Mühle usw. sind ebenso hervorzuheben wie die Wirkrichtung der gesamten Erziehung von Menschen im Umfeld durch eine moralische Vorbildhaltung.

Gerade durch die gut funktionierende Einsatzbereitschaft und Konzentration von Mann und Frau auf das gemeinsame Arbeitsvolumen im einander unterstützenden Alltag konnte die Versorgung mit Agrarprodukten und Lebensmitteln aus der bäuerlichen Produktion im 12. und 13. Jahrhundert zum Bevölkerungsanstieg führen²³⁶; parallel dazu haben die verschiedensten Handwerkszweige ihre Aufwärtsentwicklung erlebt.

Die gesellschaftliche Ordnung stand dabei in einem logisch begründeten System von selbsterhaltenden und einander fördernden Strukturen. Darauf stützten sich auch Aussagen in der Literatur, die im Text Fiktion und Realität vermengten. Daß der «Helmbrecht» nicht allein in der Germanistik, sondern vor allem in der historischen Forschung wie auch der Volkskunde ein literarisches Quellendokument von erheblicher Aussagekraft darstellt steht außer Frage. Standestradiationen, Sprachkompetenz und differentes Vokabular in nebeneinanderlebenden sozialen Schichten, Kleider- und

Untersuchungen zur produktiven Helmbrecht-Rezeption im neueren deutschen Drama (= Schriftenreihe Studien zur Germanistik; 53). Hamburg 2015. München, Univ., Diss., 2014. Zum o. a. Argument siehe S. 271f. – 3.5.3. Die Mutter, Gerlind und Gotelind.

²³⁴ Vgl. Wernher der Gärtner: *Helmbrecht*. Stuttgart 1997. V. 1372-1392, S. 136-139.

²³⁵ Vgl. Dienst, Heide: Frauen im Hochmittelalter (10.-13. Jahrhundert). In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, 30-39, hier S. 31.

²³⁶ Vgl. Rösener, Werner: Leben auf dem Lande und bäuerlicher Alltag. Aspekte der Veränderung bäuerlicher Lebensverhältnisse im Hochmittelalter. In: Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (Hg.): *Alltagsleben im Mittelalter* (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. Band 24). Göppingen 2005, 59-84, hier S. 59f.

Nahrungssitten, das bäuerliche Leben und das Handwerk, auch das Treiben von Dieben und die Rechtspflege sind thematisiert. Der höfische Gedanke, daß die Frau in der Gesellschaft kraft der Reinheit ihres Wesens eine hochwertige, friedensbringende Rolle übernehmen sollte, findet sich im folgenschweren Negativbild von Mutter und Schwester erläutert.

Der individuell gestaltbare Leistungsrahmen im weiblichen Alltag um die erste Jahrtausendwende war nach vielen Seiten hin anspruchsvoll. Als ein Beispiel kann u. a. die Selbstversorgung mit Gewand und dessen Pflege herausgegriffen werden²³⁷: Kleiderordnungen bezogen sich auf das Material und die Farben verwendeter Stoffe sowie Zierrat in den verschiedenen sozialen Ständen²³⁸. Eine Vielzahl unterschiedlichster Arbeitsgänge war erforderlich, um die jeweils regional übliche und ständig korrekte Kleidung herzustellen – eine Vorstellung davon vermittelt die Ethnologie durch die Dokumentation von Produktionstechniken²³⁹.

Über die Pflege der Kleidung mit dem Wäschewaschen sprechen Quellen kaum. Mit steigendem Personalstand an einem Hof erfuhr insbesondere diese Arbeit in der sozialen Rangordnung eher Geringschätzung. Literarisch dokumentiert wird dieser Umstand in der Geschichte von Kudrun, der entführten Tochter von König Hetel – für sie wird das Waschen der Wäsche am Hof von Ludwig und Gerlind zur erduldeten Schmach, Schande, Demütigung für ihre Weigerung, den Entführer zu ehelichen. Im gleichnamigen Heldenepos aus dem nördlichen Sagenkreis, verfaßt um 1230/40, muß

²³⁷ Vgl. Raudszus, Gebriele: Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters (= Ordo; 1). Hildesheim 1985. Wuppertal, Univ., Diss., 1983/84.

²³⁸ Vgl. Keupp, Jan: Macht und Reiz der Mode – Kleidung in staufischer Zeit. In: Alltagsleben im Mittelalter. Herausgegeben von der Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst, Band 24). Göppingen 2005, 85–104. Vgl. auch Keupp, Jan: Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Politik und Gesellschaft des Mittelalters (= Mittelalter Forschungen, Band 33). Ostfildern 2010. Weiters vgl. Keupp, Jan: Mode im Mittelalter. Darmstadt 2011. Dazu auch Kühnel, Harry (Hg.): Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter (= Kröners Taschenausgabe; 453). Stuttgart 1992.

²³⁹ Vgl. wissenschaftliche Filmdokumentationen zu textilen Techniken z. B. bei den Akha (Thailand, Provinz Chieng Rai). Produziert vom Institut für den wissenschaftlichen Film in Göttingen, hergestellt 1965. Filmreihe E 1241 bis E 1245 (Entkernen von Baumwolle; Auflockern und Walken von Baumwolle; Spinnen von Baumwolle; Schären einer Baumwoll-Webkette; Weben von Baumwolle auf dem Trittwheelstuhl). 2009 wurden diese Filme in einer DVD-Fassung (Order No. Z 13175) vom IWF in Göttingen produziert. Autoren der Begleittexte (publiziert 1974) waren Hans Manndorff (Wien), Friedhelm Scholz (Heidelberg), Klaus Volprecht (Göttingen).

Kudrun mit ihrer Gefährtin Hildburg unter harten Bedingungen am Meer Kleider waschen²⁴⁰.

Es wird in dieser vorliegenden Studie nicht die Technik des Wäschewaschens und auch nicht die Kleiderproduktion in den Brennpunkt der Beobachtung zu rücken sein, sondern vielmehr was im Gesamtvolumen einer bäuerlichen oder auch handwerklichen Tätigkeit mit dem weiblichen Beitrag zum Alltag in einer reinen, vielleicht sogar liebevollen Gesinnung an Freude verbreitet wird. Diese Perspektive lässt sich in den literarischen ebenso wie in den bildgestaltenden geschichtlichen Quellen aufspüren, auch wenn sie in der wissenschaftlichen Interpretation selten bis kaum aufgenommen wurde. Man darf aber in der vernachlässigten Würdigung dieses wichtigen Strukturelementes humaner Lebensgestaltung nachhaltige Folgewirkungen hinsichtlich Desintegration von moralischer Ordnung in Bereichen des profanen wie auch religiösen privaten und öffentlichen Lebens suchen²⁴¹.

In der vorliegenden Arbeit stellt sich weiters die Frage, ob und wie die Frau moralisches Reinsein und dazu auch die materielle Sauberkeit vermittelt hat. Wie und wo gelingt das heute?

Vielleicht wäre das weibliche Vorbild in pädagogisch nachhaltiger Form, d. h. durch konstruktive Impulse weitergebendes Verhalten zu verwirklichen²⁴². Besonders schwierig erscheint diese Aufgabe im sozial niedrigen Stand der Armen, der im christlichen Mittelalter durch „Dummheit, Unmoral, Unglaube“ belastet erschien und dem wegen lethargischer Vernachlässigung von Tugendpflege und Bemühungen um Sauberkeit eine „Gefährdung der Seele“²⁴³ nachgesagt wurde.

²⁴⁰ Vgl. Kudrun. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010, 24. Aventiure, 1192, S. 398f., 1201, S. 402f. und ebd. 1203. Die Betonung des niedrigen Dienstes des Waschens der Wäsche: 25. Aventiure, 1226, S. 410f.

²⁴¹ Vgl. dazu Willke, Helmut: Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften. Frankfurt a. M. 2003, S. 317.

²⁴² Vgl. dazu Christine de Pizan: Der Schatz der Stadt der Frauen. Weibliche Lebensklugheit in der Welt des Spätmittelalters (= Frauen – Kultur – Geschichte Band 6). Herausgegeben und eingeleitet von Claudia Opitz. Freiburg im Breisgau 1996. Zu den Aufgaben der Frauen von Händlern siehe S. 215-219; wie sich Ehefrauen der Handwerker verhalten sollen siehe S. 237-249, über die „Bauersfrauen“ siehe S. 252-254. Kleiderordnungen sind von S. 209 bis 214 angeführt.

²⁴³ Schuler, Peter-Johannes: Armut. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 52f., hier S. 53.

1.5. Kochen, essen und trinken

Wie schon erwähnt, war der Haushalt – und das galt insbesondere für den Umgang mit Lebensmitteln in der Küche und in der Vorratskammer – „Frauensache“²⁴⁴. Bei Naturkatastrophen, Mißernten, politischen Unruhen, Krieg und mutwilliger Verheerung von Landstrichen blieb gegen Hungersnöte²⁴⁵ nicht viel auszurichten (außer es konnte fundiertes Wissen eingesetzt werden über das, was in der Natur an Eßbarem²⁴⁶ aufzufinden ist); in Friedenszeiten hatten Frauen bessere Grundlagen, um für die Gesunderhaltung²⁴⁷ und Ernährung ihrer Familien zu sorgen. Der Nährstand, die Bauern, aßen vor allem Gemüse wie Kraut, Rüben, Hülsenfrüchte, Getreidebrei (Hafer)²⁴⁸; Schweine wurden zur Mast in den Wald getrieben, wo sie Eicheln fressen konnten und noch ein ziemlich natürliches Leben hatten. Die Ethnologie bietet aus der Feldforschung²⁴⁹ vergleichendes Datenmaterial, das sich sehr gut eignet, Einsichten in das Bild von der mittelalterlichen Feldwirtschaft, Viehhaltung und Ernährung zu gewinnen.

In Armenien habe ich von den Ausgrabungsergebnissen in Festungsstädten bereits aus urartäischer Zeit²⁵⁰ (8. und 7. Jh. v. Chr.) Vorratslager mit großen Keramikrügen gesehen, die wegen der Kühlhaltung der Güter bis zur Schulter ins Erdreich versenkt waren – sie speicherten nicht allein Getreide, sondern auch Obst und Gemüse (darunter Kraut), ebenso bierähnliche Getränke. Weiters konnte ich zu den Erkenntnissen aus archäobotanischen Forschungen in den 1970er und 1980er Jahren unter der fachwissenschaftlichen Führung von Universitätsprofessoren der armenischen

²⁴⁴ Brunner, München 2012, S. 23.

²⁴⁵ Vgl. Montanari, Massimo: Der Hunger und der Überfluß – Kulturgeschichte der Ernährung in Europa. München 1999. Vgl. Mordek, Hubert: Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/779. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 2005, Band 61, 1-52. Mordek erklärt die wohlüberlegten Maßnahmen von Karl dem Großen zur Linderung der Not ‚unterer‘ Bevölkerungsschichten in den Hungersnotjahren.

²⁴⁶ Vgl. Strank, Karl Josef/Meurers-Balke, Jutta (Hg.): „... dass man im Garten alle Kräuter habe ...“. Obst, Gemüse und Kräuter Karls des Großen. Mainz am Rhein 2008.

²⁴⁷ Vgl. Rippmann, Dorothee: Der Körper im Gleichgewicht: Ernährung und Gesundheit im Mittelalter. In: Medium Aevum Quotidianum 52. Krems 2005, 20-45. Vgl. weiters Rippmann, Dorothee/Bourquin-Mignot, Christine (Hg.): Gesellschaft und Ernährung um 1000. Eine Archäologie des Essens. Vevey 2000.

²⁴⁸ Wernher der Gärtner: Helmbrecht Stuttgart 1997, V. 471-479, S. 84f.; V. 1604-1606, S. 150f.

²⁴⁹ Nochmals verweise ich im Vergleich auf Beobachtungen bei den Bergvölkern in Nordthailand: Diasierie zur Dokumentation von Anbautechniken in Chiang Rai (Thailand), Mae Chan area von Hans Manndorff, aufgenommen in den Jahren 1961-1965. HM 14-51: Preparing rice bread. HM 8-9: Lisu woman cultivating crops with a digging stick.

²⁵⁰ Vgl. Bauer-Manndorff, Elisabeth: Das frühe Armenien. Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte. Wien 1984, S. 121f.

Akademie der Wissenschaften (Jerewan) in ländlichen Gegenden noch althergebrachte bäuerliche Verhältnisse von Lebens- und Arbeitsweisen kennenlernen, die sich gut in die Vorstellung von Gegebenheiten in ‚unserem‘ Mittelalter übertragen lassen. Eine Wirtschaftsweise, die einzelnen Familien in abgelegenen Tälern und Landstrichen die weitgehend autarke Versorgung mit wenigen, aber ausreichenden Gütern sicherte, zeigte viel vom jahreszeitlichen Ernten, Verarbeiten sowie Lagern von Obst, Gemüse, Feldfrüchten wie auch Fleisch von Kleintieren, meist Federvieh wie Hühnern oder Enten.

Ergänzt wurden diese praxisbezogenen Einblicke durch Aufenthalte in der bedeutenden Forschungsstätte für armenische Handschriften und Miniaturen in Jerewan (Matenadaran), wo es möglich war, kostbare alte Bücher über die frühe Nutzung von Pflanzen und Kräutern, das Heilwesen und die Ernährung zu sehen, erläutert zu erhalten und mich in historische Detailfragen dieser Thematik zu vertiefen. Abgesehen davon, daß aus dem Hochland von Armenien – der breiten Landbrücke zwischen Asien und Europa – viele Kulturpflanzen (wie Emmer, Einkorn und Gerste; Kirsche und Marille: lat. *prunus armeniaca*, und ebenso manche Kräuter) in den Westen gelangten, war diese Perspektive in vieler Hinsicht fruchtbar für ein Verständnis der Agrarkultur und des Gartenbaus in heimischen Breiten²⁵¹.

Das Essen und Trinken in ‚unserem‘ Mittelalter²⁵² war für mich also aus der Perspektive der Gegebenheiten in Armenien besser verständlich. Verhältnisse in so manchen bäuerlichen Haushalten, die ich in der Steiermark, im Burgenland, in Kärnten und auch im Waldviertel besucht habe, erschienen mir jenen in Armenien sehr ähnlich. Zu den praktischen Fragen der hygienischen Lagerung von Lebensmitteln hatte ich weniger Scheu vor der Verbalisierung als beim Sprechen über die Methoden der Sauberhaltung von Stall, Speicher, Küche und Vorratskammer. Es ist signifikant, daß die ältere Generation in den 1970er Jahren eher müde und resignativ diesbezügliche Arbeiten im Bauernhof etwas vernachlässigte und die Jungbauern sehr viel mehr Wert auf Reinlichkeit gelegt haben. Und naturgemäß ergab dort, wo die Bäuerin im Hof fehlte und ihre Rolle nicht besetzt war, bei den unverheirateten oder verwitweten

²⁵¹ Vgl. dazu Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs. München 2003, S. 17-41. Zum Brot siehe S. 23, zu Gartenpflanzen und Fruchtbaumkulturen S. 26 und 27.

²⁵² Vgl. dazu Schubert, Ernst: Essen und Trinken im Mittelalter. Darmstadt 2006.

Bauern²⁵³ das Reden über die Sauberkeit am Hof wenig Sinn und wäre auch in Verlegenheit erstarrt. Wenn Gesinde²⁵⁴ eingestellt war, hing es ganz von der Autorität und Kontrollagilität der Bauern ab, wie sauber der gesamte Hof gehalten und z. B. der Tisch gedeckt wurde bzw. in welchem Zustand man die Küche und dort die Töpfe, Pfannen, Schöpfer, Teller sowie Besteckladen vorfand oder wie es in der Vorratskammer aussah.

Was im Mittelalter rund um das Essen und Trinken²⁵⁵ an Reinheitsbewußtsein im Denken zu entwickeln war, ist wohl dem Wissensstand und der individuellen Haltung aus der Erziehung und den Gewohnheiten im Umfeld zuzuschreiben. Die gemeinsame *communio* war sicherlich immer als seelische und körperliche ‚Medizin‘ aufzufassen. Demzufolge hatte die Hausfrau auch die Rolle einer achtsamen Heilkundigen zu erfüllen²⁵⁶, die ihren differenzierte Kenntnissefordernden Aktionsbereich im Haus durch überlieferte Traditionen in der Praxis bewältigte. Vernünftiges Verwalten, sachgerechter Umgang mit allen Gütern aus Acker- und Gartenbau sowie Viehzucht bestimmten den Segen des Hauses.

1.6. Armut und Reinheit

Armut ist im Sachwörterbuch der Mediävistik ein Begriff, der aus wirtschaftlicher, politischer, religiöser, moralischer, sozialer und auch pathologischer Sicht zu deuten wäre²⁵⁷ und in der Bearbeitung umfassende Klarstellungen verlangt²⁵⁸.

²⁵³ Im Kärntner Drautal und im Südtiroler Pustertal sammelte ich in den 70er Jahren bis 1983 Daten zur Situation von unverheiratet gebliebenen Bauern, die unabhängig voneinander und im nahezu gleichen Wortlaut angaben, daß junge Frauen heute eher gemütlich in einem Büro arbeiten, als sich auf einem Bauernhof abzumühen.

²⁵⁴ Vgl. Lasnik, Ernst: Von Mägden und Knechten: Aus dem Leben bürgerlicher Dienstboten. Graz/Wien/Köln 1997.

²⁵⁵ Vgl. Brunner, Karl: Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters. München 2012, S. 24-28.

²⁵⁶ Vgl. Mayer, Johannes Gottfried.: Das geheime Heilwissen der Klosterfrauen. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 90. Zur Frau als Heilkundige S. 19f., über die Tradition von Ärztinnen in der Medizinschule von Salerno S. 23-33. Zur Person der Ärztin Trotula od. Trotula und ihr hochgeschätztes Werk *De aegritudium curatione* ebd., S. 25-29. Weitere weibliche Autoritäten unter den heilkundigen Frauen von Salerno („mulieres salernitane“) S. 29-33. Johannes Mayer war übrigens im Rahmen von Studienfahrten mehrmals in Armenien und hat sich dort auch eingehend mit Inhalten von mittelalterlichen Handschriften im wissenschaftlichen Forschungszentrum Matenadaran beschäftigt.

²⁵⁷ Vgl. Schuler, Peter-Johannes: Armut. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 52-53, hier S. 52.

²⁵⁸ Vgl. Mollat, Michel: Die Armen im Mittelalter. München 1984. Einleitung, 9-19.

Für die Erläuterungswissenschaft Ethnologie fehlt die Armut im Fachwörterbuch der Disziplin, da in der Natur ja ohnehin alles geboten ist, was Menschen zum Leben brauchen. Es geht vielmehr um die Erkenntnis, welche praktischen wie auch handwerklichen Fähigkeiten zu erlernen sind, um diesen Reichtum sinnvoll zu nutzen. Wie die ethnologische Forschung zeigt, gibt es dabei ein ausgewogenes Verhältnis von Zeitaufwand für die Produktion des Benötigten, das Sein im sozialen Gemeinwesen, die Körperpflege, Muße- und Ruhestunden zu beobachten. Dieses System kennt in der Selbstversorgung jeweils Talente und Neigungen zu bestimmten Tätigkeiten, durch das Eingebundensein in die Familie und die soziale Gruppe nicht aber die Armut.

Erst Besitzanhäufung und ein daraus abgeleitetes Machtverhältnis schuf Differenz bis hin zu bedrückender Weise zwischen arm und reich in gesellschaftlichen Kategorien. Das Christentum pries von Anfang an die Armut und warnte vor den Folgen der Verführung der Seele durch Reichtum; zugleich wurden die Besitzlosen durch moralische Schuldzuweisung für ihre Lage verantwortlich gemacht und abwertend beurteilt bzw. an den Rand der Gesellschaft „verschoben“²⁵⁹. Im komplexen System dieser vielschichtigen Thematik bildeten unterschiedliche Stationen der Armut – bedingt durch körperliche oder geistige Defekte, das Alter und Krankheiten oder Unfallfolgen – den Ausschluß von der Arbeitsfähigkeit innerhalb sozialer Ordnungen; weiters verursachten die Waisen- und Witwenschaft sowie Naturkatastrophen aller Arten Hintergründe für Hunger, Schutzlosigkeit, Unbehautsein und schwere Not.

Auf profaner und religiöser Ebene galt im Mittelalter die karitative Tätigkeit als eine zentrale Verpflichtung und Aufgabe – den Bedürftigen helfen und alle Kraft für bedrängte, an den Verhältnissen ihrer Zeit leidenden Mitmenschen einzusetzen, betonte eine christliche Orientierung²⁶⁰. Daß mildtätige Persönlichkeiten, insbesondere aus dem hohen Adel, wegen ihres übermäßigen Einsatzes und ihrer Opferbereitschaft für die Armen bisweilen in ihrem Umfeld auch auf Unverständnis stießen oder zumindest als absonderlich bezeichnet wurden, ist besonders aus dem Wirken der heiligen Elisabeth von Thüringen bekannt.

²⁵⁹ Vgl. Raff, Thomas: Das Bild der Armut im Mittelalter. In: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Armut im Mittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Geschichte. Band 58). Ostfildern 2004, 9-25, hier S. 9f. Vgl. dazu weiters Mollat, Michel: Die Armen im Mittelalter, 1984, S. 117.

²⁶⁰ Vgl. Noll, Rudolf: Einführung. In: Eugippius: Das Leben des Heiligen Severin. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von Rudolf Noll. Passau 1981, 1-39, hier S. 19.

Zwar liegt ein Schwerpunkt der Verpflichtung zur Armenfürsorge durchaus in der weltlichen Regentschaft und Organisation des gesellschaftlichen Lebens; daß dieser Aufgabe jedoch mancherlei Schwierigkeiten entgegentraten, etwa hinsichtlich des Aufwandes operativer Sozialarbeit, einer Registrierung von wahren Unterstützungs-würdigen gegenüber den Auszubildenden, denen Arbeit die gesellschaftliche Integration ermöglichen konnte, erscheint recht verständlich. Aus unterschiedlichen Quellen ist nämlich zu entnehmen, daß Versorgungsbereiche für die vielen Besitzlosen, Kranken, Alleinstehenden, Verkrüppelten, Hungernden große Anforderungen an die Organisation von Hilfeleistungen stellten. Mehr als nur Versuche, diese Aufgaben zu bewältigen, sind in der Übung von Almosengeben des hohen Adels und Klerus gegenüber den Armen festgehalten. Michel Mollat schreibt dazu viel über die institutionalisierte Wohltätigkeit und Armenfürsorge²⁶¹. Schon die Sozialverordnungen der Kapitularien-gesetzgebung von Karl dem Großen, der als christlicher König und Kaiser seinen göttlichen Herrscherauftrag als „Beschützer der Armen, Witwen und Waisen“ wahrzunehmen hatte, sind als „Ansätze königlicher Sozialpolitik“ zu beachten²⁶². Karl bemühte sich um eine Verbesserung der Lebensbedingungen für ärmere Schichten und die Unfreien, die sogar Aufstiegsmöglichkeiten erhielten.

Seitens der Besitzlosen, der Bedürftigen und Unbehausten erforderte es hohe moralische Disziplin und Selbstüberwindungstaktiken, nicht im Zustand des Schmutzigseins zu verharren, nicht ungepflegt auszusehen, übel zu riechen und sich dabei gehemmt, dumm oder völlig nutzlos²⁶³ zu fühlen: Die Klagestrophe »Sô wê dir, armuot! dû benimest dem man beide witze und och den sin, daz er niht kann.« (MF vv. 22,9f.) belegt das: »Ach Armut, du raubst dem Menschen Verstand und Besinnung, so daß er nichts mehr vermag.«²⁶⁴

²⁶¹ Vgl. Mollat 1984, insbes. S. 122-142.

²⁶² Prinz, Friedrich: Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056 (= Die Neue Deutsche Geschichte. Band 1). München 1985, S. 106.

²⁶³ Vgl. Kartschoke, Dieter: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters. In: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Armut im Mittelalter (= Vorträge und Forschungen. Band 58). Ostfildern 2004, 27-78, hier S. 37. Kartschoke bezieht sich ebd. auf Spruchstrophen aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts, die unter dem Namen *Servogel* überliefert sind, vermutlich „aber wohl von mehreren Verfassern stammen“. In den Armutsklagen, wie sie auch fahrende Sänger gerne zur Darstellung ihrer mühseligen Existenz und ihrer Bedürftigkeit heranzogen, konnten Lohnforderungen den Gastgebern und adeligen Hausherren auf Burgen oder Schlössern nahegebracht werden. Vgl. »Des Minnesangs Frühling«. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moritz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus bearbeitet von Hugo Moser und Helmut Tervooren. Bd. 1: Texte. 36., neugestaltete und erweiterte Auflage, Stuttgart 1977.

²⁶⁴ Ebd. In der Bearbeitung durch Carl von Kraus hieß es von *Servogel*: „Sô wê dir armüete! Du benimest dem man beidiu witze und och den sin, dêr niht enkan.“ In: »Des Minnesangs Frühling«. Nach Karl Lachmann,

Diese Rechtfertigung lässt ein Problem anklingen, das in seiner Folgewirksamkeit wenig bearbeitet und gelöst erscheint. Um als Handwerker oder als Taglöhner wie auch als Hilfskraft zu Diensten herangezogen zu werden, galt es sicherlich auch, die eigene soziale Lage durch eine erreichbare Pflegeleistung an sich selbst zu verbessern. Sonst hatte man wohl bestenfalls die Gelegenheit, als Randständiger manchmal in den Genuss einer klösterlichen Ausspeisung zu kommen, nicht aber nachhaltige Unterstützung durch ein Arbeitsangebot zu erhalten.

Hier ist anzusetzen und die Frage zu stellen, wieso vor allem das individuelle Lernen und Üben der Sauberkeit als Vorstufe zur moralischen Reinheit weder im frühen Christentum, noch im Mittelalter der breit vertretene, einfache Ansatz zur Änderung des Lebensstatus war. Es ist in den Quellen von der Kluft zwischen Reich und Arm, von den Heerscharen der Armen und ihrer hoffnungslosen Situation, nicht aber von der vorgezeigten und praktizierten Hinwendung zur Reinheit die Rede²⁶⁵. Aus einigen Texten gewinnt man sogar den Eindruck, daß die Körperpflege intentionell vernachlässigt wurde und dafür so manche Begründungen wie z. B. Scheu vor dem Wasser zur Hand waren, wenngleich nicht verallgemeinert werden darf²⁶⁶.

Warum die Selbstvervollkommenung mittels Sauberkeit als Heilmethode im ‚einfachen Volk‘, also in den ‚unteren‘ sozialen Schichten, kein zentrales Anliegen der Kirche gewesen ist²⁶⁷? Ganz gewiß haben wir den Blick auf die bislang so gut verborgene, verkannte Verbindung von Schmutz und Aggression, von ‚Dreck‘ im Umfeld und Gewalt zu lenken.

Den Erfordernissen im Alltag hinsichtlich Hygiene, Ernährung, der Almosenverwaltung und der Bewältigung wirtschaftlicher Aufgaben nach-zukommen, war selbst für den Klosterbetrieb und die Kleriker eine recht fordernde Angelegenheit. Aus theologischer Sicht wäre es jedoch in Theorie und Praxis wohl vernünftig gewesen, die Idee des Christentums mit der Leistung des Reinseins verbunden zu erlernen. Grundlegende Übungen in der Form von ständiger Pflege des Umfeldes durch

Moriz (sic) Haupt und Friedrich Vogt neu bearbeitet von Carl von Kraus, Leipzig 1940, S. 15-21, hier S. 17, 10 AC, 9J.

²⁶⁵ Mollat, Michel: Die Armen im Mittelalter. München 1984, S. 162: „Povres hom qui n'a avoir, fu fet de la merde au diable“. (Der arme Mann, der nichts besitzt, ist aus Teufelsdreck gemacht.)

²⁶⁶ Vgl. Leroux-Dhuys, Jean-François: Die Zisterzienser. Geschichte und Architektur. Köln 1998, S. 65.

²⁶⁷ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 51980, S. 324.

achtsames Reinhalten müßten keinesfalls als Religionsferne gewertet sein, dienen sie doch eigentlich auch im ‚einfachen Volk‘ auf breiterer Ebene dem Wecken von Verständnis für das Reinhalten der Seele²⁶⁸. Indem dieser Zusammenhang nicht erkannt und entsprechend bearbeitet wurde, ist hier die Wurzel vieler nachteiliger Folgen in der gesellschaftlichen Entwicklung bis zum heutigen Tag zu sehen. Sauberkeit als materielle, kontrollierbare Eigenschaft im Vorfeld von *Reinheit* initiiert bedeutsame soziale, kulturelle und ökonomische Prozesse, die in ein grundlegendes Optimierungssystem im Dasein führen können – schichtunabhängig zugänglich und vom Einzelnen nach seinen Kräften zu beherrschen.

1.7. Zusammenfassung

Der Alltag in höfischer Zeit hatte insbesondere für das ‚einfache‘, hart arbeitende Volk wenig bis nichts mit der theoretischen Harmonie einer ausgedachten Qualität des Heiligen im Begriff *Reinheit* zu tun. Das Reinsein in seiner sittlichen Qualität war ein Denkgebäude, das in der Lebenswirklichkeit nicht herzustellen war und zu Enttäuschungen führte, wenn es ernsthaft in Erwägung gezogen wurde. Dazu von einem Rätsel in der Kulturgeschichte der Menschheit zu sprechen ist ebenso berechtigt wie das Nachdenken über einen praxisbezogenen Versäumnisbereich der materiellen Sauberkeit mit tiefgehenden, nachhaltigen Wirkungen.

Zu den von Vertretern der Fachdisziplin Geschichte eingehend kommentierten Situationen des Alltags im Mittelalter war zu fragen, welche konkrete Bedeutung der moralischen Reinheit neben einer für das gesunde Leben notwendigen Hinwendung zur Sauberkeit zukam. Der Alltag auf dem Feld, im Handwerksbetrieb, am königlichen Hof, in der adeligen Burg, im vornehmen Haus der wohlhabenden Bürger verlangte das Einhalten von Ordnungen, nicht zuletzt in der Verbindung zu Moralbegriffen, in dem Rahmen der Terminus *Reinheit* einen besonders hohen Stellenwert vertrat, wenngleich

²⁶⁸ Bis heute (!) wurde in der Sozialarbeit kein verbindlicher Normzustand festgelegt, der die Bezieher materieller Unterstützung in ihrem verfügbaren Zeitpotential in edukativer Form zu ordnenden Arbeiten zumindest im eigenen Umfeld verpflichtet. Vgl. dazu Wüllenweber, Walter: Hilfe, die nicht hilft. In: Stern Nr. 39, 18.9.2008, 48-56.

manchmal auch sehr verdeckt, wie etwa im »Helmbrecht«. Diese Einsicht läßt sich auch aus Liebes-, Frühlings- und Vagantenliedern, nicht zuletzt aus geistlichen Gesängen filtern.

Die Lösung für die hier untersuchte Problematik von der Frau zu erwarten und die Genderblickrichtung²⁶⁹ weitgehend dahin zu orientieren, darf als kognitiver Beitrag zur Forschungssituation in betont objektivierter Haltung gewertet werden. Obwohl davon auszugehen ist, daß im Mittelalter in so mancher Hinsicht ein Ungleichgewicht der gesellschaftlichen Position von Mann und Frau bestand, ist die wesentliche soziale Aufgabe der Frau in der Familie und im wirtschaftlichen ebenso wie im kulturellen Dasein in spezifischer Weise harmonisierend sowie gewalthemmend zu wirken.

Als „Fundgrube für Materialstudien zur Kulturgeschichte“ und auch zur vertieften Sicht auf das Wirken von Bauern und Handwerkern, auf Kleidung, Nahrung, Tierzucht ebenso wie Vorstellungen von mythischem Geschehen dient dem Historiker²⁷⁰ der Teppich von Bayeux, der eigentlich eine Stickarbeit ist. Schon allein die besondere Stichtechnik und die Art und Weise der Konzeption des einzigartigen Kunstwerks rechtfertigen umfassende Studien. Wenn bereits die Schilderung der schicksalträchtigen Kappe verblüfft, die Wernher der Gartenaere im »Helmbrecht« beschreibt, wird die außerordentliche Qualität der gestickten Beschreibung von historischem Geschehen und ‚Alltagsleben‘ im 11. Jahrhundert erst recht in den Bann ziehen.

²⁶⁹ – unbeeinflußt von jedwedem Feminismustrend vor und seit Simone de Beauvoirs »Das andere Geschlecht«. Die Originalausgabe (*Le Deuxième Sexe*) erschien 1949, die deutsche Ausgabe wurde erstmals 1951 in Hamburg veröffentlicht.

²⁷⁰ David M. Wilson: Der Teppich von Bayeux. Frankfurt am Main /Berlin 1985, S. 213. Mit der Sticktechnik auf dem Leinenfries von Bayeux habe ich mich längere Zeit auseinandergesetzt, weil ich in langen und umfassenden Studien zu armenischen Stickarbeiten bei der Inventarisierung sowie Beschreibung sakraler Stickarbeiten im Mechitaristenkloster beschäftigt war, die auch auf großen Ausstellungen (siehe Lebenslauf in dieser Arbeit auf S. 293-295) gezeigt wurden. Vgl. Manndorff, Elisabeth: Armenische Widmungsinschriften auf sakralen Stickereien im Museum der Mechitaristen-Kongregation Wien (= Wiener völkerkundliche Mitteilungen; N.F. 27.1985). Sonderdruck. Wien 1985.

2. Gott, der ganz Reine ...

Vorstellungen über das Absolute der göttlichen Reinheit und Weisheit sind alt²⁷¹, weit verbreitet und können als religiöse Verständniskonzepte die hohe Form von Heiligkeit näherbringen²⁷² – nämlich, um *Reinheit*, dann Fülle und nach Meister Eckhart auch Lieblichkeit zu erklären.

Demgegenüber steht die Tatsache der Unreinheit des Irdischen²⁷³ als unangenehme und beschämende Realität. Die Perspektive der Reinheit und Weisheit Gottes legt nahe, daß dieser absolut hehre Status für Menschen nicht erreichbar sein kann; allerdings darf angenommen werden, daß Mann und Frau als göttliche Schöpfungen im legendären Paradies ursprünglich *rein*, also vollkommen, gewesen sind und danach streben, dieser Qualität wieder zu entsprechen – das hieße insbesondere die Unreinheiten der Welt zu meiden.

Eine Makellosigkeit des Körpers, die eine Reinheit des gesamten Organismus²⁷⁴ sowie von Geist und Seele repräsentiert, steht als ‚paradiesischer‘ Zustand dem Mysterium des menschlichen Leidens²⁷⁵ gegenüber, das als Folge moralischer Schuld erklärt wird. „Schmerz, Drangsal, Unterdrückung, Arbeit und Tod sind also Strafen, die wir (bzw. unsere Ureltern) *selbst über uns gebracht haben*. «Am Anfang» verändert die

²⁷¹ In der Tradition längst bekannt und praktiziert in Ägypten: Vgl. Assmann, Jan: Tod und Jenseits im alten Ägypten. München 2001, S. 503-511. Vgl. weiters ebd. S. 103 im Hinblick auf Makellosigkeit, zu der sich Menschen nach dem Tode vor einem Gericht zu rechtfertigen haben. Vgl. weiters in der Einleitung der Herausgeber Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit (=Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, Bd. 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 7-14, hier S. 11: „Reinheitsdiskurse sind Unreinheitsdiskurse: Reinheit ist nur denkbar über Unreinheit, Unreinheit nur über Reinheit.“ Vgl. weiter Sallabberger, Walther: Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien. In: Burschel/ Marx: Reinheit, 17-45. Sallabberger stellt die Frage, ob „Reinheit“ in Mesopotamien als *definiens* des religiösen Bereichs zu bezeichnen wäre (siehe S. 18 und S. 32f.).

²⁷² Vgl. Mieth, Dietmar: Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken (= Texte christlicher Mystiker. Serie Piper. Band 523). Kurt Ruh zum 65. Geburtstag. München 1986, S. 196. Mieth kommentiert eine Predigtskizze von Eckhart zu *Ego quasi vitis fructificavi sua vitatem odoris* - „Ich brachte gleich wie der Weinstock die Frucht lieblichen Duftes hervor“ (Sir. 24,23).

²⁷³ Vgl. dazu wie oben in der Einleitung von Peter Burschel und Christoph Marx im Band „Reinheit“ (2011) den Hinweis auf die Identitäts- und Alteritätsproblematik, S. 11.

²⁷⁴ Vgl. Pagels, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 24. Pagels verweist auf 1. Mose 1,27 – die Textstelle zur Schaffung des Menschen nach dem „Bilde Gottes“. Im Kontext wäre eine mögliche Relation zwischen Gesundheit und Reinheit zu notieren. Vgl. dazu Hildegard von Bingen zur „Gesundheit als Ausgeglichenheit von Körperfunktionen und Seelen-kräften“: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Erste vollständige Ausgabe. Hg. Mechthild Heieck. Augsburg 1998, 3. Vision, S. 115.

²⁷⁵ Vgl. Pagels 1994, S. 261. Bei Hildegard wie oben zur 3. Vision S. 99-116.

eigensinnige Entscheidung der ersten Menschen die Natur der Natur – mit der Folge, daß seither alle Menschen leiden und sterben.“²⁷⁶

Die Sehnsucht nach Gottnähe setzte also eine moralische Lebensführung und entsprechendes Wissen um diese Notwendigkeit voraus:²⁷⁷ „Die Idee des Totengerichts warf einen langen Schatten auf das individuelle Leben“²⁷⁸. Eine Logik dieser Einsicht mag den Grund für Investitionen in ein Programm des ethischen Wohlverhaltens gebildet haben.

In den christlichen Vorstellungen dazu hatten die Menschen die Folgen ihrer Verführbarkeit schwer zu tragen – das Angewiesensein auf Hilfe bei der Abwehr von Versuchungen war deshalb offenkundig. In ihrem Buch vom Wirken Gottes beschreibt Hildegard von Bingen in der 3. Vision „die Vollendung der Heiligkeit, die den inneren Geist des Menschen, der sich mit Gott verbindet, von allen Seiten schützt.“²⁷⁹

Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes (vgl. Jesaja 11, 2)²⁸⁰, nämlich Weisheit, Einsicht, Rat (Klarheit), Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit und Gottesfurcht sollten die Bewältigung des Lebens- und Schicksalsverlauf erleichtern. Eine hier fehlende heilige *Reinheit* war vielleicht als Gesamtkonzept zu verstehen, das eine besonders wirksame Kraftquelle auf dem Weg zur Erlösung darstellen konnte. Man dürfte die *Reinheit* oder ihre menschlich mögliche Form der Lauterkeit vielleicht sogar als ein Kernelement unter den o. a. Gaben des Heiligen Geistes erwarten, zumal Weisheit, Einsicht und Rat einander ja sehr nahestehen und in der Siebenzahl deshalb durchaus Platz für die Herzensreinheit gegeben wäre: Als Ausdruck der Verknüpfung des Göttlichen mit dem menschlichen Dasein .

²⁷⁶ Ebd., Pagels 1994, S. 262. Vgl. dazu auch Assmann 2001, S. 104 zur Erwähnung des paulinischen Gedankens «der Tod ist der Sünde Sold» (Röm. 6,23).

²⁷⁷ Vgl. Assmann 2001, S. 106f. Auf S. 107 erklärt Assmann: „Nach ägyptischer Auffassung war niemand (mit Ausnahme vielleicht des Königs) bei Lebzeiten imstande, die Götter zu schauen, eine Vision zu haben oder in die Götterwelt einzutreten.“

²⁷⁸ Ebd., Assmann 2001, S. 109.

²⁷⁹ Hildegard von Bingen: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Erste vollständige Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heieck. Augsburg 1998, S. 100 (3. Vision: Der Mensch im Bau der Welt. 3. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes).

²⁸⁰ Vgl. Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band 3. Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Dritter Teil. Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Stuttgart 1969, S. 72. Vgl. dazu bei Hildegard im Buch vom Wirken Gottes (Hg. Heieck 1998), S. 99f.

In der Neunten Vision von Hildegard ist mehr dazu erklärt: Dem Teufel war es vor allem durch die Verführung der Menschen zu „Unflätigkeiten des fleischlichen Triebes“ gut gelungen, sie von ihrem „herrlichen Platz“ (nämlich in der Gottnähe seit dem Beginn ihres Lebens; vgl. Gen. 1,26) herabzustoßen und in den tiefsten Schmutz zu werfen, wo kein Anteil Gottes mehr in ihnen sein kann. „Denn Er, der ganz Reine, will keine Unreinheit und nimmt sie nicht an.“²⁸¹ Hildegard hörte den Teufel im Grunde respektvoll gegenüber Gott, aber denkwürdig verächtlich gegenüber den Menschen weiter folgern: „Deshalb wird auch der Mensch dort bleiben, wo mein Platz ist.“²⁸²

Menschen sollten nur einfach „die Reinheit suchen, anschauen und umarmen“, nicht aber sich selbst der Zügellosigkeit übergeben²⁸³. Für Hildegard war das wesentlich vernünftiger, als im Zustand der „Lepra mit der Fäulnis der Sünden“ zu verharren und der „Wollust des Körpers keinen Widerstand zu leisten“. Ihrer visionären Einsicht zufolge häufen Menschen fatalerweise das „Fett der Sünden“ in sich auf und strotzen „vor den Augen Gottes vor Schmutz“²⁸⁴.

Das Problem dabei war (und bleibt) allerdings der Teufel, dem genau dieser Übelstand behagt. Für seine Opfer, die auf Erden diesem Prinzip böser, zersetzend wirkender Kräfte ausgesetzt sind, ist der wilde Zwiespalt anstrengend und lähmend. Das Faktum einer angeblich selbstverursachten Entstehung von Schuld überzeugt beim gründlichen Nachdenken nicht vollends – Wissensdefizite um dieses Problem quälen seit Menschengedenken²⁸⁵. Die wahren Hintergründe einer Vertreibung aus paradiesisch scheinenden Lebensumständen in heiliger *Reinheit* sind jedenfalls ungeklärt²⁸⁶, die Entstehung von Schuld im Sündenschmutz²⁸⁷ ist ein unangenehmes Thema. Hin und her gerissen wissen die armen Menschen nicht, wie sie zur Ausgeglichenheit, zur stabilen Reinheit und damit auch zu Seelenkräften kommen sollen.

²⁸¹ Hildegard von Bingen: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heieck. Augsburg 1998. IX, 4, S. 389. Meinolf Schumacher sammelte Aussagen und Belege zum Sündenschmutz: Schumacher 1996, 126f. und 132.

²⁸² Ebd., bei Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum IX, 4, S. 389.

²⁸³ Ebd., bei Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum III, 15, S. 112.

²⁸⁴ Ebd., bei Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum III, 17, S. 115.

²⁸⁵ Vgl. Pagels 1994, S. 32 zur prinzipiellen Frage: *Unde malum?*

²⁸⁶ Vgl. Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. 3., bibliographisch ergänzte Auflage 2003. Stuttgart 2008, S. 193.

²⁸⁷ Vgl. Schumacher 1996, insbes. Kap. 3, S. 120-183.

2.1. Die Heiligkeit der Reinheit

Vermutlich ist im gesamten Ringen der Menschen mit dem Numinosen kaum eine Situation weniger bewußt und vertraut als die *Heiligkeit der Reinheit*. Jeder dieser beiden abstrakten Begriffe entzieht sich dem tieferen Verständnis – gemeinsam sind sie eine gleichsam entrückte Kondition, an der man vorbeileben kann, ohne sie als Formel wahrzunehmen. Und doch: Das Heilige manifestiert sich als das Reine, es zeigt sich uns als das Reine; gewiß nicht in unreiner Form – davon ist auszugehen.

Mircea Eliade betont im Wort *Hierophanie*²⁸⁸ das Sichtbarsein des Heiligen in völliger Verschiedenheit vom Profanen. Wenn sich in dieser Formulierung die Nähe zur heiligen *Reinheit* ebenso wie zur reinen Heiligkeit gleichsam selbst verkündet, hat Eliade dennoch dieses Thema nicht so aufgenommen, daß es ein Kapitel in seinem Buch oder ein Ansatz wurde, der im Sachregister aufscheint. Die Fähigkeit Sakrales²⁸⁹ als spezifisch Reines zu erleben vollzieht sich wohl seit jeher weithin unbewußt oder auch kaum kommentiert.

So läßt sich die ‚Heiligkeit der Reinheit‘ gleichsam als geistiges Gut entdecken, das viele Rätsel offeriert und wie ein ungewöhnlicher Fund zu behandeln wäre, der keineswegs leicht zu entschlüsselnde Rätsel offeriert. Das Herantasten zu möglichen Einsichten führt in ein weites Forschungsfeld, in dem die Orientierung nicht leicht fällt. Warum ist denn der Begriff *Reinheit* tatsächlich so fremd und entfernt geblieben, daß er heute noch bei befragten Personen Erstaunen, Irritation und sogar Scheu auslöst?²⁹⁰

Es könnte die Assoziation mit dem Heiligen dafür verantwortlich zeichnen, wo sonst sollte man die *Reinheit* in allererster Instanz zuordnen? Damit wäre aber auch die Ambivalenz zu beachten, die das Heilige im menschlichen Denken konstruiert: Das Überirdische bleibt eine Modellvorstellung, die sich von der Realität des Lebensalltags

²⁸⁸ Vgl. Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957, S. 8.

²⁸⁹ Vgl. Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a. Main 1986, S. 28f.

²⁹⁰ Eine charakteristische Reserviertheit gegenüber dem Begriff *Reinheit* bestätigte sich in nahezu allen Gesprächen, die ich in den letzten Jahren zur Meinungserhebung mit Schülern, Hausfrauen, Priestern und auch einigen Wissenschaftlern (Medizinern und Philosophen) geführt habe.

weit entfernen kann. Offen bleibt, wo in der Welt und wann dazu ‚etwas Richtiges‘ erdacht worden ist.

Trotz der bestehenden Unsicherheiten sollte ein konstruktiver Sinn die Untersuchung dieses entlegenen ‚Problems‘ rechtfertigen: Je geduldiger dem Konzept des Heiligen im Begriff ‚Reinheit‘ nachgespürt wird, desto eher lässt sich ein gut verschnürtes Paket von historischen Dokumenten freilegen, das interessante Beiträge für ein humanes Fundamentwissen enthält. Eine deutliche Schwierigkeit stellt freilich das Ordnen und Kategorisieren dieser Hinweise nach zeitlichen und thematischen Kriterien dar – dazu kommt auch noch die Aufgabe, Fiktion und Wirklichkeit wie etwa in der höfischen Literatur voneinander zu scheiden und in der Bildsprache die erkannte Wirklichkeit aus der dargestellten Fiktion zu entnehmen.

Das Fokussieren von Idealsituationen im christlichen Denken Mitteleuropas bietet genügend Ansätze, der ‚Heiligkeit von Reinheit‘ nachzuspüren. Arnold Angenendt hat innerhalb der schwierigen Eigenschaft *heilig* in der religiösen Tradition eine Verbindung zum Begriff *Reinheit* hervorgehoben²⁹¹.

Einerseits erscheint also die ‚Heiligkeit der Reinheit‘ – wie bereits betont – dem Göttlichen zugeordnet und andererseits gibt es Versuche einer Aneignung dieser Konditionen auch für Menschen. Wird über Reinheit gesprochen, ist zugleich die Unreinheit erwähnt; das Heilige und hohe moralische Potential der *Reinheit* erklimmt jedenfalls Dimensionen, die nicht vollends einer Alltagsbetriebsamkeit entsprechen. Solche Ansprüche ergaben Überlegungen zur Vollkommenheit der Seele und zu ihrer erlösenden Reinigung von Sünden²⁹²; sie produzierten langwierige Fragen. Einfacher blieb es allemal, sündig und somit unrein zu sein²⁹³. In der Spannung und im Widerspruch zum ‚normalen‘ oder ‚gewöhnlichen‘ Leben stand die Sehnsucht nach Geborgenheit in der Gottnähe. Die Loslösung aus Unsicherheiten oder Leiden konnte

²⁹¹ Vgl. Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 16-21.

²⁹² Vgl. Aurelius Augustinus: Die wahre Religion. De vera religione. Liber Unus. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957, S. 37, 23. Kap./44. Vgl. dazu auch Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart 2008, S. 153.

²⁹³ In der Erläuterungswissenschaft Ethnologie bietet sich zum Vergleich mit historischen Situationen in Mitteleuropa der Blick u. a. in den Hinduismus an: Reinheit wird als dominanter Wert erkannt, „der sowohl den spirituellen, als auch den gesellschaftlichen Status des Einzelnen bestimmt.“ Siehe Malinar, Angelika: Reinigung und Transformation von ‚Unreinem‘ im Hinduismus. In: Malinar, Angelika/Vöhler, Martin (Hg.) zusammen mit Bernd Seidensticker: Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009, 19-45, hier S. 19.

theoretisch nur zur *Reinheit* als Programm für ein gut gelingendes Erdendasein in Frieden und innerer Ausgeglichenheit führen²⁹⁴.

2.2. Als Mensch heilig?

Zwei historische Gedankengebäude von besonderer Relevanz und Problematik begleiten die Einsicht in menschbezogenes Heiligein: Dogmen zur Jungfrauengeburt, die dem Mensch Jesus einen herausragenden Status als „der Heilige Gottes“²⁹⁵ sichern und weiters das Anhäufen von Fragen zur Erlösung von ‚Schuld‘ – abhängig von einer „Feindschaft“ der reinen Frau Maria mit der Schlange (Gen. 3, 15). So stehen einander grundsätzlich die heilige Gutheit und die satanische Schlechtigkeit gegenüber, ohne daß den Menschen das Einschlagen sicherer Wege zwischen diesen Fronten einsichtig erscheint. Denkwürdig ist, daß ein übler „Herrscher dieser Welt“ (Joh. 12, 31) samt seiner Gegnerstrategie zum Leben und zur menschlichen Herzensreinheit bei seinem Säen von Gewalt sowie Leid auf Erden bisher offensichtlich nicht durch weibliche Güte und Edelmut gebändigt werden konnte. Es wäre zu erwarten, daß diese spezifische Erlösungslogik noch zu verwirklichen ist, insbesondere im Zusammenhang mit einem Zugang zur Heiligkeit der Reinheit.

Vermutungen zur Konstruktion einer unklaren ‚Gemengelage‘ von *Heiligkeit* und *Menschheit*²⁹⁶ spiegeln sich in der Wortgeschichte von *rein*²⁹⁷ sowie *Reinheit*²⁹⁸ mit Erklärungen zu spezifischen sozialen Entwicklungen, auch in bildhaften Vorstellungen, wie sie etwa das Christentum u. a. in religiösen Liedern und Legenden Maria gewidmet hat – sie ist ja die *Reine*²⁹⁹ und nährt deshalb die Hoffnung, daß der Mensch durch

²⁹⁴ Vgl. dazu die Einführung von Br. Bernadin Schellenberger OCSO zu seiner Textauswahl aus längeren Schriften des Bernhard von Clairveaux, in der er Gedanken über die Persönlichkeit des Heiliggesprochenen darlegt. Schellenberger, Bernardin: Einleitung. In: Schellenberger, Bernardin (Hg.): Bernhard von Clairveaux. Olten und Freiburg im Breisgau 1982, 9-69, hier bes. S. 17 und zur Sehnsucht bzw. zum Leid S. 34.

²⁹⁵ Hünermann, Peter: Die Passion Jesu als Heilszuspruch. In: Sudbrack, Josef (Hg.): Heilkraft des Heiligen. Freiburg im Breisgau 1975, 78-101, hier S. 70.

²⁹⁶ Vgl. Angenendt, Arnold: Reinheit und Unreinheit. In: Barschel/Marx 2011, 47-74, hier S. 54. Angenendt sagt: „Jesu Wirken gilt der Heiligung von Menschen, dass nämlich alle, die ihm folgen ‚heilig‘ sind.“

²⁹⁷ Vgl. Härle, Gerhard: Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes. Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs *puritas* in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung (= Rhetorik-Forschungen. Bd. 11). Tübingen 1996, S. 48. Siegen, Univ., gekürzte Fassung d. Habil.-Schr., 1994.

²⁹⁸ Vgl. ebd., Härle 1996, S. 50.

²⁹⁹ Vgl. ebd., S. 54f. Härle zitiert Marienlieder des 12. Jh. und verweist auf Schlußverse im St. Trudperter Hohelied. Kritische Ausgabe von H. Menhardt. Halle 1934, S. 129f.: „scheine in die finsternen Winkel

göttliche Gnade auch tatsächlich rein sein kann. Maria, frei von der ‚Erbsünde‘³⁰⁰ geboren, wirkt in ihrem Status der gesicherten *Reinheit* als geeignete Fürsprecherin vor Gott und läßt Menschen ihren besonders wirksamen Schutz zukommen. Sie hat Jesus in dieser Auslegung vor der Übertragung der Erbsünde bewahrt, der empfangen vom Heiligen Geist zum reinsten „aller Menschen“ geworden ist³⁰¹. Hildegards Erklärung, daß Jesus von seiner Zeugung durch den Heiligen Geist bis zu seiner Geburt durch die mädchenhaft unschuldige Maria „keine Runzel einer Sünde der menschlichen Natur“³⁰² ist einprägsam. Auch in ihrem Hauptwerk »Scivias – Wisse die Wege« vertieft sie sich in bekräftigende Erklärungen zu diesem Mysterium³⁰³.

Somit wäre Jesus, der „unbefleckte und reine Mensch“³⁰⁴, als Einziger wirklich imstande, ein umfassendes Erlösungswerk zu vollbringen – nämlich „alle Völker rein zu machen“³⁰⁵. Bemerkenswert ist im Zusammenhang die Auffassung von der Täuschung des „Fürsten der Welt“, dem die Ankunft des Erlösers verheimlicht bleibt. Der Teufel konnte „als Akteur im Drama des Sündenfalls“³⁰⁶ die *reine* Menschwerdung von Jesus ohne Beteiligung eines menschlichen Vaters nicht ‚orten‘. Im Zusammenhang mit diesem Heilsereignis, an das große Erlösungshoffnungen geknüpft sind, ergeben sich natürlich viele Fragen zur Passion. Es verwundert nicht, daß die Seherin Hildegard von Bingen das Problem des frühen und gewaltsamen Todes von Jesus theologisch der heilsvermittelnden jungfräulichen Geburt nachstellt³⁰⁷.

In frommer Gesinnung und gelehrter Darstellung, in Visionen und geistigen Erkenntnissen hat sich so ein Lehrgebäude konstruieren lassen, von dem man bloß ergriffen sein konnte, ohne aber das Begreifen erwarten zu dürfen. Es wäre also die

unserer von ihrer göttlichen Heimat fernen Seele,/[...] /dort wo die keuschesten Braut geküßt wird, /dort wo die reinste Seele/der jungfräulichen Mutter umhalst wird“.

³⁰⁰ Vgl. Höing, Annette: „Gott der ganz Reine, will keine Unreinheit“. Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Bd. 63). Altenberge 2000, S. 412.

³⁰¹ Höing 2000, S. 415.

³⁰² Hildegard von Bingen: Liber divinorum operum. Übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heieck. Augsburg 1998. Vierte Vision: Die Gliederung des Firmamentes, 104. Deutung des Johannesprologs (Joh 1,1-1,18), S. 250.

³⁰³ Hildegard von Bingen: Scivias – Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1991. II. Teil, 8. Vision, 24. Insbesondere von der Keuschheit, ihrem Gewand und was es bezeichnet. S. 488f.

³⁰⁴ Höing 2000, S. 425. Höing zitiert aus Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum). Übersetzt von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972, S. 98.

³⁰⁵ Ebd., Höing, S.425.

³⁰⁶ Höing 2000, S. 424.

³⁰⁷ Ebd., Höing 2000, S. 434.

Auszeichnung des Heiligeins für Jesus ebenso ‚geklärt‘ wie sie einigermaßen für Maria als gesichert gilt. Ob nun andere, tugendhaft und heiligmäßig lebende Menschen aus dieser Perspektive gleichermaßen ‚auserwählt‘ sein konnten, sodaß für sie die *Reinheit* ebenso wie die Heiligkeit ‚zugänglich‘ war, stellt sich bereits schwieriger dar. Den an Vermessenheit erinnernden menschlichen Anspruch, auch noch – und zwar sogar im Status der Belastung durch die Erbsünde – eine Zueignung der entrückten Heiligkeit und der *Reinheit* zu beanspruchen, wird zwar gerechtfertigt nach Gen. 1, 26 durch das Bild einer ‚gottähnlichen‘ Erschaffung der Menschen. Diese Situation bedingt aber eine Reihe von Widersprüchlichkeiten in dogmatischen Auslegungen, die wohl für Laien und insbesondere für Ungebildete den kognitiven Zugang zur Thematik erschwert haben.

2.3. Der heilige Freund

Im Blick einerseits auf den reinen Gott und andererseits auf die ‚alten‘ Thesen zur ‚Erbschuld‘ der Menschen mag der Gegensatz eingeschüchtert haben. Von den Mühen der Überwindung eines „personalen Defizits“ künden Wortgebilde, die Aspekte der menschlichen Bedürftigkeit und Armseligkeit betonen³⁰⁸.

Einblick in diese jeweils persönlich belastende Situation bietet Ramón Llull und beschreibt, wie sehr sich die Betroffenheit angesichts der Vollkommenheit Gottes³⁰⁹ verunsichernd auswirken kann; es bleibt nur noch das preisend und verherrlichend in metaphorischer Rhetorik verharrende Hoffen. Lulls theoretischer, kunstvoll verbalisierter ‚Konflikt‘ zwischen dem Sprechenden und dem Gesuchten (dem Liebenden und dem Geliebten in der Person des Glaubenden und Jesus Christus) zelebriert in Metaphern³¹⁰ eine Sehnsuchtsleidklage für jeden Tag des Jahres. Er

³⁰⁸ Egidi, Margreth: Höfische Liebe: Entwürfe der Sangspruchdichtung. Literarische Verfahrensweisen von Reinmar von Zweter bis Frauenlob (= Germanisch-romanische Monatsschrift: Beiheft 17). Heidelberg 2002, S. 224.

³⁰⁹ Vgl. Mayer, Annemarie C.: Ein Gott und viele Eigenschaften – zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im Liber contemplationis. In: Reboiras, Fernando Dominguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity; 59. Subsidia Lulliana; 4). Turnhout 2011, 123-146, hier S. 129.

³¹⁰ Vgl. Llull, Ramon: Das Buch vom Freunde und vom Geliebten. Übersetzt und herausgegeben von Erika Lorenz. Freiburg im Breisgau 1992.

vergeistigt das Problem der Distanz zwischen Gott und Mensch in der poetischen Phantasie als das letztlich Unbegreifbare – will aber diesen Gegensatz im Lieben überwinden. Doch damit eröffnet sich nur ein weiteres Fremdheitsempfinden im sprachlichen Zugang, denn auch der eingesetzte Terminus *caritas* bildet in der praktischen Durchführbarkeit fast unüberwindliche Verständnisgrenzen ab.

Was somit als kontemplative Hingabe und Gehorsam im Rahmen der „Leidenschaft des Dienens“ in Begleitkommentaren interpretiert wird³¹¹, kann ebenso als ein ungeheurer innerer Kampf mit der von sich selbst abgeforderten Demut und zurückgestellten Selbstachtung gesehen werden. Lulls „Kalendersprüche“³¹² wirken in der gleichförmigen Überbetonung von irdischer Würdelosigkeit als „zerdehnte“ Lobpreisung der „Vollkommenheiten“ des Geliebten³¹³.

Dagegen könnte die doch auch recht anspruchsvolle Sprachhandlung des Gebetes geradliniger wirken³¹⁴, zudem stellt sie an die rechte Wortfindung zumindest ebenso hohe Forderungen wie ein mystischer Text³¹⁵. In pragmatischen und grammatischen Aspekten verlangen sprachliche Qualitäten im Gebet die Fähigkeit zur „Konstitution des Ich“³¹⁶ mit der „Reinigung des Herzens“³¹⁷. Darin wäre die Möglichkeit einer aktiven „Überwindung der Resignation“³¹⁸ ausgesprochen und weitergegeben.

Universalhistorisch betrachtet steht uns damit Gregor von Narek (951-1003) nahe, der in einem Kloster am Van-See im Hochland von Armenien ein Gebetbuch verfaßte, das heute noch als Liebeserklärung an Gott gelesen und verstanden wird³¹⁹. Mystisches

³¹¹ Erika Lorenz im einführenden Text zu ihrer Übertragung von „Das Buch vom Freunde und vom Geliebten“ des Ramon Llull aus dem Altkatalanischen, Zürich/München 1988, S. 23.

³¹² Das erste, umfangreichste und wohl wichtigste Werk von Llull, den *Liber contemplationis in Deum (Libre de contemplació en Déu)* ist ebenfalls zur Strukturierung der kontemplativen Praxis für jeden Tag des Jahres in 365 bzw. 366 Kapitel gegliedert. Vgl. dazu Tenge-Wolf, Viola: *De divisione huius libri: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im Liber contemplationi*. In: Reboiras, Fernando Dominguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber Contemplationis« des Raimundus Llullus (= *Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*; 59. *Subsidia Lulliana*; 4). Turnhout 2011, 79-100; hier S. 93-96.

³¹³ Ramon Llull: *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*. Freiburg 1992. Metapher 187: S. 93.

³¹⁴ Vgl. Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Erweiterte und bibliographisch aktualisierte Ausgabe. Stuttgart 2013, S. 77f.; erwähnt wird das deutsche Gebet Otlohs von St. Emmeram, datierbar auf das Jahr 1062.

³¹⁵ Vgl. Schaeffler, Richard: Kleine Sprachlehre des Gebetes. Einsiedeln/Trier 1988, S. 15-32.

³¹⁶ Ebd., Schaeffler, S. 75f.

³¹⁷ Ebd., Schaeffler, S. 80.

³¹⁸ Ebd., Schaeffler, S. 102f.

³¹⁹ Grigor, Narekaci: *Le livre de prières*. Einführung und Übersetzung aus dem Altarmenischen ins Französische von Isaac Kéchichian. Mit einem Vorwort von Jean Mécérian. Paris 1961. Vgl. dazu auch den Sammelband von

Erleben in den Höhlen von Van (in urartäischen Grabanlagen³²⁰) vertieften sein Anliegen, in Gott einzugehen. Aus dieser Zeit stammt auch das althochdeutsche Prosagebet des oberbairischen Benediktinergelehrten Otloh von St. Emmeram, das umfangreichste der ältesten Sprachstufe des Deutschen³²¹.

Im spezifischen Beispiel von „Das Buch vom Freunde und vom Geliebten“ in Ramón Llulls umfangreichen und vielseitigen Textschaffen (in dem sich die theologische Sprache³²² des Philosophen als eigenwillige Kategorie erweist) ist aufgezeigt, daß die subjektiv konstruierten poetischen Feststellungen argumentativ nicht zur ‚Ausfüllung‘ noch leerer Felder im Empfinden führen müssen und eher im Undeutlichen einer Verkrampfung verweilen können. In diesem vielgerühmten Werk bleibt der Fokus übrigens ganz in männlichen Denkbereichen, ohne auch das Weibliche als lebenserneuernde, heilende Wirkkraft³²³ einzubeziehen; es fehlen zudem Hinweise auf Aspekte der Reinheit und Reinigung – insbesondere in der Kodierung von *höhe art* in einer Form erreichbarer oder auch geforderter „Tugend- und Engelnähe“³²⁴, die gegen jedwede ‚Falschheit‘ gerichtet wäre.

Im Rahmen der Llull-Forschungen stellt der Diskurs über die Liebe³²⁵ ein überaus komplexes und schwieriges Thema dar. Aus den Jugendjahren mit der Troubadourzeit und den Erfahrungen seiner Ehe läßt Llull in späteren Jahren über die profane Befreiung des Mannes von lebenswirklichen Verwundungen bzw. Irritationen durch das heilende Wirken der Frau für das irdische Leben wenig in seine Gespräche mit dem Geliebten einfließen. Besonders hier bleibt seine Blickrichtung jenseitsorientiert und der Stil

Beiträgen in armenisch, englisch, französisch und italienisch zu einem Internationalen Symposium über Gregor von Narek, Theologe und Mystiker. Institut Pontifical Oriental, 20.-22. Jänner 2005 in Rom: Mahé, Jean-Pierre/Zekian, Boghos Levon (Hg.): Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique. Rom 2006.

³²⁰ Vgl. Bauer-Manndorff, Elisabeth: Das frühe Armenien. Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte. Wien 1984, S. 114.

³²¹ Vgl. Sonderegger, Stefan: Althochdeutsche Sprache und Literatur. 3., durchgesehene und wesentlich erweiterte Auflage. Berlin 2003, S. 143 (Kap. 3.4.63.). Die Handschrift befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Clm 14490, S. 61v-63v).

³²² Vgl. Artus, Walter W.: Ramon Lull's theological language. In: Beckmann, Jan P./Honnefelder, Ludger u. a. (Hg.): Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 29. Aug. – 3. Sept. 1977 in Bonn. 2. Halbband (= Miscellanea Mediaevalia. Band 13/2). Berlin/New York 1981, 1012-1019.

³²³ Vgl. Egidi 2002, S. 194.

³²⁴ Egidi 2002, S. 194.

³²⁵ Vgl. dazu Haas, Alois M.: Lulls Diskurs über die Liebe. In: Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity; 59. Subsidia Lulliana; 4). Turnhout 2011, 379-401. Vgl. dazu weiters Heinzer, Felix : Sprechen über das Lieben des Menschen. Versuch einer philologischen Annäherung an die Kapitel 297-314 von Lulls *Liber Contemplationis in Deum*. In: Gottes Schau und Weltbetrachtung, Turnhout 2011, 403-416.

nahezu formelhaft nüchtern. So tut es ganz gut, vergleichend Felix Heinzers Meinung zu einigen Kapiteln in Llulls groß angelegtem *Liber contemplationis in Deum* zu lesen: Heinzer findet den dozierenden Gestus in Llulls theologischer Sprache ermüdend³²⁶.

2.4. Der heilige Geliebte

„Ich wußte von Gott nicht mehr als die christlichen Glaubenswahrheiten, aber ich bemühte mich stets, mein Herz rein zu halten.“³²⁷ Mechthild von Magdeburg, geb. um 1208, gest. entweder 1282 oder nach anderer Meinung um 1294, hatte die mystischen Erfahrungen ihrer Liebe zu Gott fast ein Lebensalter (zu ihrer Zeit etwa drei Jahrzehnte)³²⁸ hindurch verschwiegen, bis sie schließlich dem Drängen ihres Dominikanerbeichtvaters Heinrich von Halle nachgebend, diese in einem umfangreichen Werk darlegte. Darin berichtete sie im zweiten Kapitel ihres vierten Buches von der Gnadenerfahrung, dem Entschluß zur Christusnachfolge „und von der himmlischen Bestätigung ihrer *vita nova*: Es wird ihr ein Leben voller Gefährdungen vor Augen gestellt, das aber auch unter besonderem göttlichen Schutz steht.“³²⁹ Der Einblick in diese Gefährdungen „wird konkretisiert in Gestalt zweier außergewöhnlich übler Teufel, der Schutz in Gestalt zweier ausnehmend edler Engel.“³³⁰

Da sich Mechthild, geboren wohl in adeliger Familie und mit guter Bildung ausgestattet³³¹, „geprägt von höfischen Wertvorstellungen“³³² als Begine ihrer glühenden Liebe zu Gott widmen konnte, schuf sie mit der Darlegung ihrer Visionen

³²⁶ Vgl. Heinzer, ebd.: Sprechen über das Lieben des Menschen. In: Gottes Schau und Weltbetrachtung. Turnhout 2011, S. 408f.

³²⁷ Mechthild von Magdeburg: »Das fließende Licht der Gottheit«. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2008. Viertes Buch II, S. 126f. Vgl. auch Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 11). Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, IV. Buch, 2. Kap. S. 120. Zu den Eigenschaften ‚reiner‘ Jungfrauen siehe ebd., viertes Buch, 1, Kap., S. 120.

³²⁸ Vgl. Schmidt, Margot: Einleitung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 9-44, hier S. 14.

³²⁹ Vollmann-Profe, Gisela: Stellenkommentar zu Mechthild von Magdeburg: »Das fließende Licht der Gottheit«. Eine Auswahl. Stuttgart 2008, 180-217, hier S. 206.

³³⁰ Ebd., Vollmann-Profe, S. 206. Vgl. dazu auch im 21. Kapitel des dritten Buches im Text auf S. 119 (23. Zeile) den Hinweis zu den reinen Engeln, die befleckte Seelen nicht berühren können.

³³¹ Dies zeigte sich an ihrer verfeinerten Sprache und Ausdrucksform. Vgl. dazu Amtstätter, Mark Emanuel: Die Partitur der weiblichen Sprache. Sprachästhetik aus der Differenz der Kulturen bei Mechthild von Magdeburg (= ZeitStimmen; 3). Berlin 2003.

³³² Ebd., Amtstätter, Berlin 2003, S. 8.

ein Offenbarungswerk, das als „Minneweg“³³³ die *unio* zum Nachleben anbot und zwar über ihre Zeit hinweg weit hinausreichend bis in unsere Gegenwart. Indem Mechthild Jesus zum Bräutigam erwählte und ihre seelisch-geistigen Erlebnisse in der Begegnung mit ihm ergreifend schilderte – und zwar bis hin zu einer glückseligen Vereinigung – hat sie den unbewältigten Gegensatz von geistigem Minneglück und Minneleid als das Eigentliche im Erkennen des menschlichen Selbst aufgezeichnet.

Die Vertiefung in Mechthilds Werk führt in die Erlebnisdichte einer schöpferischen Wortfindung und gestaltet die Rezeption vereinnahmend: Minne- und experimentelle Hoheliedvorstellungen wurden in lyrischer Disposition miteinander verknüpft; aus dem Standpunkt von persönlicher Hingabe entwickelte Mechthild eine epische Kraft, die in der Aufnahme zunächst einmal ‚sprachlos‘ reagieren lässt, obwohl sie den Eintritt in eine virtuos gemeisterte geistige Welt ermöglicht. Den fernen, unnahbaren und ‚unsagbaren‘ Gott holte sie in die unmittelbare Nähe des Erlebens, um es weiterzugeben: „Lieber Gottesfreund, diesen Minneweg habe ich dir geschrieben. Gott möge ihn deinem Herzen erschließen! Amen.“³³⁴

Angesichts der Mechthild’schen Sprache von Komposition zu sprechen und die schriftliche Durchführung mit einer Partitur³³⁵ zu vergleichen kommt im vielbesprochenen 44. Kapitel des ersten Buches („Von dem siebenfachen Weg der Minne. Von den drei Kleidern der Braut und von dem Tanze“³³⁶) einem Interpretationsaspekt der Entrückung in den Tanz und in die dem Irdischen entrückte Musik nahe.

Ähnlich wie schon Hildegard von Bingen mußte Mechthild sich als Frau vor ihren Zeitgenossen für die schriftlichen Darlegungen rechtfertigen und pro forma die eigene Unwürdigkeit bzw. ‚Ungelehrtheit‘ betonen. Im wissenschaftlichen Kommentar erfahren deshalb insbesondere Stellen in Mechthilds zweitem Kapitel des vierten Buches als biographisch wirkender Text Aufmerksamkeit: Methodisch erscheint die Verteidigung gegenüber den zu erwartenden Angriffen von Neidern, Verleumndern und Zweiflern als wohlkonzipiert. Gisela Vollmann-Profe betont in ihrem Nachwort zur Auswahl aus »Das fließende Licht der Gottheit« die ungesicherte Situation, sich als

³³³ Ebd., Amtstätter 2003, S. 8f.

³³⁴ Mechthild von Magdeburg. Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 1. Buch, 44. Kap., S. 34.

³³⁵ Vgl. Amtstätter 2003, 79-88.

³³⁶ Mechthild von Magdeburg. Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 1. Buch, 44. Kap., S. 29-34.

Frau, die ja vom Theologie-Studium ausgeschlossen war, auf das Feld gelehrter Theologen zu begeben, wo sie eigentlich aus kirchenrechtlicher Sicht „nichts zu bestellen hatte.“³³⁷

Mechthild setzte ihr vorgegebenes ‚Nicht-Wissen‘ der schulwissenschaftlichen Theologie selbstbewußt entgegen: In gezielter Polemik bekannte sie sich zur Volkssprache, um die unmittelbare Gottesinspiration zu formulieren und kritisierte den Hochmut im lateinischen Schrifttum als ein „Prunken mit Worten“³³⁸ ohne gelebten Bezug und innere Wahrheit.

Ihren Lebensabend durfte sie nach 1270 in der Geborgenheit von Verständnis und Würdigung im Zisterzienserinnenkloster Helfta verbringen, das unter seiner Äbtissin Mechthild von Hackeborn in höchster geistiger Blüte stand und „zu einem Zentrum mystischer Literatur wurde“³³⁹. Auch Mechthild von Hackeborn (1241-1299) hatte Visionen³⁴⁰, die niedergeschrieben wurden und eine innige Jesus-Bindung bezeugen.

Mechthilds Einfluß auf die jüngere Mechthild von Hackeborn und die begabte „Klostersonderin Gertrud, später die Große genannt“³⁴¹ ist überdeutlich. Im schwierigen Suchen nach dem richtigen Weg zur Vollkommenheit³⁴² und im Mühen um seine Sichtbarmachung mit Hilfe der Sprache zeigte sich die Klostergemeinschaft in Helfta produktiv.

In Bezug auf die Bedeutung von *Reinheit* hätte ein Mehr als Dargelegtes vielleicht das Konkrete darin die Schreibtätigkeit eingeengt und die Verästelung in das hohe Leidenwollen unterbunden; die Scheu vor dieser Grenzziehung ist naturgemäß groß. Ein Fokussieren der *Reinheit* würde das allzu menschliche Ermüden und Auskühlen, die „sinkende Liebe“ im Verzicht auf Gott „um Gottes willen“, somit also auch die verbal gewählte „Gottesfremdheit“ überwinden – es könnte die *resignatio ad infernum*

³³⁷ Vollmann-Profe: Nachwort. Stuttgart 2008, Stellenkommentar zu Mechthild von Magdeburg, S. 232.

³³⁸ Vgl. Köble, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache (= Bibliotheca Germanica. Band 30). Tübingen/Basel 1993, S. 35.

³³⁹ Amtstätter, Berlin 2003, S. 8.

³⁴⁰ Vgl. Mechthild von Hackeborn: Das Buch der besonderen Gnaden. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Klemens Schmidt (= Quellen der Spiritualität. Band 2). Münsterschwarzach 2010. Vgl. weiters Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen (= Gelebte Philosophie. Band 2). Leipzig 2008.

³⁴¹ Schmidt, Margot: Einleitung. In: Mechthild von Magdeburg 1995, S. 15.

³⁴² Mechthild von Magdeburg, 1995: 1. Buch, 27. Kap., S. 24.

überflüssig machen: Daß „die Seele sich willentlich für ein Fernsein von Gott entscheidet“³⁴³ wäre kaum denkbar, wenn das Reinsein zum Ziel erhoben ist und Erklärungen obsolet macht wie z. B.: „Der Mensch ist zu schwach, »um den puren Wein der Gottheit Christi zu trinken«, sie [gemeint ist die „verzehrende göttliche Kraft“] wird ihn immer »verwirren«, denn in dem Wein wohnt nicht zu trinkendes Feuer.“³⁴⁴

Den Aspekt einer verborgenen bzw. zu unsicher angepeilten Stärkung durch *Reinheit* in den Kommentar zu »Das fließende Licht der Gottheit« der Mechthild von aufzunehmen wäre sicher kein Fehler, sondern durchaus angemessen.

2.5. Die Würde der reinen Seele

Das Drängen und Sehnen nach Würde ist gut verständlich – gerichtet zu einem Zustand ohne dunklen Flecken auf der Seele in Herzensreinheit. Diese Sicht findet sich bereits betont in der Antike: Die „Ehrfurcht vor der eigenen Menschenwürde als unantastbarem Heiligtum“³⁴⁵ sieht Kurt Steinmann in seinem Kommentar zum »Handbüchlein der Moral« von Epiktet ganz eng mit der Reinheit verbunden. Wie die Würde als wichtiges Gut gesichert und gewahrt bleibt, wäre demnach die entscheidende Frage zur Klärung der Reinheit des Herzens, die sich wohl nicht zuletzt auch als „Zuverlässigkeit in der Erfüllung der Pflichten gegenüber den Mitmenschen“³⁴⁶ nachweisen lässt.

Das menschliche Ringen um Würde zeigt sich also dem Begriff der Reinheit engstens verbunden – vermutlich ohne ausschließlich nur dem Religiösen vorbehalten zu sein – um sich auch als profane Forderung zu verkünden. Die Würde als Begriff von einem Wertzustand im Leben der Menschen bleibt ähnlich wie das Heilige der *Reinheit*

³⁴³ Vgl. Vollmann-Profe, Gisela: Stellenkommentar zum 12. Kap. im vierten Buch von „Das fließende Licht der Gottheit“. Stuttgart 2008, 180-217, S. 210.

³⁴⁴ Schmidt 1995: Einleitung, 9-44, hier S. 24.

³⁴⁵ Vgl. Steinmann, Kurt: Nachwort. In: Epiktet: Handbüchlein der Moral. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart 1998, 93-106, hier S. 102. Steinmann zitiert dazu Pohlenz, Max: Die Stoia. Geschichte einer geistigen Bewegung (2 Bände). Bd. 1, Göttingen 1978, S. 335.

³⁴⁶ Ebd., Steinmann, S. 102.

rätselhaft und fern, ungewiß und unerklärt³⁴⁷. Im Hinblick auf die zu beachtende Ambivalenz im menschlichen Verhalten ist die würdevolle gesellschaftliche Position nicht selten durch ein mögliches Abgleiten in Vermessenheit gefährdet, nicht zuletzt auch durch Konkurrenzdenken, ja sogar Ablehnung der Vollkommenheit bei anderen Menschen und dem Verbleib in eigener Fehlerhaftigkeit.

Würde ist im Grunde so spezifisch hehr wie die *Reinheit* selbst, doch ohne *Reinheit* mag die Würde vielleicht nicht makellos erscheinen; sie bedarf demzufolge der Unterstützung durch *Reinheit*. Die Multidimensionalität von irdischem Leben³⁴⁸ verlangt für moralbetontes Denken und Sein einen konkreten Ausgangspunkt, der letztlich unserer eigenen Vorstellung entspringt. „Das menschliche Gehirn ist fähig zum Bewußtsein, zur Intuition, zur Entwicklung neuer Denkweisen, zu Visionen.“³⁴⁹

Solche Aussichten sowie Anlagen befähigen, es in der Welt und auch mit sich selbst ‚auszuhalten‘, wie der Moraltheologe Matthias Beck aus seiner Blickrichtung der Medizinethik erläutert³⁵⁰ und dabei Seneca zitiert³⁵¹. Wenn nun das Bemühen um ein erträgliches ‚Bei-sich-Sein‘ erst einmal zum Thema geworden ist, zeigt sich erstaunlicherweise vor allem die *Reinheit* als Kondition menschlicher Würde häufig als weitgehend randständiger oder verdrängter Faktor in praktischen Belangen auf dem Weg zum ‚höheren‘ Menschsein. Was für Kinder und Greise vielleicht ein natürlicher Zustand sein kann, erweist sich in der Blüte des aktiven Lebens in Politik, Wirtschaft sowie in allen Machtpositionen eher behindernd – einst wie heute. Aus dogmatischen wie auch kulturpolitischen Motiven findet sich nämlich der fragwürdige Ansatz, ausgerechnet die Würde der *Reinheit* als Theoriekonstrukt zu entfremden, sodaß sie nicht mehr in verständlicher Form in den sozialen Alltag zu integrieren ist³⁵².

³⁴⁷ Im Sachregister u. a. bei Kurt Flasch zur Einführung in das Denken von Augustin fehlen beide Termini, sowohl Reinheit als auch Würde. Vgl. Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. 3., bibliographisch ergänzte Auflage. Stuttgart 2003, S. 517 und 519.

³⁴⁸ Vgl. Beck, Matthias: Leben ~ Wie geht das? Die Bedeutung der spirituellen Dimension an den Wendepunkten des Lebens. Wien/Graz/Klagenfurt 2012, S. 18.

³⁴⁹ Herschkowitz, Norbert/Herschkowitz-Chapman, Elinore: Das vernetzte Gehirn. Seine lebenslange Entwicklung. 4., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Bern 2009, S. 26.

³⁵⁰ Vgl. Beck 2012, S. 21.

³⁵¹ Vgl. Beck 2012, ebd., S. 21 und Fußnote 6 auf S. 201 zu Seneca: Briefe an Lucilius über Ethik. 1. Buch. Lat./Deutsch. Übers. und hg. von Franz Loretto, Stuttgart 2002. 2. Brief, S. 6f. In diesem ersten Buch kommt Seneca mit seinen Ratschlägen ohne Hinweise auf die Reinheit aus.

³⁵² Vgl. Niehoff, Maren: Reinheit/Reinigung. II. Antike. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8: R-Sc., Sp. 537-539. Basel/Stuttgart 1992.

Im Kontext kann dazu am Gedankengut der Begine Marguerite Porète (1250-1310) und der Tragik ihres Unverständenseins wegen der Poesie und Tiefe ihrer Worte, Metaphern, Aussagen nicht vorbeigesehen werden. Marguerite sah sich als eine ‚durch die reine Liebe freigewordene Seele‘ und legte ihr religiöses Empfinden in ihrem Buch *Le Mirouer des simples ames anienties* (Spiegel der einfachen zunichte gewordenen Seelen)³⁵³ vor. Sie erregte mit dem volkssprachlichen Text und der Verkündung einer Freiheit von Abhängigkeiten der ‚demutslosen‘ lateinischen Wissenschaftstheologie nicht allein unter frommen Laien, sondern auch unter dem mißtrauischen Klerus Aufmerksamkeit – 1306 ordnete der Bischof von Cambrai die öffentliche Verbrennung des Buches an und befahl Marguerite, von dem als häretisch bezeichneten Inhalt Abstand zu nehmen³⁵⁴. Wegen der verbotenen Weiterverbreitung wurde Marguerite vom französischen Generalinquisitor Wilhelm von Paris angeklagt und – wegen Häresie in 15 Sätzen als unbelehrbar bezeichnet – zum öffentlichen Tod durch Flammen verurteilt; sie starb am 1. Juni 1310 auf dem Place de Grève.

Kurt Ruh betont, daß Meister Eckhart den ‚Miroir‘ von Marguerite, „in welcher Form auch immer“³⁵⁵ gekannt haben muß: „Er hat entscheidende Aussagen dieses Buches – die seinen eigenen Vorstellungen entsprachen oder entgegenkamen – aufgegriffen und ihnen, seiner Meinung nach, eine präzisere, theologisch vertretbare Formulierung gegeben.“³⁵⁶

Bereits während seines ersten Pariser Magisteriums dürfte Eckhart von Marguerite und deren Buch gehört haben, nämlich durch Godefroid de Fontaine (gest. 1306 oder 1309), der als Kanoniker und Magister der Theologischen Fakultät der Pariser Universität den Miroir positiv beurteilte: „Dieses Buch ist geschrieben von einem so starken und glühenden Geist, desgleichen wenige oder keine gefunden werden.“³⁵⁷

Als zu wohlwollend eingestellt gegenüber der *beguinage* geriet Eckhart mit seinen eigenen Formulierungen zur inneren Freiheit als Würdebegriff ebenfalls in den

³⁵³ Vgl. Porete, Marguerite: Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzös. übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädiger. Zürich 1987.

³⁵⁴ Vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porete. Eine fromme Intellektuelle und die Inquisition (= Freiburger theologische Studien; 163). Freiburg im Breisgau 1999. Zum Problem der reinen Liebe siehe S. 234. Über Gemeinsamkeiten mit Meister Eckart siehe S. 227.

³⁵⁵ Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker. München 1985, S. 104.

³⁵⁶ Ebd., Ruh 1985, S. 104.

³⁵⁷ Ebd., Ruh 1985, S. 104.

Verdacht der kirchlichen Unbotmäßigkeit³⁵⁸. Eckhart wurde Zeuge und in doppeltem Sinn des Wortes Betroffener der Verfolgungen. Kurt Ruh widmet dem von der Inquisition angestrengten Prozeß gegen Eckhart (1325) ein Kapitel seines Buches³⁵⁹. Die Beginenverfolgungen bezeichnetet er als „unrühmliche Kapitel vieler deutscher Stadtgeschichten“³⁶⁰.

Marguerites ‚Miroir‘ versprach auf Erden Ruhe und Würde durch die Liebe von Christus, den sie den ‚Fernnahen‘ (Loinprès)³⁶¹ nannte. ‚Die Bedürfnislosigkeit einer freien Seele‘ – das schien männlichen Theologen als gefährliche Absage an die kirchliche Obrigkeit. Marguerite verweigerte die Rechtfertigung und den Widerruf ihrer persönlichen Sicht eines Weges zu Gott aus ihrer Überzeugung von Herzensreinheit gegenüber überheblichen ‚Richtern‘, die ihr in verständnisloser Haltung begegneten. Ihre „Befreiung“ beschrieb sie als ein Freiwerden aus der lateinischen Wissenschaftstheologie hin zu Gott und zum persönlichen Empfinden, das unabhängig macht vom Urteil insbesondere der männlichen, anmaßenden Theologen³⁶². Das eigene Thema (der «eigene Stoff») „verweist die Gottesgelehrtheit in den Status des Fremden, des nur äußerlichen Besitzes“³⁶³. Damit ist auch das Recht auf die Volkssprachlichkeit betont und in diesem „Anspruch des Neuen“ wird die Tradition der lateinischen Texte zurückgelassen, insbesondere um „die Unsagbarkeit“ des Eigenen selbstbewußt zu formulieren³⁶⁴.

Susanne Köbele verweist auf die eigentümliche Ambivalenz der Demutsbeteuerungen bei gesteigertem Selbstbewußtsein und bezeichnet den «Hochmut der Demut» als die eigentliche Provokation der mystischen Texte. Es sei zudem das *scandalon* weiblicher Literaturproduktion verbunden mit der Offenbarungsqualität des Geschriebenen³⁶⁵. Dazu kommt, daß die Volkssprache als „traditionslosere, theologisch unsichere Sprache dennoch die für das metatheologische Anliegen der *Unio* in besonderer Weise“ als qualifizierte Sprache anzuerkennen sei³⁶⁶.

³⁵⁸ Vgl. ebd., Ruh 1985, S. 106f.

³⁵⁹ Vgl. ebd., S. 168-186. Zu „Meister Eckhart und die Beginenspiritualität“ siehe S. 95-114.

³⁶⁰ Vgl. Ruh ebd., S. 107.

³⁶¹ Vgl. Leicht 1999, zur Wirkung auf das verklärte Leben der Seele S. 291.

³⁶² Köbele, Susanne: Bilder aus der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen/Basel 1993, S. 38.

³⁶³ Ebd., Köbele 1993, S. 38.

³⁶⁴ Ebd., Köbele 1993, S. 39.

³⁶⁵ Vgl. Köbele 1993, S. 39.

³⁶⁶ Ebd., Köbele 1993, S. 39.

Wie bei Mechthild zeigt sich, daß ein weibliches ‚Spielen‘ mit dem Denken und der Sprache den Zugang zum Reinsein dem im Lieben herangeholten Gott noch vorangestellt wird und in dieser Kategorie das Unerklärtsein der *Reinheit* erklärt.

2.6. Reine, freie, höherwertige Liebe

In Predigt und Lehre hob Meister Eckhart thematisch ähnlich wie die Seherin Hildegard von Bingen die Reinheit Gottes als wesentliche Größe hervor³⁶⁷. Solchermaßen Heiliges darzustellen zeigt den Versuch, eine höhere ‚Wahrheit‘ als Mensch zu verstehen und das Sein als „Gottes Abbild“ durch eine *reine Seele* zu erfahren³⁶⁸. Je höher sich die Seele erhebt, „umso reiner wird sie in ihrer Andacht. Und je reiner sie in ihrer Andacht wird, desto mehr Kraft hat sie in ihren Taten.“³⁶⁹

Für Gläubige mag dieser Satz vielleicht die Begeisterung der Gottesliebe von Eckhart geschildert haben, als Praxislehre wird er wohl nicht in die Herzen eingedrungen sein, so einfach und logisch die dargestellten Begriffe auch klingen. Die brillanten Gedanken von Meister Eckhart waren geistige Höhenflüge am Schreibtisch, am Alltag des ‚einfachen Volkes‘ gingen sie jedoch möglicherweise vorbei. Die langen gelehrten Abhandlungen mußten thematisch unvorbereitete ‚einfache‘ Leute, auch wenn sie in der Volkssprache vorgetragen wurden, überfordern³⁷⁰. Anders verhielt es sich vielleicht im Rahmen der Predigertätigkeit in Frauenkonventen und Beginengemeinschaften³⁷¹.

³⁶⁷ Vgl. Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken (= Texte christlicher Mystiker. Serie Piper. Band 523). Herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dietmar Mieth. München 1986, S. 196f.: Erste Predigt: „*Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris. Ich brachte gleich wie der Weinstock die Frucht lieblichen Duftes hervor. Sir 24,23*“. Im Hinweis auf Gott, der ungeschaffenen Weisheit, wird zuerst die *Reinheit* ausgesagt (vgl. in dieser Arbeit S. 76).

³⁶⁸ Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe »Lectura Eckhardi« herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2006, S. 127, Predigt Q 60: Meister Eckhart spricht von der Reinheit der Seele und stellt die Frage, wovon sie rein wird.

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Vgl. dazu den Kommentar zu Q 60 von Uta Störmer-Caysa; ebd. auf den Seiten 184-185.

³⁷¹ Vgl. Langer, Otto: Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptionsästhetischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung. In: Jacobi, Klaus (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen, Redesituationen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 7). Berlin 1997, 175-192. Vgl. auch Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München/Zürich 1987, S. 41-45. Weiters auch zu einigen Handschriften: Vgl. Balázs J. Nemens: Der ‚entstellte‘ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger

Was wäre nun gewesen, wenn eben diese geistvollen Kernsätze, nämlich zur Erreichbarkeit von Reinheit der menschlichen Seele, zugleich auch die Erlösung von der Brüchigkeit bringen und *Reinheit* sehr wohl den Menschen zugänglich, zuträglich sowie zumutbar ist, somit also zur verstandenen Norm des menschlichen Lebens würde?

Eckhart (Quint³⁷² 78) erklärt dazu unter Berufung auf Dionysius Areopagita³⁷³, daß ein von Gott gesandter Engel drei Aufgaben zu erfüllen hatte, zu reinigen, zu erleuchten und zu vollenden. „Er reinigt die Seele in dreierlei Weise: er säubert sie zuerst von den Flecken, die sie bekommen hat; zweitens reinigt er sie von der Materie und bereitet sie vor und richtet sie auf sich selbst aus; drittens reinigt er sie von Unwissenheit, wie es auch ein Engel mit dem anderen tut.“³⁷⁴

Eben diese Predigt schloß Eckhart mit der Bitte: „*Daz uns got sînen engel sende, der uns vege und uns erliuhte und volbringe und wir mit gote êwicliche saelic sîn, des helfe uns got. Âmen.*“³⁷⁵

Wie bemerkenswert Eckhart hier das lautmalende Wort *vege* einflocht! Reinfegen und Sauberfegen täten auch heute der Welt ziemlich gut, daran ist kaum vorbeizusehen. Im Dionysius Areopagita-Konzept aus der Halbzeit des ersten Jahrtausends sollte sich

Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis. In: Mossman, Stephen/Palmer, Nigel F./Heinzner, Felix (Hg.): Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg. Berlin 2012, 39-98.

³⁷² Der Germanist Josef Quint. Vgl.: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Darmstadt 1985. Vgl. weiters: Meister Eckhart. Die lateinischen und deutschen Werke. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1963. Stuttgart 1987. Vgl. weiters Quint, Josef: Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters. Meister Eckhart. Johannes Tauler, Heinrich Seuse. Tübingen 1978.

³⁷³ Ein namentlich unbekannter, griechisch schreibender Autor, der um 500 unter dem Namen eines vom Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen bekehrten Ratsherrn Abhandlungen schrieb, die im Mittelalter „zu den angesehensten Texten gehörten“: Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Zweite, revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2001, S. 85.

³⁷⁴ Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2006, S. 142. Störmer-Caysa gibt dazu im Kommentar auf S. 190 die entsprechende Stelle bei Dionysius Areopagita an: *De celesti hierarchia* III,2 (Übers. Heil, S. 37): »Da es Ordnung der Hierarchie ist, daß die einen gereinigt werden, die anderen reinigen, die einen die Erleuchtung bekommen, die anderen die Erleuchtung vermitteln, die einen in den Stand der Vollendung eingeführt werden, die anderen diesen Stand bewirken, wird zu jedem seine Art der Nachahmung Gottes passen.« Im Anschluß an Dionysius, der alles Sichtbare nur als Gleichnis für das Unnennbare einschätzte, wurde in seiner »Mystischen Theologie« Reinigung vorausgesetzt, also „Abkehr von der affektiven und kognitiven Anhänglichkeit an die sinnlichen Dinge.“ – Flasch 2001: Das Philosophische Denken im Mittelalter. Siehe zu Dionysius Areopagita S. 89.

³⁷⁵ Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Herausgegeben von Uta Störmer-Caysa, Stuttgart 2006, Predigt Q 78, S. 144.

der Mensch von Leidenschaften reinigen, die Welt im Licht ihrer Idealgründe betrachten und sich dann „mit dem Einen“ verbinden³⁷⁶.

Eckhart lehrte dazu in Predigt Q 60: „*Sô diu sèle hoeher gezogen ist über sich, sô si lüterer und klärer ist, sô got ie volkommenlicher und klärer ist, sô got ie volkommenlicher in ihr gewürken mac in sîn selbes glîchnisse sîn götlich werk.*“ – „Je weiter die Seele über sich hinausgewachsen ist, je reiner und strahlender sie ist, desto vollkommener kann Gott in ihr sein göttliches Werk in sein Ebenbild hineinschaffen.“³⁷⁷

„Reinheit ohne jede Beimischung“ kann in Vorstellungen das Begreifen „der göttlichen Weisheit im eigentlichen Sinn“³⁷⁸ entfalten. Mit dem eigenen Denken ringend versuchte Eckhart in geradezu inbrünstiger Anstrengung das Mysterium der Reinheit zu erfassen: in der Reinheit der „Mutter der fleischgewordenen Weisheit“ wird keine Größere unter Gott vorstellbar, beschrieben durch einen lieblichen Duft³⁷⁹. Er ließ ebenso wie Hildegard erkennen, daß ein Hungern und Dürsten der Seele nach Gott die Hoffnung gleich wie den Zweifel des Menschen in eigenen, wortschöpfenden Erkenntnisbildern offenbart.

Sprache als ein Prozeß des Ringens mit dem Abstrakten kann Begriffsbildungen für Bewegungen (wie etwa *daz úzgiezen*, *daz úzfliezen*, *daz würken*) deutlich machen³⁸⁰. Meister Eckhart gelang es, das deutsche Sprachgut neu zu formen, es dem Ausdruck der Vergeistigung in seinem Streben nach Erkenntnis dienstbar zu machen. In der Fülle von Gesagtem, das der oft als Mystiker bezeichnete Eckhart in seinen scholastischen Lehren, in seinen Reden, im *Buch der göttlichen Tröstung* (geschrieben für die verwitwete Ungarnkönigin Agnes³⁸¹), und in den Predigten den Gläubigen übergab, konnte er die *vita activa* mit der *vita contemplativa* verbinden³⁸² – nämlich in der

³⁷⁶ Flasch 2001, S. 91.

³⁷⁷ Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Herausgegeben von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2006, Q 60, S. 130f.

³⁷⁸ Vgl. Meister Eckhart: Einheit mit Gott. Herausgegeben von Dietmar Mieth. Düsseldorf 2002, S. 201.

³⁷⁹ Vgl. dazu Meister Eckhart: Einheit im Sein und Wirken. München 1986, S. 198 im Hinweis auf Maria.

³⁸⁰ Vgl. Walz, Herbert: Die deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte und Dokumentation. München 1976, S. 226.

³⁸¹ Vgl. Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung. Mittelhochdeutsch und neuhochdeutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort von Kurt Flasch. München 2007.

³⁸² Vgl. Walz 1976, S. 227.

Einheit von Mystik und Praxis. Eckhart suchte das „wirkende Wort Gottes“ und wollte „das Geschaute wirksam verkünden“³⁸³.

Die Reinigung fand Eckhart, indem er die Liebe durch Erkenntnis und Erfahrung in der Katharsis in ihr Recht kommen sah³⁸⁴; das gereinigte Wirken entstand für ihn aus der Sachgerechtigkeit einer Einbettung in die göttliche „Wirklichkeit“³⁸⁵. „Viele Paradoxa der Sprache Eckharts klären sich, wenn man diesen einheitlichen spirituellen Prozeß im Auge behält: ohne daß sich die volle Hingabe an die Weltdinge und an die Mitmenschen ändert, erhält sie durch die Katharsis des Abscheidens einen neuen Charakter, wird sie aus den Besitzstrukturen des menschlichen Daseins gelöst und in das göttliche Dasein übereignet.“³⁸⁶

Mit einem Streben nach der Weltbewältigung ist in der Eckhart-Predigt über Maria und Martha die Vorstellung einer Union von Kontemplation und Aktion vermittelt³⁸⁷. *Reinheit* kann dabei als schlüssige Antwort auf die Vertiefung in das Wesentliche in Vollkommenheit erkannt werden und mag wohl mit der Erfahrung korrespondieren, die Meister Eckhart im Wirken für das tätige Leben fühlte³⁸⁸. Die Vollkommenheit, das Höhere und Göttliche, muß demzufolge in praktische Überlegungen münden, die im suchenden Irren des unwissenden, verführbaren und für das Böse anfälligen Menschen glaubwürdig Schutz und Heilung versprechen.

2.7. Zusammenfassung

Das Heilige im Begriff *Reinheit* macht eine Reihe von Verständnislücken bewußt. Schon das Grundsätzliche im Problem des ‚verborgenen‘ Gottes irritiert³⁸⁹ und wird

³⁸³ Mieth, Dietmar (Hg.): Meister Eckhart. Einheit mit Gott. Düsseldorf 2002, S. 53.

³⁸⁴ Vgl. ebd., Mieth 2002, S. 55.

³⁸⁵ Ebd., Mieth 2002.

³⁸⁶ Ebd., Mieth 2002.

³⁸⁷ Vgl. ebd., Mieth 2002, S. 57-59.

³⁸⁸ Vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg (= Mystik und Mediävistik. Band 1). Münster/Hamburg/London 2002, S. 42-93.

³⁸⁹ Vgl. Beierwalters, Werner: Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius (= Trierer Cusanus-Lecture; 4). Trier 1997.

sogar als „anstoßig“ bezeichnet³⁹⁰. Wie sollte man die Zurückgezogenheit Gottes auslegen und erklären? Steht sie etwa im Kontext einer Verborgenheit des wahren, des höheren Menschseins? Wie findet sich ein Zugang im Irdischen – gelänge er über die *Reinheit*?

Bei Pseudo-Dionysius Areopagita läßt sich um 500 die Vollendung oder Vollkommenheit über den Weg der Reinigung, *via purgativa*, der Erleuchtung, *via illuminativa*, und der Einigung, *via unitiva*, erreichen³⁹¹. Der ‚ganz reine Gott‘ ist jedenfalls ein logisches Denkprinzip, ein Ideengut, das eine Orientierung im Ablauf historischer Phasen und die erklärende Verknüpfung mit theologischen Ansätzen verspricht. Wenn nun aber der an sich wichtige Begriff *Reinheit* aus dem gewohnten Denken verdrängt wurde (aus welchen Gründen auch immer), kann weder sein hoher Wert für das Menschsein, noch für eine Gotteserkenntnis genutzt worden sein und das wäre auch heute noch so.

Man mag nun Hildegard von Bingen und ihre schwierigen Visionstexte, den elegischen Dialog von Llull, das kühne Erleben der Mechthild von Magdeburg und auch über die seelenvolle Flucht der Mechthild von Hackeborn in das Christusherz, den ‚Miroir‘ der Marguerite Porete sowie darüber hinaus die Predigten von Meister Eckhart³⁹² (ebenso wie des von ihm angeregten Johannes Tauler³⁹³ und des Heinrich Seuse³⁹⁴) noch so oft und konzentriert lesen – sie tasten an der *Reinheit*, sie vermitteln eine Ahnung von Vollkommenheit: Der Angesprochene muß dann den Zugang für sich selbst leisten; ob er sich recht mühevoll gestaltet, an der ‚weltlichen‘ Praxis von Sauberkeit orientiert oder individuell aufbereitet erst noch gänzlich neu zu entdecken ist.

³⁹⁰ Meyer, Insa: Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs; 3). Berlin 2007, Einleitung S. 1.

³⁹¹ Vgl. Flasch 2001, S. 90. Vgl. weiters auch Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (= Bibliothek der griechischen Literatur; 22: Abteilung Patristik). Stuttgart 1986.

³⁹² Vgl. Steer, Georg/Sturlese, Loris (Hg.): Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet (= Lectura Eckhardi; 1). Stuttgart/Berlin/Köln 1998. Vgl. Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker. München 1985.

³⁹³ Vgl. Johannes Tauler. [15 Predigten]. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädiger. Olten/Freiburg im Breisgau 1983. Vgl. weiters Johannes Tauler. Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Freiburg im Breisgau 1961.

³⁹⁴ Vgl. Heinrich Seuse.: Daz buechli der warheit. Das Buch der Wahrheit. Kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Einleitung von Loris Sturlese, übersetzt von Rüdiger Blumrich (= Philosophische Bibliothek; 458). Hamburg 1993. Vgl. auch Endres, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie; Neue Folge, 37). Paderborn 1993.

„An der Kondition der *Reinheit* lässt sich Anteil nehmen, indem man sie wie einen fernen Stern und sein Licht verehrt – aber sonst sehe ich das als Thema, das niemand wirklicht versteht“ : So formulierte ein junger Theologiestudent seine Ansicht zum Satz der Hildegard von Bingen, nämlich „Gott, der ganz Reine ...“ in der 9. Vision im *Liber divinorum operum* während eines Gespräches mit ihm in der Fachbereichsbibliothek Katholische und Evangelische Theologie in der Schenkenstraße (Februar 2014). Studierende im Fach Geschichte zeigten Interesse am entrückten Begriff *Reinheit*, stellten aber erst im Lauf des Gesprächs Bezüge zur Historie seit Beginn unserer Zeitrechnung her. Was also letztlich zu erreichen ist, wenn der Verborgenheit von *Reinheit* nachgespürt wird?

In unserem gegenwärtigen Weltbild könnte der Reinheitsgedanke als Erkenntnisgrundlage fehlen, in Vergessenheit geraten sein oder auf eine ‚Wiederentdeckung‘ warten.

3. Maria, die Reine

Es verwundert nicht, daß sich ein Schlüsselgedanke zur Konzeption des Heiligen im Begriff *Reinheit* in einem Buch findet, das im 13. Jahrhundert der ‚Mutter Gottes‘ gewidmet wurde³⁹⁵ (altkatalanisch geschrieben). Der Verfasser ist der bereits erwähnte Katalane Ramón Llull (geb. 1232 in Palma de Mallorca – gestorben vermutlich in den ersten Monaten des Jahres 1316, der Legende zufolge nach einer Steinigung in Tunis; er soll noch als Schwerverletzter auf ein Schiff und nach Mallorca gebracht worden sein)³⁹⁶. «Das Buch über die heilige Maria» entstand um 1290 am Hof von König Jakob II. von Mallorca in Montpellier. Llull verwendete den katalanischen Begriff *puritat* voller Respekt im Zusammenhang mit Heiligkeit (*santetat*) als 11. Definition seiner belehrenden Darstellung über die richtigen Lobpreisungen der Gottesmutter³⁹⁷.

Daß Maria durch die Liebe ihres Sohnes in höchstem Maße heilig und rein, hell und lauter geworden ist, war für Llull in seinem Preisen der Menschwerdung Gottes ein besonderer Aspekt, denn er sah das Liebesvermögen von Maria in der Entsprechung der Liebe des Sohnes zu seiner Mutter. „Heiligkeit sei Reinheit der Guttheit, Größe, Standhaftigkeit und der anderen Kräfte“³⁹⁸ (nämlich jener insgesamt 30 Attribute, die er in der Verehrung der Gottesmutter erläuternd beschrieb, u. a. die Jungfräulichkeit, Vorzüglichkeit, Werhaftigkeit, Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Gnade, Hoffnung, Demut, Armut). Llull geriet geradezu in ein Schwärmen: „Die Guttheit, Reinheit und Heiligkeit Unserer lieben Frau aber kann nichts und niemand behindern, sie heilt und läutert beständig und ohne Unterlaß all jene, die mit einer reinen Intention von ihr Klarheit, Heiligkeit und Guttheit empfangen wollen.“³⁹⁹

³⁹⁵ Vgl. Llull, Ramón: Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 19). Katalanisch-deutsch. Herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Mit einer Einführung von Fernando Domínguez Reboiras und Blanca Gari. Übersetzung von Elisenda Padrós Wolff. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005.

³⁹⁶ Für Llull entsprach der Märtyrertod noch einem Idealbild: Er gab nach einer Christusvision im Alter von 30 Jahren seine politische Tätigkeit im Dienst des Königs von Mallorca und auch sein Familienleben auf, um sich als Autodidakt vertiefenden Sprachstudien des Arabischen und der Bekehrung von Moslems zum Christentum zu widmen. Seine eigenwilligen Darlegungen auch zur Wahrheitssuche im Wort und mittels Sprache werden in der vorliegenden Arbeit erwähnt.

³⁹⁷ Llull, Ramon: Das Buch über die heilige Maria. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, 140-149.

³⁹⁸ Ebd., S. 140f: „santetat és puritat de bontat, granea, perseverança e les altres“.

³⁹⁹ Ebd., S. 142f: „sa puritat e santedad (sic), e continuament sens negun cessament sana e purifica tots aquells e aquelles qui ab pura entenció, claredat, santedad e bontat ne volen reebre.“

Ist nun Maria aus dieser Perspektive ein ‚erreichbares‘ Vorbild für Frauen und wenn ja, welche Perspektiven ergeben sich? Wenn Llull⁴⁰⁰ die höherwertige Liebesfähigkeit dem ‚inneren Prinzip‘ von Maria zuordnet, das letztlich auch auf ein zukunftsweisendes, schichtübergreifendes Bild von Frauen weist, erfüllt es in seiner Funktion für Mütter und Erzieherinnen eine eminent wichtige Rolle in der Gesellschaft. Daraus ermöglicht werden Idealsituationen im menschlichen Leben, denn: Anders als bei Eva (deren Sohn Kain in seiner Respektlosigkeit vor der göttlichen Gabe des Menschenlebens zum Brudermörder wurde) sollten sich in der erneuerten Weiblichkeit Züge der Reinheit⁴⁰¹, Integrität und dialogfördernden, friedensbildenden Sprache für das Schaffen eines konstruktiven familiären Umfeldes vorbildgebend auswirken.

Die reine Himmelskönigin Maria weckte insbesondere als Fürsprecherin Hoffnungen für die Rettung des Menschengeschlechts. So bildeten der reine Gott als Vater sowie der reine Mensch Maria als Mutter Pole in einem konstruierten Spannungsfeld der Überlegungen zur Erlösung aus alter ebenso wie stets erneuerter Schuld der Menschen. Es stand also neben der göttlichen Trinität ein korrespondierendes Bild auf menschlicher Ebene eigens für *maget, vrouwe, wip* von der integeren Frau wie eine Vision mit dem Hinweis auf die schöpferische Instanz einer Mutter (*frouwe*) – fähig zu einem ‚durchwaltenden Prinzip von Liebe‘⁴⁰² vor allem durch ihre sanft und erziehend eingesetzte Sprache.

Hildegard von Bingen hat in ihren visionären Schriften und insbesondere in ihrem naturkundlichen Buch «*Causae et curae*» hinsichtlich der Erschaffung der Frau „aus einer vorzüglicheren Materie (als der Mann)“⁴⁰³ deren Besserstellung in vieler Hinsicht betont. Nicht erst aus Lehm in Fleisch verwandelt, sondern aus bereits menschlicher

⁴⁰⁰ Gegensätzlichkeit und Verschiedenartigkeit in Themen von Lulls Textschaffen repräsentieren das Grundkonzept menschlicher Fragen im vorliegenden Arbeitsfeld. Llull hat die stark konkurrierende Andersartigkeit von Mann und Frau, von Religionen, Sprachen und Grundhaltungen der Menschen immer wieder als Thema aufgenommen, sie aber letztlich keiner befriedigenden Gleichsetzung zuführen können. Vgl. dazu Lull (sic), Ramon: Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl. Stuttgart 2007.

⁴⁰¹ Vgl. dazu ebd. (Lull, Stuttgart 2007) zur Jungfrau Maria und zur Vollkommenheit, Weisheit und Liebe S. 162-166.

⁴⁰² Vgl. Steinmetz, Ralf-Henning: Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Band 106). Tübingen 1994, S. 4.

⁴⁰³ Gössmann, Elisabeth: «*Ipsa enim quasi domus sapientiae*». Die Frau ist gleichsam das Haus der Wahrheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen. In: Schmidt, Margot/Bauer, Dieter R. (Hg.): «Eine Höhe, über die nichts geht». Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I, Christliche Mystik. Band 4). Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 1-18, hier S. 11.

Substanz zum Leben berufen sei die Frau – und nicht allein Maria – *domus sapientiae*⁴⁰⁴. Diese hohe Qualität des Menschseins zeichnet nach Hildegard sowohl die jungfräulichen Nonnen als auch die Verheirateten aus und begünstigt zudem von Natur aus das Reinheitsverhältnis im Körper⁴⁰⁵.

Die Philosophie einer von weiblicher Seite vermittelten und in das Bewußtsein des Einzelnen aufgenommenen Möglichkeit der Rückkehr zumindest ins eigene, also ins persönliche Paradies klingt in vieler Hinsicht durchaus wirklichkeitsnahe: Ein ‚innerer‘ Garten Eden sollte in Gedanken als ein von Schmutz und Durcheinander freier, entlasteter Rückzugsort entworfen werden. Dort, in der gedachten Welt zur Sanftheit, Behutsamkeit, Friedfertigkeit sowie einfühlsamer Kommunikation zu finden, bringt das Bild von erstrebenswerter Daseinsqualität dem Einzelnen gefällig näher. Ein Leben nach dem marianischen Vorbild konstruktiv zu gestalten, ja sogar in besonderer Weise hinsichtlich heiliger – nämlich erlösender – Reinheit in der Bedeutung von überzeugender Redlichkeit, ist durchaus eine befreiende, kreative geistige Leistung. In der europäischen Denkarbeit dazu störten Lehrgebäude, die das Dauerthema ‚Schuld der Menschen‘ ohne Aussicht auf diesseitige Erlösungswege deklinieren und verfestigen⁴⁰⁶.

Während objektive Einsichten in die Weite des Themas ‚Gott‘ schwierig zu bewältigen sind und alle verbalen Definitionen lediglich irdischen Perspektiven entsprechen, bieten Hoffnungen auf das Erreichen höherer Dimensionen des Menschseins im Blick auf die reine Frau als irdische Mutter Gottes seelisch-geistigen Trost: Hildegard von Bingen hat es mit überzeugender Bestimmtheit unternommen, die theoretische Bedeutung einer weisheitsbergenden Kraft in der Lebensweise von Frauen nachzuweisen. Dieser Gedanke wird vielleicht nur einem kleinen Kreis zugänglich gewesen sein. Auch Ramón Llulls marianischer Diskurs mit den wenig gebrauchsfertigen Thesen einer kosmologischen Sicht hin zum Blick auf rationale Folgen der „Dreifaltigkeit und der Menschwerdung“ hat zwar seinen Platz auf den Lesepulten und in den Schreibstuben der Gelehrten, jedoch natürlich nicht in den Hütten der ‚einfachen‘ Familien gefunden⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., Gössmann 1986, S. 13.

⁴⁰⁵ Vgl. Voss, Jutta: Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus. Stuttgart 2006.

⁴⁰⁶ Vgl. dazu den ironischen Blickwinkel von Flasch, Kurt: Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos. München 2004.

⁴⁰⁷ Reboiras, Fernando Domínguez/Garí, Blanca: Einführung. In: Das Buch über die Heilige Maria. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, 9-47, hier S. 29.

Wenn wir nun Maria als optimierte, „gewandelte“ Eva verstehen sollten, dann wäre der folgerichtige Neuansatz dort, wo die Abweichung vom Idealzustand begann, also bei der Ansprechbarkeit und Verführbarkeit durch die satanische Schlange. Dieser Gedanke impliziert, daß die „neue“ Frau ihre integere Haltung und die Lauterkeit ihres Wesens sinngemäß eben bereits in der Sprache anders als Eva beweist, um sich selbst sowie ihrer Familie sehr wohl das Leben im Paradies zu bewahren. Ein hohes Niveau von kommunikativer Kompetenz verlangt deshalb nach Priorität im Dasein von Frauen und sollte vor allem zum „Erlösen“ der Schlange durch eine reine Haltung führen – etwa indem Stärke in kluger Sanftheit die Sprache formt: Daraus resultiert anstelle der aggressiven „ewigen“ Feindschaft zwischen Nachkommen der Schlange und der Frau mit dem angekündigten „Zermalmen“ des Kopfes der Schlange (1. Mose 3,15) verbales Verständnis und Frieden fördernde Kommunikation. Die Überwindung der Gewalt⁴⁰⁸ zeigt sich hier in einer verwirklichenbaren Dimension und ich erkenne in der Verweigerung der Verführbarkeit, in der Unantastbarkeit der Frau, ihrer Reinheit und Lauterkeit – dokumentiert auch in ihrer Kommunikationsmethodik – die reale Abkehr von der Gewalt, jenem „aufgepfropften“ Menschheitsverhängnis⁴⁰⁹.

Eine grundlegende Frage sollte beantwortet werden können: Wer bereitet die „neue Eva“ auf diese Aufgabe vor, wer schult sie? Der bemerkenswerte Umkehrprozeß sieht demnach die Verführung der Schlange zum Guten vor – um die gegen das Leben der Menschen gerichtete Intentionen zu „wenden“ und in eine Zielrichtung des Guten, der Lebensförderung, zu lenken. Die grundlegend gewandelte Eva wäre demnach weder zum Biß in den legendären Apfel, noch zu anderer schadenbringender Haltung verführbar: Aus ihrem höherwertigen Wesen agierend würde sie als warmherzige Seelenführerin, Pädagogin, Heil- sowie Ernährungskundige, bewundernswerte Partnerin und liebevolle Mutter wirken. Die Respekt einfordernde gesellschaftliche Position der Frau sichert ihr und infolge ihrer erziehenden Tätigkeit gleichermaßen dem Mann wie auch dem Nachwuchs das menschenwürdige Leben auf Erden.

⁹⁻⁴⁷, hier S. 29.

⁴⁰⁸ Vgl. Gössmann 1986, S. 5 zum Hinweis auf die Perversion von männlicher Stärke in Härte und Grausamkeit ebenso wie zur Verkennung von weiblicher Zartheit, Agilität und Geschicklichkeit.

⁴⁰⁹ Vgl. Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg im Breisgau 1983. Vgl. dazu weiters Angenendt, Arnold: Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Freiburg im Breisgau 2011.

Das Menschsein in Würde durch die geistig und moralisch überwundene Schlange: Das wäre ein Ziel nicht nur in den ‚oberen‘, sondern gewiß auch in den ‚unteren‘ Schichten. Dieser soziale Fundamentaspekt sollte mehr Beachtung als bisher verlangen und das Erkennen einer Reihe von besonderen weiblichen Fähigkeiten im Meistern unterschiedlichster Aufgabenbereiche einfordern⁴¹⁰.

3.1. Jungfräulichkeit

Gedanken zur Jungfräulichkeit⁴¹¹ ergeben vor allem ein religiöses Bild von der Vorstellung über den erreichbaren Status in Gottnähe. Hildegard schreibt „Daß eine Frau, die Gott zuliebe ihre Jungfräulichkeit bewahrt, von Gott sehr geachtet wird“⁴¹². Weiters heißt es „Daß ein Mann, der Gott zuliebe auf eheliche Gemeinschaft verzichtet, Schicksalsgefährte des Gottessohnes wird“⁴¹³. In der Begründung ist das Vergehen Adams „eine widerwärtige Unreinheit“ – er sei im „heilbringenden Bad“ zum Leben zurückgerufen durch das Opfer des Gottessohnes⁴¹⁴.

Gerhard Härle nennt „*rein* als Epitheton ornans der Marienverehrung“; es „erfolgt die Übertragung des Attributs *rein* auf die irdische Frau, die als keusche Ehefrau das höchste Qualitätsmerkmal der Reinheit mit der Gottesmutter teilt...“⁴¹⁵.

Zur Idee der Jungfräulichkeit als kognitives Konzept von Maria beschreibt Llull ihren hohen Rang; es „kann kein Mensch die große Guttheit, Kraft, Heiligkeit und Liebe der Jungfräulichkeit Unserer Lieben Frau noch die Integrität des Körpers und des Denkens, die ihrer Jungfräulichkeit innewohnen, ermessen. ... Alles Körperliche und

⁴¹⁰ Vgl. Andreae, Johann Valentin: Christianopolis. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort herausgegeben von Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart 1975. Weiters vgl. Beck, Matthias: Leben ~ Wie geht das? Die Bedeutung der spirituellen Dimension an den Wendepunkten des Lebens. Wien/Graz/Klagenfurt 2012. Der Buchtitel weckt die Erwartung, Hinweise auf die gelingende Lebensgestaltung zu erhalten. Die *Reinheit* ist aber wie in vielen anderen Erkenntnisführern nicht erwähnt. Bei Carl Friedrich von Weizsäcker fand ich jedoch einen knappen Blick auf die moralische *Reinheit*. Vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München/Wien 1977, S. 498f.

⁴¹¹ Vgl. Bernards, Matthäus: Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 16). 2., unveränd. Aufl., Köln/Wien 1982.

⁴¹² Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1991, II, 3.Vision, 23, S. 139f.

⁴¹³ Ebd., Hildegard; 1991, II, 3. Vision, 24, S. 140.

⁴¹⁴ Ebd., Hildegard; 1991, S. 140.

⁴¹⁵ Härle 1996, S. 55. Dazu wird auch vor allem das Gedankengut zur Verehrung der Frau in der Minnetradition zu beachten sein (vgl. in dieser Arbeit nachstehend in 3.5.).

Geistige in Unserer Lieben Frau muß ihrer Jungfräulichkeit entsprechen, so daß es nichts Geringes, nichts Großes, nichts wie auch immer Geartetes in Unserer Lieben Frau geben darf, das durch Verderbtheit des Körpers oder Versehrtheit des Denkens der Jungfräulichkeit entgegensteht. Denn wenn das so wäre, dann wäre sie nicht würdig, daß der Sohn Gottes in ihr Fleisch werde und sich in ihre Natur kleide.“⁴¹⁶

Auch den Sohn Gottes bezeichnet Llull als jungfräulichen Mensch in Gott: „Deshalb mußte er von Unserer Lieben Frau die Natur der Jungfräulichkeit erhalten, damit er niemals befleckt werde, denn mit einem Makel könnte er nicht Gott sein. Daher mußte Unsere Liebe Frau vor der Geburt und nach der Geburt Jungfrau sein, damit sie die Materie sein könne, aus der ihr Sohn die Natur der Jungfräulichkeit annimmt. Und so, wie ihr Sohn als Mensch mit unbefleckbarer jungfräulicher Natur geboren wurde, so muß auch sie selbst unbefleckbare jungfräuliche Natur besitzen.“⁴¹⁷

Die Nähe des Terminus *rein* im Sinne der Qualität von *jungfräulich* ist dabei aus der Antike übernommen und wurde im Christentum durchaus für beide Geschlechter als maßgeblich gedacht⁴¹⁸. Schon in den frühen christlichen Gemeinden des 3. Jahrhunderts fanden, so der Historiker Peter Brown⁴¹⁹, Mädchen und junge Männer den Status einer jungfräulichen Ehelosigkeit erstrebenswert. Brown schreibt auch über die steigende Zahl junger Männer, die ihr Leben vagabundierend „für das Himmelreich“ zubrachten, indem sie Lehren von Jesus in die Dörfer sowie Städte Syriens trugen und zum untadeligen, vorbildlichen Verhalten verpflichtet waren⁴²⁰.

Christliche Virginitätsschriften des 4. Jh. erklären die Harmonie zwischen Körper sowie Seele der Menschen und Gott auf der Basis „vollkommener Reinheit“ durch die Jungfräulichkeit, die allein eine ersehnte „Angleichung an Gott“ möglich macht und das ständige Bestreben nährt, sich mit dem göttlichen Bräutigam „im reinsten Licht“ zu unterhalten⁴²¹. Hinsichtlich einer Wertschätzung der Frau und Würdigung der Weiblichkeit als besondere Gottesgabe sowie weiters der Warnung, Askese nicht bis zur

⁴¹⁶ Llull, Ramón: Das Buch über die heilige Maria. 2005. In katalanisch S. 186 und deutsch S. 187.

⁴¹⁷ Llull, Ramón, ebd., im Buch über die heilige Maria, 2005, S. 186f.

⁴¹⁸ Vgl. Brunner, Karl: Leopold, der Heilige. Ein Porträt aus dem Frühling des Mittelalters. Wien/Köln/Weimar 2009, S. 65.

⁴¹⁹ Vgl. Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entzagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München 1994, S. 206f.

⁴²⁰ Ebd., Brown 1994, S. 206f.

⁴²¹ Burgsmüller 2005, S. 3.

Schädigung des Körpers zu betreiben, um die Nächstenliebe noch engagiert ausüben zu können, ist der Brief des Pseudo-Basilius an Bischof Letoius von Melitene⁴²² ein besonderes aussagestarkes Dokument spätantiker Theologie in der Blickrichtung auf die Heiligkeit der Reinheit. Pseudo-Basilius will vor allem „auf die individuelle Begegnung mit Gott“⁴²³ hinweisen – weil die Reinheit in Geist und Seele eben nur eine jeweils ganz persönliche Haltung nach dem jeweiligen Vorstellungsvermögen in der Beziehung zu Gott darstellen kann.

Damit sich die Seele zum Schönen und zum Guten hinwenden kann, war es vor allem wichtig, den Körper im fein empfundenen Verständnis für Ordnungen von jeglichem Verderbnis rein zu halten⁴²⁴ – die Seele kann ja in ihrer Gebundenheit an den Körper allzu leicht irritiert und belastet werden, sodaß sie sich wider die bessere Vernunft von ihrem reinen Ursprungszustand entfernt und damit auch ihre Ähnlichkeit mit dem unkörperlichen Gott verliert⁴²⁵.

Pseudo-Basilius rät deshalb, daß der Körper die Seele nicht wie ein Senkblei herabziehen soll⁴²⁶. Körperliche Leidenschaften (vor allem durch die lockende Begegnung zwischen Mann und Frau⁴²⁷ und die Genußbereitschaft beim Essen) „materialisieren“ also „die ursprünglich unkörperlichen Seelen“⁴²⁸. Die wahre (reine) Jungfrau hält ihre Seele von der Berührung der Begierde fern und vermeidet auch, daß der Geschmack der Nahrung sie zum unmäßigen Essen treibt und sie damit ihren Körper gleichsam „mästet“⁴²⁹. In der zu Gott hin denkenden körperlichen Askese (die nicht zur Befriedigung von menschlichem Stolz nach außen gerichtet sein soll) erkennt Pseudo-Basilius einen Schutz für die Seele, die nicht allein von äußeren Lasten gefährdet wird, sondern auch durch Beschmutzung aus dem Inneren (verursacht nämlich von Neid, Betrügerei und Wut)⁴³⁰.

⁴²² Vgl. ebd., S. 2. Burgsmüller gibt an, daß Letoius ab 381 Bischof von Melitene war.

⁴²³ Ebd., Burgsmüller S. 6.

⁴²⁴ Vgl. ebd., Burgsmüller, S. 80f.

⁴²⁵ Vgl. Burgsmüller 2005, S. 82.

⁴²⁶ Vgl. ebd., Burgsmüller, S. 83.

⁴²⁷ Vgl. Augustinus: Die wahre Religion. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957, S. 70.

⁴²⁸ Burgsmüller wie oben , S. 84.

⁴²⁹ Vgl. ebd., Burgsmüller, S. 84.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 85.

Pseudo-Basilius zeigt sich begeistert von der göttlichen Pädagogik, die natürliche Anweisungen für die Reinhaltung der Seele der Menschen gibt⁴³¹. Der Lohn ist die Gottebenbildlichkeit der wahren Jungfrau, die als „schöne Statue Gottes“ weder durch Einbildung noch durch „Berührung erschüttert wird, ganz unbeweglich wie auf einem steinernen Sockel, so daß niemand kommen und sie heimlich durch die Sinne beeinflussen kann“⁴³².

3.2. Reinheit als Weg zur Gottnähe

Es erinnert die Idee, durch ein jungfräulich-gottgefälliges Leben⁴³³ die Nähe zum Göttlichen zu erreichen, an die Opfertypologie im religiösen Denken⁴³⁴ und nicht zuletzt auch an Leistungsaskese⁴³⁵ in einem Prozeß des Heiligwerdens durch „Keuschheit der Seele“⁴³⁶ um auf diese Weise göttliche Anerkennung zu erwirken.

Obwohl der Familie⁴³⁷ sowie der Elternschaft grundsätzlich Achtung und Würde zustand, wurde in der theologischen Theorie der *virginitas* beider Geschlechter ein ungleich höherer Rang beigemessen, besonders wenn eine Orientierung an den „*christiani perfecti*“ in einem „religiösen Virtuosentum“ gesucht wurde⁴³⁸. Das häufig zitierte Gleichnis des dalmatinischen Kirchenvaters und gelehrt Theologen Hieronymus (347-420) spricht anschaulich vom hundertfachen Ernteertrag aus der Saat der christlichen Lebensform bei den Jungfrauen, vom sechzigfachen bei Witwen und dreißigfachen bei Ehefrauen⁴³⁹.

⁴³¹ Vgl. ebd., Burgsmüller, S. 86.

⁴³² Ebd., S. 87f.

⁴³³ Angenendt erwähnt in seinem Beitrag zum Offertorium Angaben von Hubert Seiwert zum Opfer: Seiwert, Hubert: Opfer. In: Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 4: Kultbild – Rolle. Stuttgart 1998, S. 268-284. Vgl. Angenendt, Arnold: Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation. In: Althoff, Gerd (Hg.): Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Münster 2004, 71-150, hier S. 75 und dort Fußnote 32.

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 75.

⁴³⁵ Vgl. Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. 21997, S. 75.

⁴³⁶ Burgsmüller, S. 7.

⁴³⁷ Vgl. Goetz, Hans-Werner: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei ...“: Ehe und Familie zwischen weltlichen und geistigen Zwängen. Die Ehe als religiöse Institution und weltliche Lebensform. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, S. 115-123.

⁴³⁸ Lutterbach 2011, S. 172.

⁴³⁹ Vgl. Wittern, Susanne: Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert

Die Verzerrung der Situation der Würde von Mann und Frau in der Ehe in der Nachrangigkeit zur gottgeweihten Virginität ergibt viele grundsätzliche Fragen⁴⁴⁰. Arnold Angenendt spricht dazu von der guten Ehe und der besseren Jungfräulichkeit⁴⁴¹; auch sein Schüler Hubertus Lutterbach erklärt die Situation⁴⁴². Es zeigt sich eine nachhaltige Abwertung der körperlichen Liebe in der Mann-Frau-Beziehung und einer dahin verurteilend lenkenden Meinungsbildung seitens der spätantiken Kirchenväter⁴⁴³. Eine höherwertige Liebe voller Geduld und Verständnis für die Nächsten⁴⁴⁴, wie sie das Christentum als Leitmotiv nennt, ist aber zunächst einmal im Familienleben zu entwickeln und zu fördern. Die irdische Körperlichkeit der Menschen sollte eigentlich von religiöser Seite und demzufolge im christlichen Gedankengut in besonderem Maße gewürdigt und als Lehre zur gültigen, höherwertigen Kulturform erhoben sein⁴⁴⁵.

Die Wirkgeschichte von Lehren bzw. Theoriegebäuden der Kirchenväter im schwierigen Bezug zur moralischen *Reinheit* und einer Stärkung der Würde von Frauen ist noch aufzuarbeiten⁴⁴⁶. Ein nachhaltig gutes Ergebnis für die ethischen Ansprüche der Gemeinschaft an den Einzelnen⁴⁴⁷ war theoretisch als ein Ziel objektivierend-reiner Kirchenlehren anzustreben⁴⁴⁸.

Augustinus vermittelte ein Idealbild der menschlichen Seele, die lediglich im reinen Zustand Gott „suchen“ darf, da sie durch Fehler oder Irrtümer befleckt und somit unrein

(= Ergebnisse der Frauenforschung. Band 33). Stuttgart/Weimar 1994, S. 20.

⁴⁴⁰ Vgl. Wittern, Susanne: Stuttgart 1994, S. 20. Wittern verweist auf Predigten, die Bischof Ambrosius zugunsten der Jungfrauenweihe anstelle einer Heirat und weiters zum Bewegen von Witwen, auf eine Wiederverheiratung zu verzichten, gehalten hat.

⁴⁴¹ Vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien. 21997, S. 89-93.

⁴⁴² Lutterbach, Hubertus: Das Mittelalter – Ein „Pollutio-Ridden System“? Zur Prägekraft des kultischen (Un-) Reinheitsparadigmas. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V.). Wien/Köln/Weimar 2011, 157-176, hier S. 167. Einerseits wurde die Ehe durch den Segen der Priester aufgewertet; andererseits gab es „im Kontext der mittelalterlichen Einfachreligiosität ein anderes Verständnis: Unter diesem gewandelten Horizont galt ein Mensch allein in dem Falle als rein, dass er seine Körperflüssigkeiten niemals mit denjenigen einer anderen Person vermischt hatte.“

⁴⁴³ Vgl. u. a. bei Augustinus in *De vera religione* Kap. 41/78. Aurelius Augustinus: Die wahre Religion. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957, Kap. 41/78, S. 69f.

⁴⁴⁴ Vgl. dazu bei Kurt Flasch zur Thematik der Nächstenliebe: Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart 2008, S. 144 und weiters zur Lebensorientierung einer intellektuellen Elite S. 145-148.

⁴⁴⁵ Vgl. Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und ihr Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (= Beiträge zur Altertumskunde. Band 184). Leipzig 2004.

⁴⁴⁶ Ruhe, Doris: Mönche, Nonnen und die ideale Frau. Zur Herausbildung des weiblichen Erziehungsideales im Mittelalter. In: Rödel, Dieter/Schneider, Joachim (Hg.): Strukturen und Gesellschaft im Mittelalter. Interdisziplinäre Mediävistik in Würzburg. Wiesbaden 1996, 50-68.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd. bei Kurt Flasch: Augustin. Einführung in sein Denken. S. 146.

⁴⁴⁸ Vgl. Goetz, Hans-Werner: Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, 111-228.

bzw. unwürdig für das Streben nach dem Heiligen geworden ist⁴⁴⁹. Die Idee der Qualifikation zur Gottsuche ist als Thema der Daseinskompetenz von Interesse und sollte nicht ausschließlich in die Weltflucht oder Abwendung vom anderen Geschlecht führen, um eine Annäherung an Gott zu erreichen. Augustinus lässt seine denkende Gesprächsrunde unterschiedliche Gedanken zur Gottsuche äußern⁴⁵⁰. Diese verbalen Schritte sind ein Beispiel für die aufrichtigen Mühen, Vorstellungen zur Vermittlung eines Lebens hin zu Gott zu entwickeln, kommen aber letztlich nicht zu praktikablen Lösungen. Eine breiter vertretene (nicht vereinzelt erscheinende) ‚Redlichkeit‘ könnte als verständliche Formel dienen, die erlernbar wäre, trainiert werden kann und im alltäglichen Leben so manche Situationen vereinfacht, aber auch optimiert.

Zur Hypothese der *reinen* Seele hat somit jeder Einzelne seinen persönlichen Weg zu erarbeiten, um sich in der Lebenswirklichkeit zu bewähren und den Typus eines ‚heiligen‘ Menschen zumindest in Ansätzen zu erreichen. Da besonders aus der Seelenqualität der Frau über den mütterlichen Weg der Erziehung Charakter und Wesen der Nachkommen ebenso wie der Menschen im unmittelbaren Umfeld geprägt werden, erhält die weibliche Einflußsphäre auf die Lebenswirklichkeit eine größere Bedeutung. Diese Bestimmung sollte einer Wirkkraft der alten Chaos-Belastung auf Erden (schon vor dem Sündenfall von Adam und Eva durch den hinabgestoßenen Luzifer⁴⁵¹) entgegengestellt sein, denn es wäre die vordringliche Aufgabe der Menschen, ihren tückisch wirkenden, Schmutz schaffenden⁴⁵² Gegner zu überwinden, um der Welt die vielleicht ursprüngliche Kondition von Paradies wieder zu sichern.

Der humane Entschluß, einer Luzifer-Wirrnis⁴⁵³ wirksam gegenüberzutreten bedeutet wohl für jede Generation vor allem ‚die Sauberkeit zu lieben‘⁴⁵⁴. Diese klare

⁴⁴⁹ Augustinus, Aurelius: De beata vita. Über das Glück. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Wilhelm Schwarz. Stuttgart 1989, S. 34 (ad 18): „... *aliter autem dicitur spiritus immundus omnino anima immunda, quod nihil est aliud quam vitiis et erroribus inquinata.*“ Der lateinische Text folgt der Ausgabe: Stromata patristica et mediaevalia. Bd. 2: Aurelii Augustini Contra Academicos, De Beata Vita Necnon De Ordine Libri. Herausgegeben von Wilhelm M. Green. Antwerpen 1956.

⁴⁵⁰ Ebd., (ad 19), S. 36: „... *qui autem querit deum, nondum habet deum ...*“

⁴⁵¹ Zum Thema „Überall lauert der Satan“ vgl. Goetz, Hans-Werner: Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, 111-228, hier S. 205-228.

⁴⁵² „Dreck ist extremstes Menschenthema“ sagt Martin Scharfe in seinem Beitrag des begleitenden Buches zur Ausstellung „Dreck“ im Tiroler Volkskunstmuseum, Innsbruck 2013, S. 25.

⁴⁵³ Vgl. dazu den altgriech. Begriff ‚diabolon‘ in der Bedeutung von ‚durcheinanderbringen, verwirren‘.

Blickrichtung wäre geistig von Mann und Frau am besten gemeinschaftlich zu leisten, aber wohl insbesondere von der Frau in praktische Tätigkeit zu übersetzen. Warum eine so große Aufgabe von religiösen Organisationen nicht entsprechend respektiert und gewürdigt wurde⁴⁵⁵ drängt sich als bewegende Frage gerade zum Reinsein, vor allem auch des Klerus und der kirchlichen Würdenträger auf.

3.3. Die Reinigung der Seele

Eine Möglichkeit der Erlösung durch die hehre Frau kommt höchsten Erwartungen und höchsten Ansprüchen entgegen. Der junge Dante Alighieri (1265-1321) erfuhr diesen zündenden Impuls vielleicht aus der Vermittlung von Liedern, die Arnaut Daniel (~1150-1200) vorgetragen hatte und von Gedichten, wie sie Guido Guinicelli (1230-1276) verfaßte⁴⁵⁶. Möglicherweise hat dazu der reale Anblick eines Mädchens – es könnte Beatrice Portinari⁴⁵⁷ aus einer der vornehmen, wohlhabenden Familien von Florenz gewesen sein – eine Verdichtung des inneren fiktiven Bildes ausgelöst. Dantes Bekehrung zu einem besseren Lebenswandel («Vita nuova»⁴⁵⁸), kann dem höfischen Idealbild der *vrouwe*, wie es hier in der vorliegenden Arbeit als Erlösungspossibilität beschrieben ist, als literarischer Beleg zugeordnet werden.

In der Architektur seiner Dichtung wollte Dante „alles Tatsächliche, die wirklichen Begebenheiten“ verhüllen⁴⁵⁹ und seine innere Entfaltung, hin zu den höheren Sphären des Minnesangs, beschreiben: Nicht mehr der eigene Liebeskummer, sondern das Preisen seiner Herrin bestimmte die erhabene, ‚neue‘ Dichtung⁴⁶⁰.

⁴⁵⁴ Vgl. dazu Thomas, Linda: Putzen? Von der lästigen Notwendigkeit zu einer Liebeserklärung an die Gegenwart. Dornach/Esslingen 2011.

⁴⁵⁵ Vgl. dazu Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München/Wien 2002. Vgl. dazu insbesondere was Augustinus über Frauen zu sagen weiß, u. a. in *De vera religione*. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957, Kap. 41/78, S. 70.

⁴⁵⁶ Vgl. Hildebrandt, Sophie: Nachwort. In: Dante. Vita Nuova. Neues Leben. Italienisch/Deutsch. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Sophie Hildebrandt. Zweite durchgesehene Ausgabe. Der italienische Text beruht auf der Kritischen Ausgabe von Michele Barbi. Köln/Graz 1957. 146-176, hier S. 148f.

⁴⁵⁷ Die Identität der Beatrice ist in der Fachwelt noch immer eine offene Frage zumal Dante selbst dazu keinerlei Angaben hinterließ.

⁴⁵⁸ Alighieri, Dante: Vita nuova. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Sophie Hildebrandt. Zweite, durchges. Auflage. Köln/Graz 1957.

⁴⁵⁹ Hildebrandt, Sophie: Nachwort. In Dante: Vita nuova, S. 154.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., Hildebrandt: Nachwort. In Dante: Vita nuova, S. 159.

Genährt auch von Guido Cavalcanti (1255-1300), einem Dichter aus wohlhabender Familie in Florenz, der im italienischen Duecento eine erlesene Amordoktrin vertrat, entwickelte Dante sein ‚neues‘ Wesen, seine geläuterte Menschwerdung, sein veredeltes Sein. Guinicelli sah im Weiblichen überirdische Kräfte verkörpert; der höfische Minnegedanke erfuhr durch ihn noch eine nachklingende Blütenfülle, zu der auch Dantes naher Freund Cavalcanti stilvolle Beiträge leistete⁴⁶¹.

Eine Reinigung der Seele, eine Bekehrung zum Edlen schon in jungen Jahren, wäre demzufolge keinesfalls nur ein religiöser Akt, sondern sie ist in besonderem Maße der Fiktion durch einen Impuls aus der irdischen Erlebniswelt zuzuschreiben. Die innere Veränderung, die ein Mann durch eine höherwertige Liebe zu einer hehren Frau und ihrer Persönlichkeit erfährt, kann unter besonderen Umständen als aktiver Faktor für eine gesellschaftlich-moralisch bedingte Optimierung gesehen werden.

Dante widmete dieser Perspektive in seiner *Commedia* (verfaßt im Exil 1307-1320)⁴⁶² nach der Überwindung des Ganges durch die Hölle (*Inferno*) in Stationen am Läuterungsberg (*purgatorio*) und im Reinigungsfeuer auf dem klarenden Weg zum Himmel (*Paradiso*) dichte Aufmerksamkeit. Die Erlösung sah er also in direkter Weise mit dem Reinwerden durch die hohe Frau verknüpft: Der allgemeinen, praktischen Rezeption dieser Einsicht schien Manches in den Weg gestellt – wie deutlich der Gedanke in der *Commedia* auch ausgesprochen und mit dem Idealkonzept der Beatrice verbunden war. Dabei hat Dante die Niederschrift in toskanischer Mundart (ein absolutes Novum im Trecento zu Dantes Lebzeiten, da literarisch anspruchsvolle Texte ausschließlich in der GelehrtenSprache Latein⁴⁶³ verfaßt wurden) wohl zur breiteren Übergabe seiner Gedanken gewählt, wie ja seine Auffassung von der Literatursprache als weiteres ‚Thema im Hintergrund‘ zu fokussieren wäre.

Dante empfand das edle Volgare als Muttersprache und Primärsprache, die unmittelbar Anliegen der seelischen sowie mythologischen Aussagen vertreten und wiedergeben kann. Er gliederte die *Commedia* in drei Bücher, die 14 233 Verse

⁴⁶¹ Vgl. dazu Hildebrandt, Sophie: Nachwort. In: Dante: Neues Leben. Köln/Graz 1957, S. 152.

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 407-434. Vgl. Alighieri, Dante: Die Göttliche Komödie. München 1997. Vgl. Alighieri, Dante: La Commedia/Die Göttliche Komödie. It/Dt., übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. II. Purgatorio/Läuterungsberg. Stuttgart 2011.

⁴⁶³ In seiner lateinisch verfaßten Abhandlung *De vulgari eloquentia* (1303-1305) sprach sich Dante für die Verwendung der Volkssprache nicht allein zum Ausdruck von Angelegenheiten des praktischen Lebens, sondern auch in der Literatur aus.

umfassen und hundert Gesänge aufteilen (das erste Buch zum *Inferno* enthält zu den 33 Gesängen noch eine Vorrede). Die übliche Zahlensymbolik des Mittelalters berührt zwar als sprachlicher Code, dem man Klarheit oder auch eine ‚verborgene Reinheit‘ in der Aussage zuschreiben könnte, das vorliegende Arbeitsthema, verlangt jedoch eine völlig eigenständige Untersuchung⁴⁶⁴.

Auf allegorisch-lehrhafte Weise wird in der *Commedia* also der Weg sündenverhafteter Menschen im Leben und nach ihrem Tode (von Dante durch das Beispiel bestimmter Personen und Ereignisse aus seiner Lebenswelt bereichert) in komplexen, mehrdeutigen Strukturen dargestellt. Beatrice ist kraft ihrer Tugenden und ihrer hehren Fähigkeit der läuternden, liebenden Frau die Führerin durch Himmelssphären und geleitet Dante zur strahlenden Gegenwart des göttlichen Wesens. Dort nimmt Beatrice ihren Ehrenplatz ein, dem Dichter zulächelnd und verklärt in Vollendung.

Dante hat demnach verinnerlicht, was das Frausein wirklich bedeutet und welchen gesellschaftlichen Ernst es in sich trägt. Er bekannte sich in seiner Trilogie zum Wunder der Erlösung durch die Anleitung zum höheren Sein, zur Tugend und zur Vollkommenheit in der Begegnung mit einer idealen weiblichen Lebensform, die er Beatrice nannte. Dante suchte also – wie es das höfische Konzept der höherwertigen Liebe (*Amor purus*) vorsieht – den Weg zum Paradies.

So erscheint es prophetisch, ja geradezu aktuell, wenn Dante vom Zentrum des höchsten Himmels aus auf die Erde blickt und diese ihm jämmerlich dünkt⁴⁶⁵. Durch die allerorten registrierte Sündhaftigkeit war und ist eine Gebrechlichkeit der in wahrer Humanität unbelehrten und deshalb störungs- wie auch konfliktanfälligen Menschen eindrucksvoll aufgezeigt. Beatrice aber lenkte den Blick Dantes zurück zum Höheren, in die Hoffnung, in das Anmutige und Beglückende. Dem entsprechend wollte auch die Sprache Dantes in gelöster und verständlicher Form zur Erkenntnis und zum Höheren führen.

⁴⁶⁴ Vgl. Meyer, Heinz: Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (= Münstersche Mittelalterschriften. Band 25). München 1975. Zum ergänzenden Vergleich dazu auch Ifrah, Georges: Universalgeschichte der Zahlen. Frankfurt am Main/New York 1991.

⁴⁶⁵ In einem derzeit noch unveröffentlichten Buch zur gegenwärtigen Situation der Mann-Frau-Beziehung beeindrucken Aussagen interviewter Männer, die in offen-ehrlicher Weise auf Fragen der Autorin Mag. art. Ingrid Kummer über Bedingungen von Beziehungen sprechen, die „aus dem Ruder geraten sind“. Daraus erklären sich vielfältige Krankheitsbilder der Gesellschaft. Vgl. Kummer, Ingrid: Über Männer und Frauen. Beobachtungen und Erzählungen. Wien 2015.

3.4. Das Konzept der Hohen Frau

Eine mehr als nur metapoetische Thematik des ‚heiligen‘ Empfindens in der Wahrnehmung einer materiellen Schönheit der *frouwe* kann als mhd. *bilde* tiefgehend wirken, denn es „wandert von außen ins Innere“ – der Übergang ist das Heikle – und wird zur immateriellen Vorstellung⁴⁶⁶. Eine solchermaßen intellektuelle Wahrnehmung beschert der Forschung eine Fülle von Fragen zur Qualität der Minnesprache, zur Ich-Differenzierung und zu Strukturprinzipien der polaren Denkfiguren eines Fortklangs von höfischer Auffassung theoretischer Weiblichkeit⁴⁶⁷. Hier ist nichts mehr einfach, leicht verständlich oder zugänglich, weil Grenzen des Klaren erreicht wurden, ohne die Arbeit am Konfliktgehalt zu bewältigen. Der Minnesang als elitäre Gebrauchsliteratur wollte abstrakte Gefühlssituationen vorstellen⁴⁶⁸.

Das Verborgene im Menschen – und darüber hinaus sogar das Verborgene vor den Menschen – hat als ‚das Reine‘ eine besondere Geltung und ist im Lauf der Geschichte vielleicht nur in der höfischen Zeit folgerichtig erkannt worden. Vor allem die Intention einer geradezu widersprüchlichen Logik der Minne, die im Nichthalben ihren Besitz verkündet und das Selbst im Ich-Verlust äußert⁴⁶⁹ rechtfertigt die umfassende Anstrengung, aus der zum Ideal erhobenen hochwertigen Liebe auch den „höchsten gesellschaftlichen Wert“⁴⁷⁰ zu schaffen. Insofern steht als zentraler Gedanke im Forschungsfeld der vorliegenden Arbeit auch die Verbogenheit des Weiblichen als eine Verbogenheit des Humanen zur Diskussion.

Im Kontext steht der Anspruch an das integere Wesen der Frau in sehr schwierigen Zusammenhängen, die das männliche Weltbild in weiblicher Verantwortung für das

⁴⁶⁶ Köbele, Susanne: Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung (= Bibliotheca Germanica; 43). Tübingen 2003, S. 201.

⁴⁶⁷ Vgl. Schultz, Wolfgang: Das Konzept der Hohen Minne im Frauenlied Reinmars des Alten. Studienarbeit im Fachbereich Germanistik der Universität Heidelberg, 2006.

⁴⁶⁸ Vgl. Wapnewski, Peter: Waz ist minne. Studien zur mittelhochdeutschen Lyrik. München 1975. Weiters: Kasten, Ingrid: Minnesang. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Berlin/New York 2000, Bd. 2, 604-608.

⁴⁶⁹ Köbele 2003, S. 205.

⁴⁷⁰ Egidi, Margreth: Höfische Liebe: Entwürfe der Sangsprachdichtung. Literarische Verfahrensweisen von Reinmar von Zweter bis Frauenlob (= Germanisch-romanische Monatsschrift: Beiheft 17). Heidelberg 2002. Berlin, Freie Univ., Diss. 1997. S.16. Egidi verweist in der Fußnote 19 auf Hugo Kuhn: Kleine Schriften. Liebe und Gesellschaft. Herausgegeben von Wolfgang Walliczek, Stuttgart 1980, S. 67.

Erdenheil der Menschen gestalten⁴⁷¹: Vollkommenheit, Wissen, umfassende Kompetenz soll und kann die Hohe Frau auszeichnen. Aus dieser Position dem Mann begegnen führt zu jenen Dimensionen, die u. a. ein Wirken in Herzensreinheit⁴⁷² sichtbar machen und eine nachhaltige Wende im männlichen Denken bewirken. Die Dignität der Frau und ihre Eigenständigkeit stellen aber in der Praxis grundlegende Probleme⁴⁷³ dar – das hier aufgegriffene Arbeitsfeld könnte durchaus auch allein von diesem Aspekt her voluminös entfaltet werden. Wie eine so bedeutsame Kondition im menschlichen Dasein vernachlässigt und ‚vergessen‘ werden kann (als Beleg dafür mag der Niedergang von höfischer Kultur ins Auge gefaßt werden) ist das Bizarre, das Kuriose in der Geschichte der gesellschaftlichen Wirkkraft der Frau.

Das Konzept von der ‚Hohen Frau‘ in der höfischen Phase des Mittelalters wäre aus profaner und auch religiöser Sicht eine beeindruckende Idee, die sich als ein geradezu genialer Eckpfeiler der Erlösungssehnsucht erweist. Zu verwirklichen war und ist sie aber nur, wenn sich die Frau zur Anstrengung – nämlich *frouwe* zu sein – bekennt und bereit wäre, Verantwortung dafür zu tragen. Ohne Praxis des Reinseins gelingt das sicherlich nicht; der Weg aus einer orientierungslosen ‚Irgendwiegaltung‘ kann vermutlich ohne *Reinheit* nicht gefunden werden⁴⁷⁴.

3.5. Die Weltsicht von Frauenlob

Das christliche Idealbild von Maria lässt Sinn und Funktion der höchsten *Reinheit* verständlicher werden als der ferne, unnahbare Gott. Zu diesen Gedanken lenkt die universalethische Norm eines Wissens- und Wahrheitsanspruchs von höfischer *vrouwe*-Würdigung um 1200, insbesondere des Dichters Heinrich von Meißen⁴⁷⁵ (geb. zwischen 1250 und 1260 in Meißen, gestorben 1318 in Mainz), der sich selbst ‚*Frouwenlop*‘

⁴⁷¹ Vgl. Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzung der lat. textkrit. Edition und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1991. I. Teil, Visio II, 11: „Was in der Ehe zu beachten und zu meiden ist“. S. 21f.

⁴⁷² Vgl. dazu Mechthild von Magdeburg: »Das fließende Licht der Gottheit«. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2008, S. 126f.

⁴⁷³ Vgl. Kummer, 2015: Eingegangen wird vor allem auf die Problemerörterung einer Dignität der Frau.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu das Thema der Gralkonzeption und die Suche nach der Gralburg (in der vorliegenden Arbeit siehe 6.3.).

⁴⁷⁵ Vgl. Stackmann, Karl: Frauenlob; (Meister) Heinrich Frauenlob; Meister Heinrich von Meißen der Frauenlob. In: Wachinger, Burghardt: Deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Studienauswahl aus dem ‚Verfasserlexikon‘ (Band 1-10). Berlin/New York 2001. Sp. 129-141.

nannte. Seine Hinweise auf eine tragfähige Verbindung zwischen den Menschen und dem Göttlichen auf der Basis von weiblich-mütterlicher Liebe und *Reinheit* als Begnadung⁴⁷⁶ stehen nicht allein – sie sind vielmehr eingebettet in die volkssprachliche Literatur der Marienpoesie und Mystik.

Im höfischen Idealbild der *vrouwe*⁴⁷⁷ fand Heinrich Frauenlob zu einem höheren Wert des Humanen für Zukünftiges, „das noch nicht greifbar ist“⁴⁷⁸ – sein Versuch einer Profanisierung der Mariologie führte zum „unermüdlichen Preis aller Frauen (*vrouwe*, *wîp* und *maget*)“ deren Tugenden er unabhängig von Rang und Stand würdigte⁴⁷⁹. Im Zusammenklang mit dem „Stolz des reifen Mannes“ suchte Frauenlob „jenen gar nicht so konkret ausgeführten veränderten Idealtypus seiner Zeit, jenes Bild der Frau, das bewußter Verehrung wieder würdig ist und die hohe Minne des Minnesangs gewissermaßen vertreten kann.“⁴⁸⁰

Diese Weltsicht und Idee ist von bedeutsamer sozialer Brisanz – bis zum heutigen Tag, wenngleich auch unverwirklicht und ‚noch immer nicht greifbar‘. Brunhilde Peter arbeitet sich in ihrer Dissertation in diesem Gedankenfeld voran, das seitens historischer oder germanistischer Forschung sicherlich noch intensivere Einfühlung rechtfertigt, als Gemeingut der höfischen Zeit im gesellschaftlichen Leben unterschiedlicher sozialer Schichten allerdings keinesfalls als Ziel gesetzt erscheint. Hier wird es schwierig, die sehr komplexe Struktur einer Idee von einem idealbildlichen „Weltentwurf“⁴⁸¹ wirklich gut zu verstehen. Ralf-Henning Steinmetz betont, daß Frauenlob den Zusammenhang der göttlichen Weltordnung im Schöpfungs- und Zeugungsprinzip ebenso vertrat wie die unermüdliche, kunstvolle Preisung der Hohen Frau⁴⁸². Die Suche nach gültigen Wahrheiten im Dasein, nach der Formel in der Abstraktion, nach dem Idealbild – sie rechtfertigt die Bewegung in divergierenden Konditionen, die als *Reinheit* jedoch sowohl für die Frau als auch für den Mann den gültigen Maßstab für ein Lebenskonzept

⁴⁷⁶ Die vieldeutige, eigenständige Konzeption von höherwertiger Liebe bei Frauenlob ist aus dem gegenwärtigen Verständnis für den Begriff ‚Liebe‘ keinesfalls in „einseitige Auflösungen“ zu bringen. Dazu Steinmetz, Ralf-Henning: Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 106). Tübingen 1994, S. 8 (Einleitung).

⁴⁷⁷ Vgl. Peter, Brunhilde: Die theologisch-philosophische Gedankenwelt des Heinrich Frauenlob (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte). Speyer 1957, S. 112.

⁴⁷⁸ Ebd., Peter 1957, Einführung, S. 1.

⁴⁷⁹ Ebd., Peter, S. 112.

⁴⁸⁰ Ebd., Peter, S. 113.

⁴⁸¹ Steinmetz 1994, S. 154.

⁴⁸² Vgl. Steinmetz 1994, S. 136.

bieten kann. „Bei kritischer Betrachtung fällt aber auf, daß Frauenlob gar nicht eine wirksame neue Lebensdeutung versucht, sondern daß er das verlorene Ideal erstrebt und dieses schließlich in dem Vorbild aller Frauen, in Maria, findet.“⁴⁸³: Diese Aussage ist wohl zu vage angesetzt, wenngleich die Abbildung von abstrakten Idealkonzeptionen der vollkommenen, hehren Hohen Frau weitgehend der Literatur vorbehalten blieb.

Der gesellschaftliche Zustand seiner Zeit regte Frauenlob zur auffälligen „Verquickung von Minne- und Mariendichtung“⁴⁸⁴ an, obwohl die Verehrung der ‚Herrin‘ aus den genannten Gründen einer Diskrepanz von Lebenswirklichkeit und Fiktion tatsächlich bereits vorbei war. Die reine Frau konnte Frauenlobs Vorstellung gemäß als Idealtypus des im Innersten edel empfindenden Mannes dennoch die Würde des Menschseins erneuern. Genau dieser Umstand ist für das Weiterdenken in der vorliegenden Arbeit das eigentlich Bemerkenswerte.

Im erweiterten Tugendbegriff lobte Heinrich von Meißen die soziale Bedeutung der anmutigen und dabei ethisch orientierten Frau in Ausdrucksformen wie der Spruchdichtung und in Minneliedern – Maria und auch irdische Frauen preisend⁴⁸⁵. Es wird von einer „wertkonstituierenden Wirkung“ auf den Mann zu sprechen sein, wie sie Margreth Egidi neben der Schönheit von Frauen sowie einer „Vollkommenheit im angemessenen Verhalten“⁴⁸⁶ als Preiswürdigkeit erwähnt. Eine dritte Begründung wird sogar als Verpflichtung zum Lobpreisen der Frauen erhoben: „Wir alle sind von Frauen geboren“ – Egidi beschreibt sie des Näheren als eine Traditionslinie unter dem Begriff „proles-Argument“⁴⁸⁷.

Weiteres Gewicht ist dem „*leitvertrîp*-Motiv“ beizumessen⁴⁸⁸: „Die Befreiung von Leid durch die Frau“ erscheint als Wohltat und Kraftquelle, vor allem erfrischend durch den Blick in ein *reinez angesichte*⁴⁸⁹. Ich erkenne in dieser geistigen Weichenposition des Meisters Heinrich Frauenlob eine markante Richtungsweisung, deren Potential als

⁴⁸³ Peter 1957, S. 113. Vgl. dazu auch Köbele, Susanne: Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung (= Bibliotheca Germanica; Band 43). Tübingen 2003, S. 217-228.

⁴⁸⁴ Peter 1957, S. 114.

⁴⁸⁵ Vgl. Wachinger, Burghart (Hg.): Deutsche Lyrik des späten Mittelalters (= Bibliothek des Mittelalters. Texte und Übersetzungen. Band 22). Frankfurt am Main 2006, S. 822.

⁴⁸⁶ Egidi, Margreth: Höfische Liebe: Entwürfe der Sangspruchdichtung. Literarische Verfahrensweisen von Reinmar von Zweter bis Frauenlob (= Germanisch-romanische Monatsschrift: Beiheft 17). Heidelberg 2002, S. 209.

⁴⁸⁷ Ebd., Egidi 2002, S. 209.

⁴⁸⁸ Ebd., Egidi 2002, S. 223-227.

⁴⁸⁹ Egidi 2002, S. 225.

Fokus im Wirken des Dichters Aufmerksamkeit verlangt und dennoch erstaunlich „übersehen“ wurde, wie Ralf-Henning Steinmetz feststellt⁴⁹⁰. Eine Vertiefung in die Dichtung des Heinrich von Meißen zum Paradies- und Erlösungsgeschehen, zur umfassenden Gottesdeutung und dem überzeugenden Lobpreis der Mutter von Jesus bringt die Vorstellung von einer möglichen Überwindung der Bedürftigkeit defizitären Lebens durch einen tugendfördernden Optimierungsprozeß hin zur Vervollkommnung auf Erden näher – er scheint in einer Erziehungsverantwortung von Frauen begründet, die sich auch in der Sprechweise erkennen läßt: Milde, Sanftheit, Güte, friedenschaffende Intention und Harmoniestreben zeichnet die Äußerungen von wahren, edlen *vrouwen* aus. Weil dieser Gedanke so bedeutsam ist, wird er im Zusammenhang mit dem Rittertum nochmals aufgegriffen – es ist die ethisch wertvolle, Lebenssinn vermittelnde Rede der Dame, die als eigentliche wertvolle Minnegabe für den Mann beständigen, höchsten Wert vermittelt. Eine solchermaßen gleichsam im ästhetischen Seelenheil verankerte Idee fordert im praktischen Wirken der idealbildlichen Funktion der Frau ihre herzensreine Sprache oder Handlung in einer Entsprechung zum lebensschöpfenden Teil irdischer Natur.

Frauenlob themisierte Maria vor allem als Partnerin der göttlichen Trinität und Verkörperung eines höheren Prinzips in der Schöpfung⁴⁹¹. Darüber hinaus setzte er in seiner Auffassung von Minne diese der Liebe Gottes (*caritas*) gleich⁴⁹² und erkannte das Prinzip einer höherwertigen Liebe „als Teil der Trinität, als der Gott Vater und Gott Sohn verbindende Heilige Geist, als jener *ursprinc*, den die Welt in *gotes ewikeit* genommen hat, die erste Schöpfungsinstanz.“⁴⁹³

Ralf-Henning Steinmetz sieht Frauenlobs Minnekonzeption an die Vorstellungen von Natura-Personifikation der Schule von Chartres angeknüpft und nimmt Bezug auf Wilhelm von Conches sowie Abaelards Konzept der innertrinitarischen Liebe⁴⁹⁴. Steinmetz gibt dabei zu bedenken, daß der „kosmologische Entwurf der Liebe“⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Steinmetz, Ralf-Henning 1994, S. 2.

⁴⁹¹ Vgl. dazu Wachinger 2006, S. 824.

⁴⁹² Vgl. Steinmetz 1994, S. 40.

⁴⁹³ Steinmetz 1994, S. 38. Steinmetz nimmt Bezug auf Frauenlobs Gedicht »Minne und Welt«.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd. Steinmetz 1994, S. 38.

⁴⁹⁵ Steinmetz 1994, S. 4.

bereits bei Ovid⁴⁹⁶ und Boethius⁴⁹⁷ begegnet. Bei Frauenlob soll die Minne den Liebenden veredeln, lichtbringend und erquickend wirken, so wie die Natur es vorsieht (in der erwähnten Anlehnung an Vorgaben der Schule von Chartres⁴⁹⁸). Frauenlobs heilsgeschichtliche Idee von Liebe als universales Prinzip, „das den Zusammenhang von theologischer, kosmologischer, naturphilosophischer und ethischer Spekulation herstellt“ bezeichnet Steinmetz als „weltdurchwaltend“⁴⁹⁹.

Das in der vorliegenden Arbeit untersuchte Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* lässt sich vor allem durch eine Bezugsetzung zum Humanen in der zarten Lyrik behutsamer, rationaler Konstruktion der Erlösungsidee bei Heinrich von Meißen⁵⁰⁰ in der erwähnten Überlagerung von geistlichen und weltlichen Texten ausgeprägt finden. Somit handelt es sich hier um eine ‚heiße Spur‘ in der Forschungslinie.

Überzeugt wie Ramón Llull in seinem Buch von der Gottesmutter preist Heinrich von Meißen die reine Frau als jene maßgebliche Erlösungskraft, die letztlich den Vernichtungsstrategien aus „der Macht des Teufels“⁵⁰¹ entgegenwirkt. Frauenlobs Mariologie erreicht die Umsetzung von theologisch-dogmatischen Lehren in seiner Dichtung zur Idee der humanen Paradieserkenntnis in einer moralischen sowie ästhetischen Optimierung der Konzepte von irdischem Dasein.

Und dennoch: Wie die Rückkehr aus der Welt⁵⁰² in einen vom Bösen abgesonderten Schutzraum des Paradiesgartens verwirklicht werden kann, hat die Menschheit trotz dieser und ähnlicher Aussagen bis heute wohl weder erfaßt, noch als

⁴⁹⁶ Ebd., Fußnote 13: Ovid: Liebeskunst. Ars amatoria. Lat./Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Niklas Holzberg. München/ Zürich 1995, II 467-488. Vgl. zu Ovid im deutschen Mittelalter in Stackmann, Karl: Mittelalterliche Texte als Aufgabe. Kleine Schriften, Band 1. Ohne Ort 1997, S. 51-69.

⁴⁹⁷ Ebd., Fußnote 13: Boethius: Boethii consolationis philosophiae libri quinque. Trost der Philosophie. Lat. u. dt., herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon. Die hier bei Steinmetz notierten Angaben zur Textstelle im 2. Buch, 8. Prosa preisen die universale Kraft der Liebe im geheiligten Band der Ehe, geknüpft „in reiner Glut“. Vgl. auch in der Übersetzung von Karl Büchner, Stuttgart 2010, S. 82.

⁴⁹⁸ Vgl. Steinmetz 1994, S. 4.

⁴⁹⁹ Steinmetz 1994, S. 4 (Einleitung).

⁵⁰⁰ Vgl. Heinrich von Meißen in der Manessischen Liederhandschrift, in der über 7000 Strophen von mehr als 130 Minnesingern gesammelt sind. Dazu auch das Blatt 399r im Cod. Pal. Germ. 848: „Heinrich Frauenlob leitet sein Orchester“. 1305-1340. Pergament, Deckfarbenminiaturen. 35 x 25 cm. Universitätsbibliothek Heidelberg. http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg_848/0793

⁵⁰¹ Im Nachwort von Brunhilde Peter. Speyer 1957, S. 162.

⁵⁰² Vgl. das Bild von der Welt bei Konrad von Würzburg: Der Welt Lohn. In: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Mittelhochd./Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. Stuttgart 2008, 50-65.

Frage gelöst – das läßt sich in der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts immerhin feststellen⁵⁰³. Es ist daher legitim, in Suchbewegungen am Ende der höfischen Zeit diesem geistigen Fundament von Geborgenheit in der *Reinheit* nachzuspüren. Hat Heinrich Frauenlob also in seiner Weltsicht die entscheidende Frage des Menschseins und des Menschwerdens schlüssig überdacht, die der *Würde des Lebens* in höchster Gesinnung einen obersten Stellenwert zuspricht? Sah er den geistig-kulturellen Weg vom *wîp* zur *frouwe* keinesfalls nur schichtgebundenen, sondern vor allem als höchst individuellen Willens- bzw. Entwicklungsschritt hin zur persönlichen Anstrengung?

Die lange Tradition eines geistigen Prozesses, wie ihn die Schule von Chartres mit Wilhelm von Conches in ihrem konzeptionellen Höhepunkt vertrat, findet im Begriff *Natura* eine Ergänzung für die Einheit von „Heiligem Geist, Liebe und Weltseele“⁵⁰⁴. Heinrich Frauenlob verstand dazu die Minne im höherwertigen Sinn als Ausdruck einer spezifischen Qualität von Würde im Sein. Sein Minneleich preist die „*vrouwe* als Fruchtbringende“ und in der Schlußstrophe die Hinwendung zur jungfräulichen Gottesmutter⁵⁰⁵.

Der Marienleich von Frauenlob schließlich präsentiert die Gottesmutter „als übergreifende, Minne und Welt in sich enthaltende Einheit allen Seins und nimmt so noch einmal die Integration der christlich umgedeuteten Weltseele in die chartrengische *Natura* durch Wilhelm von Conches auf, reicht aber auch darüber noch hinaus“⁵⁰⁶. Die geistige Leistung des Heinrich Frauenlob, nämlich auf theologischer, naturphilosophischer und poetischer Tradition zum umfassenden Konzept der Würde durch Liebe zu finden, verdient disziplinübergreifend außerordentliche Beachtung⁵⁰⁷. Ein ganzes System tiefesinner Erkenntnisse könnte aus Frauenlobs Weltsicht die Konstruktion einer Wende in der Gestaltung des sozialen Lebens durch ein verstehend-verständnisvolles Verwirklichen von höherwertiger Liebe erreichen.

⁵⁰³ Es geht nicht allein um die allgemeine Sehnsucht nach dem Paradies, sondern auch um den Schutz vor dem aggressiven Bösen und seinen diversen Angriffstaktiken. Vgl. dazu einen bemerkenswerten Hinweis bei Nußbaumer, Heinz: Der Mönch in mir. Erfahrungen eines Athos-Pilgers für unser Leben. Wien/Graz/Klagenfurt 2006, S. 83f.

⁵⁰⁴ Steinmetz, Ralf-Henning: Tübingen 1994, S. 154.

⁵⁰⁵ Stackmann, Karl: Frauenlob, Verführer zu ‚einer gränzenlosen Auslegung‘. In: Wolfram-Studien X. Cambridger ‚Frauenlob‘-Kolloquium 1986 (= Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft). Berlin 1988, 9–25, hier S. 13.

⁵⁰⁶ Steinmetz 1994, S. 154.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., Steinmetz 1994, S. 155.

Karl Stackmann erinnert daran, daß Frauenlob im Marienleich „*Nature* als eine Hypostase der Gottesmutter erscheinen läßt.“⁵⁰⁸ Schon allein das Erkennen von *Natura* in der Bedeutung von Lebenskraft mitsamt einer inhärenten Würde des menschlichen Lebens sollte eigentlich im religiösen Denken jenseits der zurechtgezimmerten „Dogmen“ vernunftbezogene Realismen auslösen⁵⁰⁹. Der schwierige Begriff ‚Reinheit‘ ist dabei nicht durch einen noch schwierigeren Begriff, nämlich ‚Würde‘, zu ersetzen – doch ein Zusammenhang beider Konditionen wäre unbedingt zu untersuchen. Frauenlob sah den Mensch im Schauplatz der Heilsgeschichte „als geschlechtliches Wesen“, das ein „*reinez herze*“⁵¹⁰ zu bewahren hat. Die Verschränkung von Irdischem mit Göttlichem sprach er (im Marienleich) der Gottesmutter zu – einerseits ist aus dieser Sicht das Schwierige, Merkwürdige und Widersprüchliche, das Wunder im „*Mysterium divinum*“⁵¹¹ klarer beschrieben; andererseits kann das Ringen um Verständnis für die hier so eingehend untersuchten Termini immer noch nicht als vollends geglückt bezeichnet werden.

3.6. Frauenspiegel

Widersprüchlichkeiten beherrschen also den Zugang zum Verständnis für ein Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* auch in diesem dritten Kapitel, das ja mit dem Blick auf das Wesen der reinen Frau Antworten auf offene Fragen erwartet. Thomasin von Zerklaere hat in seiner Verhaltenslehre recht offen den Gegensatz von Hochmut und Damenhaftigkeit betont: eine Frau, die sich nicht benehmen kann und unschicklich spricht, handelt auch so. In der Folge sich dann auch noch hochmütig zeigen, beweist die weite Distanz zur Güte und Qualität einer Dame⁵¹².

⁵⁰⁸ Stackmann 1988, Wolfram-Studien X, S. 16.

⁵⁰⁹ Vgl. Bauer, Joachim/Rest, Elisabeth (Ed.): Schöpferisch das Leben meistern. Gesundheit ist lernbar (= Goldegg Dialoge; 28). Goldegg 2009. Die Frage, wie wertvoll schöpferische Energie in der Verbindung mit Lauterkeit sein kann, sollte eindringlicher in den Fokus der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit gerichtet werden.

⁵¹⁰ Stackmann 1988, Wolfram-Studien X, S. 24.

⁵¹¹ Köbele 2003, S. 201.

⁵¹² Vgl. Thomasin von Zerklaere: Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin/New York 2004, V. 205-296, S. 27f.

In diesem Kontext stellt der bereits erwähnte Rosenroman⁵¹³ aus dem 13. Jahrhundert wegen seiner beiden unterschiedlichen Autorenkonzeptionen ein gutes Beispiel für den Gegensatz vom Ideal der höfischen Minne und der bürgerlichen Auffassung von Alltag und Lebenswirklichkeit in der Form eines literarischen Beispieles dar, in dem die Suche nach einem Erkennen der Hintergründe für das gesellschaftliche Zurückdrängen der Reinheitsfrage zumindest viel verspricht.

Im Rosenroman bot die ironisch-zynische Darstellung körperlicher Liebe Anlaß zu heftiger Kritik, die Christine de Pizan engagiert vorbrachte. Johan Huizinga erwähnte in seinem «Herbst des Mittelalters»⁵¹⁴ Christine als Verteidigerin von Frauenehre und Frauenrechten. Sie in ihrer Funktion als Schriftstellerin am französischen Königshof nur als Verfasserin gefühlsbetonter Dichtung zu bezeichnen, hieße das Lebenswerk der Schriftstellerin in eingeschränkter Sicht zu erkennen⁵¹⁵: Christine bot mit anspruchsvollen Büchern Einblicke in Strategien des weiblichen Denkens sowie Lebens im 14. und auch dem ersten Viertel des 15. Jahrhundert, darüber hinaus erkannte sie Devianz-Bereiche in kulturellen wie auch ethischen Aufgabenfeldern der ideal orientierten *frouwe*, die im Nachklang an höfische Traditionen noch zu verwirklichen waren⁵¹⁶. Was im kleinsten elitären Kreis einer höfischen Gesellschaft aus der ideal codierten Theorie dort noch lange nicht in die Praxis übertragen war, hat sie als Ursache für ein ernsthaftes soziales Manko-System erkannt und verfaßte gegen die Unkenntnis von bestehenden Erwartungen an die ‚richtige‘ Haltung der Frau in der Gesellschaft angesichts der innenpolitischen Krisen in Frankreich und im Unbehagen über den Verfall der guten Sitten entsprechende Lehrschriften.

Hier sei in Kürze insbesondere auf ihr «Buch von den Drei Tugenden»⁵¹⁷ gewiesen, das Lebensregeln sowie Ratschläge für Frauen aller Stände entwarf⁵¹⁸. Christine de

⁵¹³ Vgl. dazu Lorris, Guillaume de/Meun, Jean de: Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Karl August Ott. 3 Bände (= Klassische Texte des Romanischen Mittelalters, 15; I, II, III). München 1976.

⁵¹⁴ Vgl. Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Herausgegeben von Kurt Köster, Stuttgart 1975, S. 160.

⁵¹⁵ Vgl. dazu Zimmermann, Margarete: Christine de Pizan. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 134.

⁵¹⁶ Vgl. Peters, Helge: Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung un die Soziologie abweichenden Verhaltens. Weinheim/München 2009.

⁵¹⁷ Vgl. Christine de Pizan: Der Schatz der Stadt der Frauen. Weibliche Lebensklugheit in der Welt des Spätmittelalters (= Frauen – Kultur - Geschichte. Band 6). Herausgegeben und eingeleitet von Claudia Opitz. Freiburg/Basel/Wien 1996.

⁵¹⁸ Christine de Pizan hat dieses Werk 1405 beendet, gleich nach der Fertigstellung ihres Buches »Livre de la Cité des Dames«, das die Vorstellung von der Erbauung einer idealen Stadt beschreibt, die als befestigter Zufluchtsort für Frauen dient und Lebensgeschichten wie auch Einfluß sowie Wirkkräfte „außergewöhnlicher Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts aus allen Epochen“ schildert. Vgl. dazu Zimmermann 2002, S. 68-80.

Pizan hat sich Zeit ihres Lebens um die Aufwertung des kulturellen und edukativen Wesens der Frau bemüht, sie zeigte aber auch die Schwächen und Fehler ihrer Geschlechtsgenossinnen auf und beschrieb die Fülle der Aufgaben von Frauen in deren jeweiligen sozialen Positionen.

Das klug geschriebene und eigentlich nach wie vor ‚moderne‘ Buch stützt die Einsicht, daß die Praxen der weiblichen Lebenswelt *Reinheit* im Sinne von lauterer Lebensführung verlangen. Warum diese Kondition aus dem Wissen von Menschen verdrängt ist und warum das Reinsein etwas Verborgenes beschreibt bleibt als Frage offen. Die Vernetzung von Lebenserfahrung sowie Daseinskompetenz mit ethischer Grundhaltung in höchstwertiger Herzensreinheit, verbunden mit Güte und Friedfertigkeit, verlangt die Hinwendung zu einfachem sozialen Handeln in Ordnungsliebe und Bemühen um Sauberkeit ebenso wie eine aus der Fähigkeit zur *caritas* gestalteten Disziplin; vor allem auch im Gebrauch der Sprache für die Kommunikation in der edukativ wirksamen weiblichen Kultur.

Christine de Pizan trachtete in ihrer Belehrung der Frauen darauf, in alle Richtungen hin nach Vollkommenheit zu streben und sie verteidigte aus der Überzeugung von der Notwendigkeit einer unangreifbaren weiblichen Kompetenz in ihrem gesamten Lebenswerk (darunter auch in ihren Streitschriften zum ‚Rosenroman‘⁵¹⁹) die Würde der Hohen Frau, die sich bis in die ‚unteren‘ sozialen Stände verwirklichen lassen kann.

3.7. Zusammenfassung

Während im zweiten Kapitel die Hinwendung zu Gott, dem ganz Reinen, im Fokus steht, wird im dritten Kapitel das würdige Bild der makellosen Dame (*reines wîbes muot*)⁵²⁰ betrachtet. Ein weltliches Prinzip der erneuerten Eva in Maria repräsentiert *Reinheit* als Lauterkeit und lebenschöpfender⁵²¹ Mütterlichkeit in jener friedensstiftender Rede, wie sie eine Fürbitterin zwischen Gott und den Menschen vorbringt. Dante betont

⁵¹⁹ Zimmermann 2002, S. 55-65.

⁵²⁰ Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch, Stuttgart 2003, V. 694, S. 90.

⁵²¹ Gemeint im Sinn von: Das Leben erschaffend in schöpferischer Weise.

die Verbindung Beatrices mit der Himmelssphäre Marias⁵²²; Frauenlob würdigte die weibliche Dignität der *mediatrix* in geradezu ideal orientierter Minne⁵²³.

In der höfischen Minne wird ein Adel der Seele in erhabener, reiner Gesinnung gefeiert⁵²⁴. Daß dieser Satz heute schwer näherzubringen ist, liegt nicht an seiner inhaltlichen Aussage, sondern vermutlich am mangelhaften Verstehen der Dignität des Lebens und der inhärenten Heiligkeit von menschlichem Sein.

Thomasin von Zerklaere sagt gleich eingangs in seinem Lehrtext für die adelige Jugend dazu die wichtigsten Erkenntnisse: „*swā ein vrouwe reht tuot, ist ir gebaerde niht guot und ist och niht ir rede schône, ir gout getât ist âne krône, wan schoene gebaerde und rede guot, die kroenent, daz eine vrouwe tuot.*“⁵²⁵

Bemerkenswert wenig von dem, was Thomasin freundlich und flüssig darlegte, ist in das Allgemeinwissen übernommen worden: „Eine junge Dame soll angenehm und auf keinen Fall laut sprechen.“⁵²⁶ – unter vielen weiteren Hinweisen erwähnte er z. B., daß eine gute Erziehung es den Frauen generell verbietet, mit „übergeschlagenen Beinen dazusitzen.“⁵²⁷

Nach ihm brachte auch Christine de Pizan zur Sprache, was als Voraussetzung für ein besseres, harmonisches Leben unerlässlich ist: Das höhere Wissen, die höhere Leistung und die höhere Würde der Frau, die gelehrt, geübt sowie praktiziert werden soll. Ihre Bücher enthalten, was zum Verständnis der gesamten Forschungsfrage in der hier vorliegenden Arbeit als Praxisschritt notwendig erscheint. Das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* orientiert sich sehr wahrscheinlich am qualitativen Status der Frau und ihrer Befähigung zur edukativen Einflußnahme auf die Sprache für die

⁵²² Vgl. Hildebrandt, 1957: Nachwort. In: Dante: Vita nuova. S. 156.

⁵²³ Vgl. Steinmetz 1994, S. 62.

⁵²⁴ Vgl. Wachinger, Burghart: Hohe Minne um 1300. Zu den Liedern Frauenlobs und König Wenzels von Böhmen. In: Wolfram-Studien X. Cambridger ‚Frauenlob‘-Kolloquium 1986 (= Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft). Berlin 1988, 135-150, hier S. 142.

⁵²⁵ Thomasin von Zerklaere: Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin/New York 2004, V. 199-204, S. 27.

⁵²⁶ Ebd., Thomasin 2004, V. 405-406.

⁵²⁷ Ebd., Thomasin 2004, V. 411-412. Über solche Aussagen von Thomasin sprach ich mit Schülerinnen der Oberstufe im Bundesgymnasium der Frauengasse in Baden im Dezember 2012. Abgesehen davon, daß sie mehrheitlich den Namen Thomasin von Zerklaere ebenso unbekannt fanden wie sein Werk, erntete ein Blick in einige Verse (451-474) Gelächter und Verlegenheit. Angemessene Kleidung, Tischsitten, feines Kommunikationsverhalten empfanden zwei ‚Sprecherinnen‘ der Mädchen als Aspekte von ‚veraltetem Gerde‘ – sozusagen als ‚typisch out‘.

Optimierung zwischenmenschlicher Beziehungen und die kulturelle Neugestaltung alltäglichen Lebens jeweils im näheren und weiteren Umfeld.

Damit gelingt es in diesem dritten Kapitel, ein mentales Modell der idealen Frau zu orten und seinen wegen der nicht erkannten Nutzenproduktion weitgehend verlorenen bzw. versäumten Weg in die Wirklichkeit zu rekonstruieren. Was zur aufbauend orientierten Fortentwicklung der Gesellschaft seit der höfischen Phase des Mittelalters durch gesellschaftliches Beschweigen nicht gelungen ist, nämlich die ‚verborgene‘ Situation von harmonischer, friedfertiger Entfaltung bereits in der Familie als Norm zu entdecken, wollte Christine in der zumutbaren Leistung der *frouwe*, ein ‚höheres‘ Leben zu schaffen und als Qualität zu bewahren, bewußt machen.

Es wird somit deutlich, wo ein wichtiger Anteil an der in dieser Studie vertretenen These zu sehen ist und sich außerdem ein Vergleich mit gegenwärtigen Bedingungen im öffentlichen Leben, der Politik, Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft als fruchtbar und vielsagend erweist. Resultierend ist eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Konzeption des Heiligen im Begriff *Reinheit* in greifbare Nähe gerückt und bestätigt sich in einer leistungsbedingten Erlösungsmechanik, die für bisher angeschnittene Probleme funktionelle Gültigkeit besitzt⁵²⁸.

⁵²⁸ Vgl. dazu eine konträre ‚Verderbnismechanik‘, das wäre z. B. die in »Helmbrecht« beschriebene Haltung bzw. Handlungsweise der Mutter mit der in die familiäre Katastrophe führenden Wirkung.

4. Das Kloster als Stätte der Reinheit

Gott der ganz Reine, Maria die Reine und der reine Geist: Dieser Dreiheit zu folgen mag im profanen Leben zu fordernd sein – das absolut Heilige in solcher Konzentration anzubeten und zu verinnerlichen verlangt vielleicht den Rückzug aus der lauten Welt in das sogenannte ‚Paradies‘ des Klosters.

Deshalb steht das Kloster in der vorliegenden Studie noch vor den Blicken in Profanes im Fokus fachlicher Fragen zu Darlegungen über das Heilige der *Reinheit* in den mittelalterlichen Quellen. In dieser Dissertation wurde ein spezifischer Zugang gewählt, der aus lebenspraktischer wie auch vor allem aus geistiger und theologisch-philosophischer Sicht bedeutsam ist: Die grundlegende Verbindung des Klosters mit dem reinigenden, heilenden, lebenswichtigen Wasser.

Horst Schneider erwähnt in seiner Einleitung zum »Dialog über die Wunder« des Caesarius von Heisterbach, wie „fließende Gewässer und die topographischen Verhältnisse eine Klostergründung begünstigten“ – und zwar am Beispiel der Beschreibung der Lage von Clairvaux „in einem Text vom Anfang des 13. Jahrhunderts“⁵²⁹: Anschaulich wird beschrieben, daß der Fluß Aube die Getreidemühle bewegt und die Arbeit in den verschiedenen Werkstätten unterstützt, seine Wasserläufe den Gemüsegarten bewässern und in der Küche unersetztlich wirken, beim Brauen von Bier, der Herstellung von Stoffen und Leder, beim Waschen helfen. Und nicht zuletzt nimmt die Aube „Schmutz und Unrat mit und hinterläßt alles sauber“⁵³⁰.

Ähnlich sollen auch die Verhältnisse in Heisterbach gewesen sein; vermutlich hat die Anordnung der Gebäude dem Idealplan eines Zisterzienserklosters entsprochen und nutzte im Heisterbacher Tal Quellen am Abhang des Petersberges, die in Ermangelung leistungsfähiger Pumpen mittels Leitungen nach dem Prinzip der kommunizierenden Röhren den Wasserbedarf der Abtei gedeckt haben⁵³¹.

⁵²⁹ Schneider, Horst: Einleitung. In: Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Lateinisch/Deutsch (= Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Band 86/1-5). Turnhout 2009, 9-105. Hier S. 28f.

⁵³⁰ Ebd., Schneider 2009, S. 30.

⁵³¹ Vgl. ebd., Schneider 2009, S. 28.

Es sind also Wasserzu- und -ableitungen, die das frühe Wirken der Orden bestimmten und förderten. Darüber hinaus ist die Nähe der Konvente zum Wasser, zur reinen Quelle, zu beachten – und zwar im Kontext mit dem tieferen Symbolgehalt des reinigenden und weihenden Taufmediums. Dieser Hintergrund erklärt recht gut die Situation, daß Klöster im Hinblick auf Traditionen der Wasserversorgung und Wassernutzung eine Kontinuität technischer Erfahrungen „von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit“⁵³² sicherten und im Vergleich mit so manchen städtischen Gepflogenheiten fortschrittlicher und auch besser ausgerüstet waren⁵³³.

In vieler Hinsicht ist deshalb der Rohrnetzplan des Priors Wibert (1151-1167) für die Wasserversorgung des Klosters Christchurch in Canterbury⁵³⁴ (ähnlich wie der St. Galler Klosterplan⁵³⁵, auf den noch einzugehen ist) an sich ein wichtiges historisches Dokument, das Klostergebäude in sehr detaillierten Angaben zeigt und in diesem Fall vor allem aus technischer Sicht die „Instandhaltung der Systeme für die Wasserversorgung sowie der Regenwasser-, Abwasser- und Fäkalienentsorgung eines bedeutenden mittelalterlichen Klosters“ erleichtern sollte. „Dieser Plan befindet sich heute – neben einem zweiten kleineren Versorgungsplan, der eine Vorstufe darstellen könnte – eingebunden in den ‚Canterbury Psalter‘ in der Trinity College Library von Cambridge. Diese Einbindung in ein religiöses Textbuch mag man zwar als ungewöhnlich für einen technischen Plan bezeichnen, sie hat jedoch letztendlich sicher dazu beigetragen, daß er überhaupt erhalten geblieben ist.“⁵³⁶

Im außergewöhnlich instruktiv, gut lesbaren Rohrnetzplan wurde versucht, durch differenzierte Farbgebungen die Wasserleitungen zu klassifizieren – im Verteilungsnetz sind die Frischwasserzuleitungen von der Quelle grün, Regenwasserableitungen gelb und Abwässerkanäle rot dargestellt.

Dokumente zur Wasserversorgung eines Klosters im Mittelalter öffnen neue Perspektiven im Zugang zu Informationen über das monastische Leben im ummauerten

⁵³² Grewe, Klaus: Wasserversorgung und –entsorgung im Mittelalter – Ein technikgeschichtlicher Überblick – . In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, S. 11.

⁵³³ Vgl. ebd., Grewe 1991, S. 40f.

⁵³⁴ Vgl. ebd., Grewe 1991, S. 229-236. In Faksimile-Ausführung ist der Rohrnetzplan des Klosters Christchurch dem Band 4 der Frontinus-Gesellschaft beigefügt.

⁵³⁵ Vgl. Büker, Dieter: Vier Jahrhunderte und vier Jahre. Der Klosterplan von St. Gallen und seine Bedeutung als Dokument frühmittelalterlicher Schriftlichkeit. Frankfurt a. Main/Wien 2009.

⁵³⁶ Grewe 1991, S. 229.

,Paradies‘ und einen hoch gewerteten sakralen Sinn des Wassers. Es ist gut zu verstehen, daß die Zufuhr von wertvollem, sauberem Quellwasser eine besondere geistige Bedeutung hatte und daß es verdienstvoll war, als Mäzen eine Wasserleitung oder einen Brunnenbau im Kloster zu finanzieren. Dennoch sind Brunnenschächte, Zisternen, Rohrleitungen aus Blei, Ton oder Holz mit Steinummantelungen von der Forschung wenig beachtet worden – meist haben andere Themen (Architektur, Kunstsammlungen, die Bibliothek u. dgl. mehr) größere Aufmerksamkeit erreicht. Erst in jüngerer Zeit ist die Wasserversorgung der Klöster genauer untersucht worden⁵³⁷.

Das im Mittelalter so berühmte Kloster Hirsau verfügte möglicherweise um 1080 über eine gut ausgebaute Trink- und Brauchwasserleitung mit einem angeschlossenen Laufbrunnen. „Zur Pflege und Wartung der Leitung, zumindest innerhalb des Klausurbereichs, war der Eleemosinarius verpflichtet, dem neben der Sorge für die Sauberkeit des Klosters und seiner Baulichkeiten die Verantwortung für die Reinhaltung der unterirdischen Leitungen übertragen war“⁵³⁸

Nach Caesarius von Heisterbach soll der Grundstein der Kirche im Kloster Heisterbach 1202 gelegt worden sein. Heisterbach steht heute, mehr noch wie Hirsau, im schmalen Schatten seiner einstigen Pracht. 1979 konnten Teile der alten Be- und Entwässerung im Klostergelände bei Erdarbeiten entdeckt und sichergestellt werden. Fragmente von Brunnenobjekten und Steinfiguren informieren noch über ein gartenarchitektonisches Konzept von imponierender Größe⁵³⁹.

Sauberer, klares Quellasser als ein das Leben in vielfacher Hinsicht förderndes Getränk und auch als kulturelles Element wird in der Assoziation mit der Frage nach ‚Reinen Herzen und sauberen Händen‘ wohl neu zu beleuchten sein. Neben der starken Betonung von kunsthistorischen Details in der Besprechung einer Ausstattung von Klöstern gilt es vermutlich, besonders der Vorstellung einer geistigen Paradies-

⁵³⁷ Vgl. Kosch, Clemens: Die Wasserleitung vom Ende des 11. Jahrhunderts im ehemaligen Kloster Großkomburg. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 237-243. Clemens Kosch berichtet u. a. über archäologische Ergebnisse zur Untersuchung der Wasserversorgung im ehemaligen Kloster Großkomburg an der südlichen Stadtgrenze von Schwäbisch Hall.

⁵³⁸ Vgl. Teschauer, Otto: Archäologische Beobachtungen zur Wasserversorgung des Klosters Hirsau im Mittelalter. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 244-257, hier S. 246.

⁵³⁹ Vgl. Rech, Manfred: Kloster Heisterbach bei Königswinter, Rhein-Sieg-Kreis. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 258-263.

konzeption auf dem Weg der Einbeziehung des Elementes Wasser Aufmerksamkeit zu widmen. Mit der Vertiefung in die vielschichtige Thematik einer Wasserpräsenz von verschiedener Qualität und Bedeutung im mediävalen Klosteralltag gelingt dazu vielleicht ein entscheidender Schritt.

4.1. Die ersten Klöster

Als Zentren der Kultur, der Bildung⁵⁴⁰, der Wirtschaft sind Klöster in umfassender Weise wissenschaftlich beschrieben und kommentiert worden – in ihrer Eigenschaft als Stätten der Reinheit hingegen fanden sie weit weniger Beachtung. Klostermauern sollten in der von Dämonen und „bösen Geistern dichtest“⁵⁴¹ durchtränkten Welt einen „Rückzugsort der Reinheit“ sichern. Die Gründung von frommen Lebens- und Wirkstätten⁵⁴² war wesentlich bestimmt vom Wunsch nach einer bewußten Abwehr der Versuchung zur Sünde, die im profanen Leben den Alltag begleitet: Abgewandt von der Luziferanhänglichkeit einer „unreinen“ Welt schien im klösterlichen Kreis Gleichgesinnter (und Gleichgeschlechtlicher) unter weiser Führung eine individuelle Entfaltung hin zur idealisierten Vollkommenheit erreichbar. Diese Möglichkeit konnte das Leben in innerer Ruhe und Friedfertigkeit⁵⁴³ sowie in der Konzentration auf spezifische Seelenqualitäten bzw. diverse Leistungspotentiale anbieten.

Pachomius (um 292/298 bis 346) gründete in Ägypten um 325 das erste seiner Klöster⁵⁴⁴ in der Einsicht, daß die Geborgenheit einer religiösen Gemeinschaft dem Eremitentum in der Wüste vorzuziehen ist, weil sie dem Einzelnen fortwährend „reine“

⁵⁴⁰ Goetz, Hans-Werner: „Schule des Herrn“ und „Vita communis“: mittelalterliche Klöster zwischen Kirche und Welt. Bildung als „Arbeit“ der Mönche: Das Kloster als Kulturträger. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998. Zum weltlichen Leben in frommer Gesinnung, zu Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter von S. 111-228.

⁵⁴¹ Dinzelbacher, Peter/Roth, Hermann Josef: Zisterzienser. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 349-379, hier S. 363.

⁵⁴² Vgl. <http://www.stift-heiligenkreuz.org> gelesen am 29. April 2012. Im einleitenden Text steht, daß die ersten Zisterzienser im 12. Jahrhundert das Kloster sinnvoll „Paradisum“ nannten: „Wer nämlich im Kloster lebt, der lebt in der Nähe und Gegenwart Gottes, er liest und meditiert das Wort Gottes, er lebt in Einheit mit seiner Liebe.“

⁵⁴³ Zu beachten ist die Frage, ob das Ziel einer Tugend der Friedfertigkeit unter der guten Führung eines weisen, erfahrenen Abtes erreichbar wird.

⁵⁴⁴ Vgl. Büchler, Bernward: Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. München 1980.

und reinigende Anregungen bietet, um Herausforderungen jedweder Art abzuwehren. Etwa zeitgleich waren auch in Armenien nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion⁵⁴⁵ (301) unter dem ersten Katholikos – dem obersten Würdenträger der Armenisch-Apostolischen Kirche – Gregor von Anak, genannt Gregor der Erleuchter, über zerstörten heidnischen Kultstätten Kirchen und Klöster entstanden. Obwohl oder weil Armenien in bedrängter politischer Lage zwischen dem byzantinischen Reich und Persien um seine kulturelle Eigenständigkeit zu ringen hatte, festigte die Nationalkirche als einigendes Band den Zusammenhalt des Volkes und die Klöster des Landes wirkten als aktive geistige ebenso wie kulturtragende Zentren.

Gänzlich anders geartet zeigte sich die Situation in den rasch angewachsenen Klöstern des Pachomius, wo der Armutsstatus von Mönchen⁵⁴⁶ als solidarische Grundlage der Gemeinschaft festgelegt war, angesichts der erarbeiteten Güter aber nicht gerne akzeptiert worden ist. Bei geregelter Tätigkeit lebte man in den wirtschaftlich organisierten Klöstern des Pachomius „ausgesprochen gut“ – täglich zwei Mahlzeiten mit gekochten Speisen, Bekleidung und Behausung war „weit über dem, was sich die Armen des Landes leisten konnten“⁵⁴⁷. So gab es einen starken Andrang zum Leben in der Klostergemeinde, Pachomius hatte jedoch eine Reihe interner Probleme mit aufsässigen Schülern und ‚aufständischen‘ Klosteroberen zu bewältigen⁵⁴⁸, letztlich kam es vor allem nach seinem frühen und überraschenden Tod (im Verlauf einer Pestepidemie) zum „Armutsstreit“⁵⁴⁹.

In Armenien war man dagegen wirklich arm – ein besonderes Theoriekonzept der Armut mußte gar nicht erst beschlossen werden. Dafür blieb die Nationalkirche auch nach der Teilung des Landes (387) zwischen Ostrom und Persien der warmherzig und heimatgesinnt wirkende geistige ‚Herd‘. In der Landessprache⁵⁵⁰ zu predigen war logisch und konsequent; der Klerus erkannte auch den dringenden Bedarf an einer

⁵⁴⁵ Vgl. Bauer, Elisabeth: Armenien. Geschichte und Gegenwart. Luzern 1977, S. 70-90.

⁵⁴⁶ Büchler 1980, S. 72-77.

⁵⁴⁷ Büchler 1980, S. 83. Bemerkenswert ist, daß eine einzige Persönlichkeit wie eben Pachomius es schaffte, für immerhin sehr viele Mönche gute Lebensbedingungen zu gewährleisten, während außerhalb seiner Klöster Mangel an Allem herrschte.

⁵⁴⁸ Vgl. Ruppert, Fidelis: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (= Münsterschwarzacher Studien. Band 20). Münsterschwarzach 1971.

⁵⁴⁹ Büchler 1980. S. 7, 13, 20, 23.

⁵⁵⁰ Armenisch ist ein eigenständiger Zweig der indogermanischen Sprachen – es gliedert sich in das klassische Altarmenisch (seit 400 n. Chr.), das heute noch als Kirchensprache gepflegt wird, Mittelarmenisch (vom 10.-14. Jh. besonders in Kilikien gesprochen) und Neuarmenisch, das seit dem 19. Jh. Schrift- sowie Umgangssprache ist.

eigenen Schrift. Viele der frühen hochtheoretischen Problematisierungen seitens christlicher Theologie im 4. Jh. hatten in Armenien grundsätzlich geringere Bedeutung, sie führten letztlich im Kontext mit politischen Entwicklungen zur Absonderung und zum eigenständigen Verständnis der national orientierten theologischen Haltung.

Für das Klosterleben in der Konzentration auf geistige Aufgaben war ganz allgemein und überall das leibseelische Dasein mit der Beherrschung „menschlicher Triebe um der Reinheit willen“ eine echte Herausforderung⁵⁵¹. Die Bemühungen um eine Weisheitslehre zum Vollkommenheitsstreben in klösterlicher Gemeinschaft und Abgeschiedenheit von der Welt zur konstruktiven Nutzung menschlicher Intentionen und innewohnenden Fähigkeiten zeichnen das ‚Gründerjahrhundert‘ in besonderem Maße aus. Gregor von Nyssa (geb. um 335/340, gest. nach 394) hat zu diesem Denken einen wesentlichen Beitrag geleistet, seine Schwester Makrina die Jüngere wurde für die Entwicklung im weiblichen Klosterleben wegweisend⁵⁵². Es ist überaus bemerkenswert, daß die Mann-Frau-Beziehung grundsätzlich als ‚paradieshinderlich‘ betrachtet wurde und kein Zweifel darüber bestand, daß ein Leben im Kloster dieses Problem zu umgehen hatte.

Sinnwidrig, „ja abstoßend oder zumindest lächerlich“ erscheint uns heute die asketische Übung von Mönchen, „die ihre Finger ins Feuer halten, sich von Moskitos halb zu Tode stechen lassen, sich jahrelang nicht waschen.“⁵⁵³. Die Angst vor dämonischen Versuchungen durch körperliche Gefühle hat in den frühen christlichen Klöstern ebenso wie in allen Jahrhunderten bis in unsere Zeit⁵⁵⁴ unbewältigte Spannungssituationen ausgelöst und ein Gefühl von Ausgeliefertsein an verführende Kräfte trotz Bemühen um moralische Integrität geschaffen⁵⁵⁵. Am wirksamsten konnte dieser Zustand durch ein anspruchsvolles, absorbierendes Arbeitsvolumen bewältigt werden, das den Geist konstruktiv beschäftigte.

⁵⁵¹ Hoch, Matthias: ‚Reinheit‘ und ‚Ordnung‘. Leibliches und seelisches Dasein in den Schriften *de virginitate*, *vita Sanctae Macrinae*, *de anima et resurrectione*, *de hominis opificio* und der *oratio catechetica magna* des Gregor von Nyssa (= Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. Band 107). Hamburg 2013, S. 5.

⁵⁵² Vgl. Hoch 2013, S. 23. Hoch schreibt, daß Makrinas Leben von fast übermenschlicher Reinheit geprägt war, indem sie ihr Dasein ganz auf den Schöpfer hin ordnen konnte.

⁵⁵³ Heimerl, Theresia: Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus. Frankfurt am Main 2003, S. 15.

⁵⁵⁴ Vgl. Pagels, Elaine: The origin of Satan. New York 1996. Vgl. Pagels, Elaine: Satans Ursprung. Berlin 1996.

⁵⁵⁵ Vgl. Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike. (= Beiträge zur Altertumskunde. Band 184). Leipzig 2004.

Die hohe Zeit der armenischen Klöster setzte mit der starken Fokussierung einer Schrifttätigkeit nach 406 ein, da wie bereits erwähnt die Schaffung eines eigenen armenischen Alphabetes als kulturpolitisches Ereignis schon in der ersten Hälfte des 5. Jh. zu regen literarischen Aktivitäten, zu Übersetzungen und zur Geschichtsschreibung motivierte⁵⁵⁶. Diese in mehrfacher Weise erfüllende Tätigkeit verlangte Ordnung, Genauigkeit, Achtsamkeit, Sauberkeit, Fleiß und den Einsatz von Lebenszeit.

In Mitteleuropa stützte sich die Entwicklung von Klöstern auf Regeln des Benedikt von Nursia (um 480 bis um 555) „zunächst in der Verbindung mit der Regel Kolumbans (gest. 615)“, um schließlich „zur allgemein gültigen Regel Englands und des Frankenreiches“ zu werden⁵⁵⁷. Für eine Teilhabe am Reich Gottes sollte asketischer „Verzicht auf Besitz, auf Selbstbestimmung und auf Sexualität“ geleistet werden⁵⁵⁸. „Wenigstens bis zum Auftreten dezidiert karitativer Gemeinschaften im Hochmittelalter ist die Selbstheiligung durch liturgisches und persönliches Gebet sowie durch Askeseleistungen das Zentrum monastischer Existenz.“⁵⁵⁹

4.2. Solidarisch, arm und rein leben

Die Solidarität in der Klostergemeinschaft war ein tragendes Element der Vorstellung von Pachomius. Nicht die überzogene Askese des Einzelnen, sondern gemeinschaftliches Arbeiten und Erreichen einer gediegenen Lebensqualität dominierte im Idealbild des koptischen Klostergründers⁵⁶⁰. In der Einsicht, daß die Umgangsfähigkeit mit Gütern eine schwierige Herausforderung darstellt, waren die Wirtschaftsgrundlagen für die Versorgung der Klostergemeinde den Äbten anvertraut – mit dem

⁵⁵⁶ Vgl. Bauer 1977, S. 84f.

⁵⁵⁷ Steidle, P. Basilius OSB: Die Benediktus-Regel. Lateinisch-Deutsch. Zweite, überarbeitete Auflage. Beuron 1975, S. 10. Vgl. Benedictus de Nursia. Die Benediktsregel. Lateinisch/deutsch. Herausgegeben von Ulrich Faust. Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz. Stuttgart 2009. Vgl. dazu auch Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). München/Wien 1965.

⁵⁵⁸ Dinzelbacher, Peter: Mönchtum und Kultur. I. Mittelalter. In Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgegeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 1-18, hier S. 1.

⁵⁵⁹ Ebd., Dinzelbacher 1997, S. 2.

⁵⁶⁰ Vgl. Büchler 1980, S. 109.

Wachsen von Klosterbesitz schwand jedoch auch „der gute Geist“, der die Glaubensfamilie in moralischer Reinerhaltung auszeichnen sollte⁵⁶¹.

Körperliche Reinheit mußte in einer klösterlichen Gemeinschaft die praktische Logik empfehlen; will man den Quellenstudien in einigen Arbeiten glauben, so sah Pachomius durchaus ihre Notwendigkeit ein, finden sich doch in der Pachomius-Regel „Vorschriften für ein gemeinsames und züchtiges Waschen der Kleider.“⁵⁶²

Die Reinhaltung des Körpers und Würdigung der Gewänder war aber keine Selbstverständlichkeit. Bei Antonius dem Einsiedler (251-356)⁵⁶³ in der ägyptischen Wüste⁵⁶⁴ erlernten Anhänger einer asketischen Lebensweise das Gegenteil. Der junge Hilarion hatte bei ihm gelebt und in Palästina eine erste Einsiedlergemeinschaft gegründet⁵⁶⁵. Seine strenge asketische Lebensweise bezog sich nicht allein auf extreme Nahrungsreduktion, sondern auch auf die Körperpflege: Hilarion wusch sich nicht und schnitt sich nur zu Ostern die Haare – Schwären und Krätze minderten seinen Ruf als Wundertäger aber keinesfalls; sein Ruhm führte ihm vielmehr viele kranke Besucher und Bittsteller mit unterschiedlichsten Anliegen zu. Als Förderer des anachoretischen Mönchtums in Syrien und Palästina hatte er, Legenden zufolge, viele Verfolgungen von Dämonen zu durchstehen. Hieronymus (um 347-419/20) verfaßte 390/392 eine Biographie von Hilarion. Hilarius soll mit seinem „zeichenhaften Verzicht auf den römischen Badeluxus“ Antonius kopiert haben – Hieronymus verfaßte detaillierte Beschreibungen der schmutzigen Gewandung des Hilarion, die – wie auch immer diese Begründung zu erklären ist – sein reines Herz dokumentieren sollte⁵⁶⁶.

„Kommt alle zum Wasser“ (Jes. 55, 1a) – hat Antonius diese Stelle nicht gekannt oder wollte er sie nicht kennen? Welche Wende hätte das Christentum genommen, wenn Antonius ein Badefanatiker gewesen wäre und diesbezüglich eine Philosophie dazu verbreitet hätte? Mit dem Umgehen der Sauberkeit ist wenig Erkennbares erreicht

⁵⁶¹ Büchler 1980, S. 110.

⁵⁶² Marksches, Christoph: Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum. In: Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike. (= Beiträge zur Altertumskunde. Band 184). München/Leipzig 2004, 189-212, hier S. 208.

⁵⁶³ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Antonius der Große. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 1. Zweite, unveränderte Auflage, Hamm 1990, Sp. 192-193.

⁵⁶⁴ Vgl. Brunner 2012, S. 117.

⁵⁶⁵ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Hilarion von Gaza. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 2, Hamm 1990, Sp. 831.

⁵⁶⁶ Vgl. Marksches 2004, S. 194.

worden, nichts ‚besser‘ gemacht worden. Die Freiheit des Denkens wurde schlicht und einfach auf eine mindere Wahlmöglichkeit appliziert, die man auch Disziplinlosigkeit oder Mißachtung der Würde des Körpers nennen könnte.

In ähnlicher Weise beschäftigt eine denkwürdige, breit gestreute Unkenntnis über das Thema Ernährung. Extremes Fasten wird unter 4.3. zur Askese nochmals im Hinblick auf den Reinheitsaspekt und die Sehnsucht nach Engelsgleichheit zu besprechen sein⁵⁶⁷. Ein Hintergrundmotiv könnte der Glaube an das Freisein vom Essenmüssen im Paradies sein, vielleicht auch die Loslösung von der ‚Verurteilung‘ zur mühsamen Nahrungsbeschaffung. Die mannigfachen Bemühungen um Vollkommenheit in dieser frühen Zeit scheinen eine Vernetzung von moralischer Reinheit und materieller Sauberkeit eher erschwert denn erleichtert zu haben. Pestepidemien⁵⁶⁸, u. a. ja schon um 346 in den Klöstern des Pachomius, lassen zumindest mangelnde Sorgfalt bei der Lagerung von Lebensmitteln wie auch ihrer Verarbeitung oder das Vorhandensein von Ratten vermuten.

Zur Reinlichkeit im Kloster gab Benedikt einige Anweisungen⁵⁶⁹, zur körperlichen Hygiene ebenso. Bemerkenswert ist eine Zurückhaltung im Hinblick auf das regelmäßige Bad – während es den Kranken häufiger zugestanden wurde, sollten die Gesunden und besonders die Jüngeren seltener die Erlaubnis dazu erhalten⁵⁷⁰. Der Hand- und Fußwaschung wurde hingegen Aufmerksamkeit geschenkt⁵⁷¹. Im Hinblick auf die religiöse Bedeutung der seelischen Reinheit in der Wirkkraft von Lauterkeit, Redlichkeit, Makellosigkeit hätte die Benediktusregel zur symbolischen Unterstützung ihrer Einübung vielleicht eine noch deutlichere Hinwendung zur Notwendigkeit der Körperpflege betonen können.

Diese letztlich so nachhaltig wirkende Problematik verlangt umfassendes Einlesen in Darstellungen von *consuetudines* im historischen klösterlichen Alltag wie auch der gründlichen Beobachtung heutiger Vergleichssituationen. Maria Lahaye-Geusen macht

⁵⁶⁷ Vgl. Büchler 1980, S. 87.

⁵⁶⁸ Vgl. Vasold Manfred: Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute. München 1991. Vgl. auch Vasold, Manfred: Mythos Pest. In: Spektrum der Wissenschaft. Jänner 2005, 44-49. Ratten und ihre Flöhe bilden eine Infektbrücke in menschlichen Siedlungen: Pestbakterien, die sich im Vormagen des Rattenfloh vermehren, werden beim Blutsaugen auf Menschen übertragen. Hier S. 46.

⁵⁶⁹ Vgl. Steidle 1975 zur Benediktus-Regel: S. 120f. (Kap. 32,4); S. 124 (Kap. 35,7); Kap. 55,10).

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., S. 126f. (Kap. 36, 8).

⁵⁷¹ Vgl. ebd., S. 124f. (Kap. 35,9); S. 152f. (Kap. 53,12-14).

aus den Quellenstudien die Umständlichkeit und Komplikation beim Baden im Klosteralltag (vor Weihnachten, Ostern und eventuell auch noch vor Pfingsten) wegen der vorgeschriebenen Verbergung der Nacktheit verständlich⁵⁷²; insbesondere geht es dabei um das Hintanhalten gefühlsorientierter Herausforderungen für die Keuschheit. Das angestrebte engelgleiche Leben im Kloster in der Vorwegnahme eines jenseitigen Daseins im Himmel⁵⁷³ forderte hohes Verständnis für körperliche Reinheit ebenso wie für Sauberkeit im Umfeld – letztlich wird Unrat, Ungeziefer, Schmutz und Gestank nicht anders als ein Ausdruck von mangelnder humaner Haltung sowie gottgefälliger frommer Disziplin in der Verbindung mit Teufeln und Dämonen gesehen oder gedeutet werden können⁵⁷⁴.

Da religiöses Empfinden die allgemeinen gesellschaftlichen Richtlinien kritisch bewertete und verbessern wollte, wurden in manchen Klostergemeinschaften vor allem zum Armutsfanatismus auch ein Bettelmönchtum geschaffen, das mit dem Verzicht auf das „kultische Reinheitsparadigma“⁵⁷⁵ und den Würdeanspruch oft schon verdorbene Speisereste zum Essen, ein ungepflegtes Erscheinungsbild und das Hausen in minderen Unterkünften akzeptierte – nicht unbedingt die geeignete Grundlage für eine gesunde Daseinsqualität.

Es mag sein, daß Reinheitsfragen in Klöstern unter der Leitung adeliger Angehöriger der Stifterfamilie gründlicher wahrgenommen wurden, indem auch ein entsprechender Personalstand für die zuvor am Hof oder in der Residenz schon gewohnten Reinigungsarbeiten eingesetzt war. Gestiftete Klöster dienten zudem oftmals den Aufenthalten der königlichen Familie für Zusammenkünfte zu profanen oder theologischen Gesprächen, zum Empfang von Gästen, zur Alters- oder Krankenbetreuung oder als Grablegen für Herrscher mit der Bedeutung für die Memorialwahrung⁵⁷⁶. Es ist gut verständlich, daß unter diesen Umständen strenge Reinheitsnormen praktiziert wurden.

⁵⁷² Vgl. Lahaye-Geusen 1991, S. 311f.

⁵⁷³ Vgl. ebd., S. 329.

⁵⁷⁴ Vgl. Schumacher 1996.

⁵⁷⁵ Wittern 1994, S. 172.

⁵⁷⁶ Vgl. Baltrusch-Schneider, Dagmar Beate: Klosterleben als alternative Lebensform zur Ehe? In: Goetz, Hans-Werner (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 1991, 45-64, hier S. 47f.

Ein Beispiel für ein vermutlich vornehmes, gut geführtes Nonnenkloster konnte bei Ausgrabungen in Maubuisson studiert werden. Königin Blanche von Kastilien ließ gegenüber der Stadt Pontoise, einer königlichen Residenz, 1236 ein Zisterzienserinnenkloster erbauen. „Die Abtei war für Frauen bestimmt, die nicht zu harter körperlicher Arbeit verpflichtet waren“ – sie durfte mit erheblichen Einnahmen aus Abgaben und Pachtverträgen rechnen und war mit einem perfektionierten Trinkwasserverteilungssystem, der Wasserzuführung für Lavatorien und auch wassergespülten Latrinen großzügig ausgestattet. Der Zisterzienserorden hat aus seinen Einkünften zumeist sehr intensiv „in die Wassertechnik investiert und damit Entscheidungen getroffen, die gelegentlich vom heiligen Bernhard selbst als zu kostspielig bezeichnet wurden. Aber diese Entscheidungen sind vor einem gesamtgeschichtlichen Hintergrund zu bewerten, der weit über die historische Fortentwicklung dieses Ordens hinausgeht.“⁵⁷⁷

Klöster konnten für vermögende Persönlichkeiten auch zu Alterssitzten werden – das ‚Einkaufen‘ einer umfassenden Versorgung war möglich⁵⁷⁸. Sauberkeit als Kulturleistung und hygienische Bedingungen mögen in einem besonders gut geführten Kloster, insbesondere in Frauenklöstern, so einen Alterssitz angenehm gemacht haben⁵⁷⁹. Ordnung und Sauberkeit kontinuierlich zu wahren forderte entsprechenden Einsatz und verlangte hohe Disziplin in der Ausführung. In Texten zum klösterlichen Alltag sind jedoch die einfachen Reinigungsarbeiten zumeist unerwähnt geblieben. Eher selten wird dazu nur am Rande etwas erwähnt: Wir erfahren z. B. über Jutta von Sponheim und Hildegard, daß ihnen jeweils ein „Mädchen niederen Standes als Dienerin mitgegeben wurde“⁵⁸⁰. Das Saubermachen von Umfeld oder Kleidung war somit eher dem ‚unteren‘ Stand zugeordnet.

⁵⁷⁷ Benoit, Paul/Wabont, Monique: Mittelalterliche Wasserversorgung in Frankreich. Eine Fallstudie: Die Zisterzienser. In: Frontinus-Gesellschaft (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 185-226. Zu Maubuisson S. 212-222. Zur Körperpflege und zum Lebensstandard in Klöstern vgl. Zimmermann, Gerd: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; 32). Münster 1973. Würzburg, Univ., Habil.-Schr., 1960.

⁵⁷⁸ Vgl. Brunner, Karl/Daim, Falko: Ritter, Knappen, Edelfrauen. Ideologie und Realität des Rittertums im Mittelalter. Wien/Köln/Graz 1981, S. 118-120.

⁵⁷⁹ Im Seniorensitz Schloß Liechtenstein bei Maria Enzersdorf in Niederösterreich habe ich mich im Rahmen von Fragen zur Bedeutung der Sauberkeit für die Psyche der Bewohner und des Pflegepersonals eingehend informiert und die umfassende Reinigungstätigkeit im gesamten Haus über einen Zeitraum von mehreren Jahren eingehend beobachtet. Der akribisch eingehaltene Sauberkeitsstatus wirkt sich vermutlich tatsächlich vorteilhaft auf die psychische, geistige und körperliche Verfassung der betreuten Personen sowie beruhigend auf das Pflegepersonal aus. Diesbezüglich erhielt ich sowohl von Patienten als auch vom Pflegepersonal bestätigende Stellungnahmen.

⁵⁸⁰ Felten, Franz J.: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung. In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem

Um die Kondition des einzelnen Individuums in der Klostergemeinschaft besser zu verstehen, kann die Metaphorik von sozialer und moralischer Reinheit betrachtet werden; ebenso entwickelt auch die körperliche Sauberkeit in einem sauberen Umfeld durch die Symbolkraft von Ordnung eine starke eigengesetzliche Struktur. Die Unantastbarkeit von *Reinheit* vertritt in ihrer Zweifelsfreiheit einen Vollkommenheitsstatus.

4.3. Askese als Weg zur Reinheit

Mit dem Ende der Christenverfolgungen in den Gebieten des römischen Reiches gewann die neue Religion der Nächstenliebe im 4. Jh. Ansehen und auch politischen Einfluß⁵⁸¹. Glaubenseiferer tendierten im Nachklang von Märtyrereuphorien zu besonderen, selbst auferlegten Disziplinierungszwängen und Frömmigkeitskonzepten, die menschliches ‚Reinwerden‘ durch Kasteiung (*martyrium sine cruento*) als geeignete Methode für ein Näherkommen zu Gott erkannten⁵⁸². Christliche Asketen wurden so weithin populäre Leitbilder. Im Brennpunkt der Erlösungssuche versprach das Kasteien einen Grad von „Freiheit“⁵⁸³, wie sie selbst dem römischen Kaiser versagt blieb, der bei folgerichtiger Ausübung seines Amtes als «Herr der Welt», so Elaine Pagels, „im Grunde ein Sklave im Dienst seiner Untertanen war“⁵⁸⁴.

Das Wetteifern um asketische Sonderformen ist u. a. in den Berichten über Säulenheilige aufgezeichnet. Bischof Theodoret von Cyrrhus verfaßte um 444 eine Mönchsgeschichte syrischer Asketen und erzählte insbesondere über Symeon Stylites (der Ältere, – 389 bis 459) in einem nordsyrischen Kloster⁵⁸⁵, das Theodoret als asketischen „Turnplatz“ bezeichnete. Symeon mußte das Kloster wegen seiner extremen Askese

historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2000, 189-235, hier S. 226. Felten zitiert Aufzeichnungen des Guibert von Gembloux, der 1177 auf den Rupertsberg kam. Vgl. dazu ebd. Fußnote 172.

⁵⁸¹ Vgl. Pagels 1994, S. 193.

⁵⁸² Vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien. 21997, 55. Vgl. auch Angenendt: Reinheit und Unreinheit. In: Barschel/Marx 2011, 47-74, hier S. 56. Angenendt spricht vom *martyris vivus* als „der Asket, der sich ‚abgetötet‘ hat“.

⁵⁸³ Pagels 1994, S. 172. Vgl. dazu auch Brunner 2012, S. 118.

⁵⁸⁴ Ebd. Pagels 1994.

⁵⁸⁵ Vgl. Marksches, in Feichtinger/Seng (Hg.), München/Leipzig 2004, S. 197f.

verlassen „damit er nicht die mit einem schwächeren Körper zu Taten verführe, die über ihre Kräfte gingen, und ihnen so Grund zum Schaden würde.“⁵⁸⁶

Wie bei sportlichen Wettkämpfen herausgefordert und zugleich als Instrument für die Heiligung der Seele aufgefaßt, wurde der Körper von den Asketen zum Freiwerden von Beschwerden angehalten: Tagelanges Fasten und Stehen sollte zu einer Vorwegnahme der Auferstehung durch Transformation der irdischen Konditionen zu besonderem Wissen führen, das z. B. Symeon⁵⁸⁷ von seiner Säule herab den Pilgern in Predigten und in wundertätigen Heilungen vermittelte. Beim Beten soll sich Symeon tief verbeugt und oft lange mit erhobenen Händen gestanden haben⁵⁸⁸.

Barbara Feichtinger führt in ihrer Einleitung zu den Beiträgen im Sammelband „Die Christen und der Körper“ an, daß die Praxen der spätantiken Asketen hinsichtlich Nahrungsreduktion und körperlicher Disziplinierung häufig eine lebensverlängernde Wirkung ausgeübt haben⁵⁸⁹.

Zum „Gradmesser gesellschaftlicher und religiöser Veränderung“⁵⁹⁰ erhoben, hat die Askese vor allem das Leben im Kloster, dem „Quellgrund alles Frommen“⁵⁹¹ geprägt. „Asketische Existenz wurde in vieler Hinsicht deckungsgleich mit monastischer Existenz, was in hohem Maße an den Idealen der Benediktsregel sichtbar wird, denen eindeutig asketische Funktionen zukommen.“⁵⁹² Lahaye-Geusen zählt den Gehorsam, die Hintanstellung des eigenen Willens, Schweigegebote, allgemeines Maßhalten und die Bedingung der Demut zu den asketischen Forderungen im Klosteralltag⁵⁹³. Die monastische Gemeinschaft der Nonnen und der Mönche wirkte im „Kampf gegen die Macht der Sünde, das Böse, gegen die als Realität empfundenen Dämonen in einer Art Zwischenwelt, die dem Jenseits näherstand als dem Diesseits.“⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ Ebd., Marksches, in Feichtinger/Seng (Hg.), München/Leipzig 2004, S. 198.

⁵⁸⁷ Vgl. Heutger, Nicolaus: Symeon Stylites der Ältere. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 11. Herzberg 1996, Sp. 353-356. Vgl. weiters Blersch, Hartmut Gustav: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen (= Sophia; 17). Trier 1978.

⁵⁸⁸ Vgl. Marksches, in Feichtinger/Seng (Hg.), München/Leipzig 2004, S. 200f.

⁵⁸⁹ Vgl. Feichtinger, Barbara: Einleitung. In: Die Christen und der Körper. München/Leipzig 2004, 9-28, hier S. 25.

⁵⁹⁰ Lahaye-Geusen 1991, S. 327.

⁵⁹¹ Ebd., Lahaye-Geusen, S. 328.

⁵⁹² Lahaye-Geusen, S. 333.

⁵⁹³ Vgl. ebd.

⁵⁹⁴ Ebd., Lahaye-Geusen 1991, S. 328.

Allerdings: „Es ist die uralte Erfahrung der Asketen, daß die Versuchungen nur noch stärker und heimtückischer werden, je mehr sich ein Mensch aus seinen irdischen Bindungen löst. Denn alles, was Mönche zur höheren Ehre Gottes und zur Rettung der eigenen Seele tun, haßt der Teufel: vor allem die Demut, den Gehorsam, die Enthaltsamkeit in all ihren Formen. Und natürlich das Gebet. Neiderfüllt ringt er mit dem Mönch, denn der könnte am Ende jenen Platz an der Seite Gottes einnehmen, den er – der gefallene Engel – vor seinem Abfall besaß.“⁵⁹⁵

So blieben in der klösterlichen Abkehr von profanen Gesellschaften noch immer genügend Herausforderungen zu bewältigen, wie u. a. bei Caesarius von Heisterbach nachgelesen werden kann⁵⁹⁶. Trotz aufgestellter Regeln und täglicher Übungen in strenger Disziplin und Askese war es grundsätzlich nicht in jedem Kloster selbstverständlich, ein heiligmäßiges Leben (*vita perfecta*) störungsfrei zu verwirklichen. Strenge Kasteiung und Vermeidung jeglicher ‚innerer‘ Verunreinigung, u. a. vor allem bei der Nahrungsaufnahme, diente zwar der Schärfung von Achtsamkeit, um Verführungen und Versuchungen rechtzeitig als solche zu erkennen und ihnen dann auch entsprechend zu begegnen – für die wahre Lauterkeit im Handeln und Denken blieb aber selbst in den Klostergemeinschaften dem Einzelnen ein ‚innerer‘ Freiraum überantwortet. Im Druck der sozialen Kontrolle konnte die Wirklichkeit von rein gelebter Askese mittels vielfältiger Stimuli gefördert oder behindert sein, von der Sympathie oder Antipathie innerhalb progressiver Kräfte der klösterlichen Gemeinschaft beeinflußt oder im alltäglichen religiösen Erleben aufgebaut werden⁵⁹⁷.

Zur Eindämmung von Versuchungen zur Sünde und von Herausforderungen im Verhalten durch Stolz, Zorn oder Hochmut ließ sich die Askese nicht bedenkenlos als Allheilmittel einsetzen, bietet sie doch neben den förderlichen auch lebensfeindliche Wirkungen. Somit bleibt die Askese ein in sich konkurrierendes Erklärungsmodell für die gelingende Lebensführung unter dem Muster einer rettenden Instanz der Tugend, „die Gott allein im Menschen bewirkt.“⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ Nußbaumer, Heinz: Der Mönch in mir. Erfahrungen eines Athos-Pilgers für unser Leben. Wien/Graz/Klagenfurt 2006, S. 84.

⁵⁹⁶ Vgl. Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder (= Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Band 86/1-5). Lateinisch/Deutsch. Eingeleitet von Horst Schneider, übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. Turnhout 2009.

⁵⁹⁷ Vgl. dazu Theissen, Göttingen 1983, S. 60.

⁵⁹⁸ Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. 21997, S. 79.

Die Interpretation des oft vehementen Wegwollens von Konditionen im allzu Menschlichen durch Entzagungsstrategien erscheint als schwierig – es ist die individuelle Auseinandersetzung von Asketen mit ihrem Umfeld in Betracht zu ziehen⁵⁹⁹. Während die Thematik der Ablehnung von tierischer Ernährung noch logisch erscheinende Ansätze der Würdigung von gottgeschenktem Leben auch der Tiere⁶⁰⁰ vertritt, erscheint die Verweigerung der an sich recht vernünftigen, weil zur Gesundheit maßgeblich beitragenden körperlichen Sauberkeit (wie z. B. durch reinigende Bäder oder saubere Kleidung⁶⁰¹) als deutlicher Widerspruch zur Idee vom Urbild⁶⁰² der Integration von Reinheit für ein angemessenes, ehrfurchtsvolles Frommsein.

Wir würden heute eine Ignoranz der grundlegenden Forderung nach Hygiene sowie Säuberungstätigkeiten im Umfeld als gesundheitsgefährdend, völlig sinnwidrig, unsozial bezeichnen. Auch das Schauspiel der Askese-Akrobatik auf einer Säule ist kaum noch verständlich. Was eiternde Wunden an den Füßen vom beharrlichen Stehen und Wanzenbisse unter den Fellen am ungewaschenen Körper für die christliche Welt wirklich erbringen sollten? Die Frage, ob Symeon als Ordnungshelfer für die Allgemeinheit Besseres geleistet hätte, ist durchaus aktuell. Angesichts von Lebensbedingungen, die wie einst noch immer in den Slums der Ärmsten vorherrschen, wird gut verständlich, daß es schon damals nutzvoll gewesen wäre, Wissensdefiziten und einer Lähmung hinsichtlich des Ordnens im Umfeld durch entsprechendes Lehren zu begegnen. Das Schaffen von Sauberkeit und Ordnung tätig zu betreiben, das Bewußtsein für ein materiell und geistig reineres Leben zu wecken, erscheint als weitaus würdigere Leistung als die Askeseakrobatik⁶⁰³. Unklar bleibt, warum im Feld der christlichen Nächstenliebe genau diese ordnende, Sauberkeit schaffende Tätigkeit als so wenig attraktiv empfunden wurde, daß sie für die literarische Reflexion absolut keine Rolle spielte.

⁵⁹⁹ Literarisch dargestellt findet sich diese Haltung bei Wolfram in Gesprächen des Parzival mit seinem Onkel, dem Einsiedler Trevirzent. Vgl. Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2010, 2 Bde., hier Band 2, 9. Buch; 452, 15 – 28, S. 38f.

⁶⁰⁰ Vgl. Schmithausen, Lambert: Essen, ohne zu töten. Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus. In: Schmidt-Leukel, Perry: Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 145-202.

⁶⁰¹ Vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien. 1997, S. 67 mit Hinweisen auf Heinrich Seuse, der „ein nie gewaschenes Bußkleid voller Ungeziefer“ trug. Vgl. weiters ebd. S. 59. Dagegen verweist Assmann auf die Bedeutung der Reinigung generell und im Kontext auch reiner Kleidung im geistig höheren Sinne und Sein. Vgl. Assmann 2001, S. 449.

⁶⁰² Vgl. Ruh, Kurt: Kommentar zu Predigt 4: ‚Omne datum optimum‘. In: Steer, Georg/Sturlese, Loris (Hg.): Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet (= Lectura Eckhardi; 1). Stuttgart/Berlin/Köln 1998, S. 13.

⁶⁰³ Vgl. Chawla, Navin: Mutter Teresa. Die autorisierte Biographie. München 1997.

Ein tatsächlich erklärendes Bild der Askese mit all ihren bizarren Erscheinungsformen und Intentionen ist im wissenschaftlichen Kommentar noch im Entstehen. Über einen breiteren Nutzen für die Gesellschaft muß sicher Einiges an Forschungsarbeit nachgeleistet werden. Daß vernünftig betriebene Askese Kenntnisse von körperreinigender und deshalb gesund wirkender Ernährungsweise fördern kann, ja vielleicht brauchbare Konzepte für die Steigerung von geistiger Leistungskraft einbringt, kann nicht bezweifelt werden. Doch der Umstand, ein heiliges (nämlich von Gott geschenktes) Leben⁶⁰⁴ in einem eher schmutzigen Umfeld und mit einem ungepflegten Körper als ‚Buße‘ für Sünden aufzufassen und dafür Ansprüche auf Lohn im Jenseits zu erheben, erscheint als sinnwidrig. Es bleibt zudem offen, ob diese „rohe und zuweilen sogar zerstörerische Askese“⁶⁰⁵ als selbstgewählte menschliche Strategie für einen *reinen Gott* überhaupt annehmbar ist. Jedenfalls hat solch ein Widerspruch zur Würde christlicher Gotteskinder vermutlich ganz allgemein der Reinlichkeitskultur wegen fehlgelenkter ‚Frommheit‘ eine Dämpfung beschert.

4.4. Gesundheitsvorsorge und Krankenheilung

„Die Sorge für die Kranken muß vor und über allem stehen“ – dieser Satz in der Regel Benedikts (36,1) gab den Klöstern im Mittelalter eine zentrale Aufgabenstellung: Den Armen und den Pilgern zu helfen, durch die richtig angewandten Heilmittel in gut betreuten Pflegestätten gesundheitliche Nöte zu lindern⁶⁰⁶. Klosterapothen und -spitäler wurden überall dringend gebraucht, denn die große Lücke der professionellen Hinwendung zur Gesundheitspflege war auf profaner Basis nicht geschlossen⁶⁰⁷. Die mittelalterliche Auffassung von Krankheitsbildern in der Nachfolge der antiken Lehren unterscheidet sich zwar grundlegend vom medizinischen Wissen unserer Zeit; doch es sind auch Arzneiangaben in mittelalterlichen Handschriften erhalten und ediert, die

⁶⁰⁴ Vgl. Schmidt-Leukel, Perry: Heiligkeit des Lebens. Über den Zusammenhang von Essen und Religion. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 9-20.

⁶⁰⁵ Angenendt 1997, S. 59f.

⁶⁰⁶ Faust, Ulrich: Benediktiner. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester: Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 67-116, hier S. 111.

⁶⁰⁷ Im Idealfall mögen Frauen im einzelnen mittelalterlichen Familienhaushalt so viel über Gesundheitspflege gewußt haben, wie etwa auf entlegenen Bergbauernhöfen, die ich von 1998 an und in Folgejahren in Südtirol besuchte. Frauen lernten dort von ihren Großmüttern und auch Schwiegermüttern, wie Hausmittel herzustellen und einzusetzen waren. Mir wurden auch Notizzettel gezeigt, die begabte und erfahrene ‚Heilerinnen‘ für sich selbst als Gedächtnisstütze geschrieben und in einer Küchenlade oder im Wäscheschrank aufbewahrt hatten. In einfachen Schulheften dokumentierten Frauen ihre Erfahrungen aus einzelnen ‚Fällen‘.

heute hinsichtlich ihrer qualitativen Wirksamkeit (ohne jene gesundheitsschädigenden Begleitumstände, die von vielen chemischen Medikamenten bekannt sind) in Fachkreisen Erstaunen auslösen. Ein schwieriges gegenwärtiges medizinisches Problem, nämlich das Auftreten und die Verbreitung lebensgefährlicher Infektionen durch antibiotikaresistente Krankenhauskeime⁶⁰⁸ scheint in einem einfachen Rezept aus dem 9. Jahrhundert erfolgreich zu bändigen: Ochsengalle, Wein, Zwiebeln oder Lauch und Knoblauch in einem Messingtopf neun Tage lang gären lassen, soll eine Substanz⁶⁰⁹ erbringen, die im Laborversuch die Krankheitskeime wirksam vernichtet. Der Hinweis findet sich in Bald's Leechbook, einer angelsächsischen Rezeptsammlung aus dem 10. Jahrhundert, die vermutlich auf Bestreben von König Alfred dem Großen (848-899) zusammengestellt wurde.

Literatur zur Pflanzenkunde und medizinische Werke der Antike fehlten nicht in den Bibliotheken der Mönche und Nonnen, die in den Klostergärten Nutzpflanzen und Heilkräuter zogen. Somit fungierten die Monasterien als Bewahrer von altem Wissen der Gesundheitsvorsorge und als Stätten der Erfahrung im Umgang mit Kranken⁶¹⁰ sowie einer angemessenen medizinischen Praxis. Das gerne als ‚ältestes erhaltenes Buch der Klostermedizin im deutschen Sprachraum‘ bezeichnete ‚Lorscher Arzneibuch‘ entstand 795, zur Zeit von Karl dem Großen und wird heute in der Staatsbibliothek Bamberg aufbewahrt. Als Nachschlagewerk angelegt, enthält das Lehrbuch auf 150

⁶⁰⁸ MRSA- (Methicillin-resistenter Staphylococcus aureus bzw. multiresistenter Staphylococcus aureus) Infektionen bei abwehrgeschwächten Patienten sind ein großes Problem in Krankenhäusern und Pflegeinstitutionen und erfordern umfangreiche hygienische Maßnahmen zur Eindämmung von Übertragungen; vor allem ist die Desinfektion der Hände erforderlich. Ein hoher Anteil von Krankenhauspersonal, aber auch Personen in deren familiären Umfeld sind latente MRSA-Träger. Vgl. dazu Manndorff 2008, S. 249-253.

⁶⁰⁹ Einer Pressemitteilung der Universität Nottingham vom 30. März 2015 zufolge erwies sich die interdisziplinäre Untersuchung der alten Rezeptur für ihren Nutzen in der modernen Medizin als erfolgreich. Tests im Reagenzglas erzielten sehr gute Erfolge. Die Pressemitteilung findet sich unter <http://www.nottingham.ac.uk/news/pressreleases/2015/march/ancientbiotics---a-medieval-remedy-for-modern-day-superbugs.aspx> (zuletzt gelesen am 24. Juli 2015). Aus einer Arbeit zur gleichen Textstelle, die bereits 2005 veröffentlicht wurde, ist ein differentes Ergebnis bekannt. Auf die Forschung von Malcolm Laurence Cameron (»Anglo-Saxon Medicine. Cambridge Studies in Anglo-Saxon England«. Cambridge 1993) bezieht sich eine Beschreibung des oben erwähnten Rezeptes von Stephanie Paull:

http://www.herlid.org.uk/uploads/3/1/0/0/3100057/3pct/_anglo_saxon_leechcraft.pdf (zuletzt gelesen am 24. Juli 2015)

⁶¹⁰ Im Idealplan des Klosters (für den St. Gallener Klosterplan werden unterschiedliche Daten von 816 bis 830 angegeben) bilden das Ärztehaus, der Garten für Heilkräuter, das Hospital mit Kreuzgang, Küche und Bad des Hospitals mit einer Kapelle eine bauliche Einheit: Faust, Ulrich: Benediktiner. In: Dinzelbacher/Hogg (Hg.), S. 100f.

Seiten (75 Kalbspergamentblättern im Format 32 x 22,5 cm) medizintheoretische Abhandlungen, Rezepturen und Hinweise für die Anwendung von Arzneimitteln⁶¹¹.

Wegen seiner hochentwickelten Klostermedizin neben der Tradition in Theologie und Mathematik war z. B. vom 9.- 11. Jahrhundert die Abtei Monte Cassino⁶¹² berühmt, das Mutterkloster der Benediktiner in der Provinz Frosinone in Italien zwischen Rom und Neapel auf einem felsigen Hügel, gegründet 529 an Stelle eines alten Apollotempels. Karl der Große besuchte Monte Cassino 787 und stattete das Monasterium mit umfangreichen Privilegien aus; das Kloster Fulda wurde nach dem Vorbild von Monte Cassino gebaut. Ein Aachener Konzil (816-819) legte die Regel von Benedikt als verbindlich fest und bestätigte den Status von Monte Cassino als Gründungskloster. Abt Bertharius sammelte Heilrezepte und verfaßte eine Schrift dazu – er wurde bei einem Überfall von Sarazenen auf das Kloster, die es plünderten und zerstörten, getötet. Eine Blütezeit nach dem Wiederaufbau wird in das 11. und 12. Jahrhundert datiert; die Annalen erwähnen einen namhaften Medizinforscher, Constantinus Africanus, der um 1077 in der Medizinschule von Salerno als Lehrer tätig war und von den Brüdern in Monte Cassino gerne aufgenommen wurde, wo er sich ebenfalls als Lehrer wie auch als Verfasser medizinischer Kompendien betätigen konnte. Er hatte Werke der griechisch-arabischen Medizin gesammelt, übersetzt und auch kommentiert bzw. aus eigenen Kenntnissen und Erfahrungen bearbeitet⁶¹³.

Daß in Damenstiften und Frauenklöstern die Heilkunde ebenso wie in manchen Männerklöstern gepflegt wurde, ist gut bekannt⁶¹⁴. Insbesondere zu Hildegard von Bingen hat sich in den letzten Jahrzehnten die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihren visionären Schriften vertieft⁶¹⁵, im Nachklang dazu setzte auch eine breit ins Populäre gezogene und vereinfachte sowie stark kommerziell orientierte Auswertung des Bingen-Schrifttums ein. Da Hildegards Texte jedoch überwiegend anspruchsvoll

⁶¹¹ Vgl. dazu Keil, Gundolf/Schnitzer, Paul (Hg.): Das ‚Lorsch Arzneibuch‘ und die frühmittelalterliche Medizin. Verhandlungen des Medizinhistorischen Symposiums im September 1989 in Lorsch. Lorsch 1991. Vgl. dazu auch Stoll, Ulrich (Hg.): Das ‚Lorsch Arzneibuch‘. Ein medizinisches Kompendium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis medicinalis 1). Text, Übersetzung und Fachglossar. Stuttgart 1992.

⁶¹² Vgl. ebd. Faust, Ulrich in Dinzelbacher/Hogg (Hg.), Stuttgart 1997, S. 111.

⁶¹³ Vgl. Hettinger, Annette: Zur Lebensgeschichte und zum Todesdatum des Constantinus Africanus. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 1990, Band 46, S. 517-529.

⁶¹⁴ Vgl. Mayer, Johannes Gottfried/Uehleke, Bernhard/Saum, Kilian: Das große Buch der Klosterheilkunde. Neues Wissen über die Wirkung der Heilpflanzen; vorbeugen, behandeln und heilen. München 2013.

⁶¹⁵ Vgl. Hildegard von Bingen: Physica. Heilsame Schöpfung – die natürliche Wirkkraft der Dinge. Vollständig neu übersetzt und eingeleitet von Ortrun Riha. Ohne Ort 2012. Vgl. Jankrift, Kay Peter: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter. Darmstadt 2003, S. 28f.

sind, hat dieser ‚Trend‘ nicht wirklich den Zugang zu allen dargelegten Themen ermöglicht⁶¹⁶.

Naturgemäß konnte sich im Kloster das Wissen über Nutzpflanzen aller Arten und Heilkräuter gut vertiefen lassen, da ja Literatur zur Pflanzenkunde und auch medizinische Werke zur kostbaren Grundausstattung der Bibliotheken zählten. Kartäuser hatten neben ihren als kleine Einzelhäuser angelegten Zellen meist auch einen jeweils abgeschlossenen eigenen Garten, in dem Blumen mit religiösem Symbolgehalt (z. B. Lilien und Rosen) sowie vor allem auch Heilkräuter gezogen werden konnten. In diesem stillen, ‚inneren‘ Paradies war Entspannung von geistiger Arbeit und kontemplative Versenkung in das Wesen der Pflanzen als Teil der göttlichen Natur gegeben. So ist gut verständlich, daß viele Kartausen eine Pharmazie betrieben, „die auch die Versorgung der Umgebung sicherte“⁶¹⁷.

Während medizinische und pharmazeutische Kenntnisse im komplexen Betrieb des Klosteralltags durch einzelne Persönlichkeiten ein hohes Niveau erreichten, ist bisher in den umfassenden Klosterbibliotheken wenig über Aufzeichnungen von täglichen Reinigungsarbeiten oder der Bedeutung von Hygiene in der Krankenpflege bzw. von Sauberkeit im Konzept der seelisch-geistigen Gesundheit bekannt. Die Benediktregel gewährte wie erwähnt den Kranken das Recht auf Bäder (was gerade im Hinblick auf die erhöhte Schweißabsonderung und die Ausdünstung von Schadstoffen wichtig war); zur Norm erhoben erwies sich ein besonderes Augenmerk auf die Sauberkeit im Rahmen täglicher Körperpflege bei den Gesunden jedoch nicht.

Clemens Kosch⁶¹⁸ hat Wasserbaueinrichtungen in mittelalterlichen Konventanlagen vorwiegend im deutschen Sprachraum dokumentiert – hier sind Brunnenhäuser, Latrinengebäude⁶¹⁹, Lavatorien in ihrer Bedeutung und Nutzung im monastischen Alltag zu untersuchen. Für die Wäscherei im Kloster war übrigens ein ‚lavandarius‘

⁶¹⁶ Hertzka, Gottfried/Strehlow, Wighard: Die Edelsteinmedizin der heiligen Hildegard. Freiburg im Br. 1985.

⁶¹⁷ Hogg, James Lester: Kartäuser. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 275-296, hier S. 291.

⁶¹⁸ Vgl. Grewe, Klaus: Wasserversorgung und –entsorgung im Mittelalter. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung; 4). Mainz am Rhein 1991, 11-88. Vgl. auch Kosch, Clemens: Wasserbaueinrichtungen in hochmittelalterlichen Konventanlagen Mitteleuropas. In: Frontinus-Gesellschaft e.V. (Hg.), 1991, 89-149. Vgl. C. James Bond: Mittelalterliche Wasserversorgung in England und Wales. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.), 1991, 149-184.

⁶¹⁹ Z. B. im Zisterzienserkloster Zwettl über einem Mühlkanal.

zuständig, der Waschfrauen und auch Lohnwäscherinnen beschäftigte, um den gesamten Textilbedarf sauber zu halten.

So sehr schon bei Pachomius die ungewöhnlich erfolgreiche Organisation eines gut geordneten Daseins im Kloster im Gegensatz zum Leben ‚in der Welt‘ anzuerkennen war sowie in der Folgezeit von Irland bis Armenien in den christlichen Klöstern die herausragenden Leistungen von Architektur, Landwirtschaft, Wissenschaftspflege, Heilkunde, Pharmazie, Musiktradition u. v. m. zu würdigen sind – weitgehend kongruent blieb in den Orden bis ins ausklingende Mittelalter die Unerwähntheit von Reinigungstätigkeiten, die als symbolische und kontinuierliche Erneuerung der Reinheit des Herzens zur Pflege der Bescheidenheit, Tugendhaftigkeit, Demut praktiziert werden konnten.

Wenn das Christentum mit der symbolischen Reinwaschung in der Taufe beginnt, mußte der eigentliche soziale Umbruch in der Hinwendung zur Sauberkeit und damit die Gesundheit für Körper, Seele und Geist gesehen werden.

4.5. Reine Nahrung

Die *Regula Benedicti* 6.6. schreibt in den Klöstern das Anlegen von Gärten vor zur ausreichenden Selbstversorgung mit Gemüse, Obst, Kräutern und Blumen. Auch Feldbau und Viehzucht waren geregelt. *Ora et labora* hatte in den Klostergarten einen kontemplativen Stellenwert – die Vorbildleistung monastischer Gartenarbeit (*Regula Benedicti* 46,1) erweiterte das „Nutzungsspektrum des Gartens um eine Nuance, die das frühe Mittelalter nicht mehr oder noch nicht kannte.“⁶²⁰

Die Landgüterverordnung von Karl dem Großen nahm auch Einfluß auf eine verbesserte Lebensmittelproduktion der Orden⁶²¹. Im St. Galler Klosterplan⁶²² aus dem

⁶²⁰ Schönberger, Otto: Nachwort. In: Walahfrid Strabo. *De cultura hortorum. Über den Gartenbau.*

Lateinisch/deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2003, 87-115, hier S. 92.

⁶²¹ Sailer, Vera-Sophia: Das Buch als Medium der Bildung für die Lebenspraxis bei den Kartäusern. Gesundheit als Thema am besonderen Beispiel der Pflege der Medizin. Wien, Univ., Diss., 2012, S. 69.

⁶²² Siehe Abb. 19 in Brunner, Karl: Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters, München 2012, S. 114.

Jahr 816 wurden vermutlich Gartenanlagen der Reichenau für die St. Galler Mönche aufgezeichnet; besonders die sechzehn Heilkräuterbeete folgten „in Besatz und Anordnung“ der Praxis des Walahfrid Strabo⁶²³, die „dem karolingischen *Capitulare de villis* entspricht.“⁶²⁴

Aus guter klösterlicher Tradition betrachtet, ist das Feld ebenso wie der Obst- und Gemüsegarten oder das Kräuterbeet ein Ort der Pflege, der Arbeit, der Besinnung auf das Heilige in der Natur und deren heilende Wirkkraft – in der irdischen Welt aus der überirdischen Welt Botschaften beziehend – „der preisende Charakter“ des Lehrgedichtes von Walahfrid kann als Blick in ein „Vor-Bild des Paradieses“ verständlich werden⁶²⁵. So bleibt es gut nachvollziehbar, was Essen und Trinken in der Klostergemeinschaft als heilige⁶²⁶ und heilende *communio* bedeutet und daß – wenngleich auch weitgehend unausgesprochen – das Bedeutungsspektrum von *Reinheit* inkludiert sein mußte. Beim gemeinsamen Tisch konnte die Teilhabe am göttlichen Leben in rechter Weise ergänzt werden, sodaß im notwendigen Tilgen der fortwährend wirksamen Zwiespältigkeit von Gut sowie Böse vor allem die Redlichkeit, Einfachheit und Reinheit des Herzens einen Platz im Wesen gewann. Die reine Absicht zum tadellosen Lebenswandel schloß auch Völlerei und Trunksucht aus; zurückhaltendes Konsumieren und die optimale Versorgung mit heilkräftigen, seit alters her als heilig eingeschätzten Pflanzen, galten als Grundlagen der gesunden Ernährung. Rosmarin, Basilikum, Dillkraut, Melisse, Petersilie, Salbei, Thymian, Lavendel, Ysop, Holunder, Kamille, Schafgarbe, Himbeeren, Brombeeren, Johannisbeeren u. v. m. konnten

Vgl. auch Büker, Dieter: Vier Jahrhunderte und vier Jahre. Der Klosterplan von St. Gallen und seine Bedeutung als Dokument frühmittelalterlicher Schriftlichkeit. Frankfurt a. M./Wien 2009. Vgl. weiters Jacobsen, Werner: Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840. Berlin 1992. Marburg, Univ., Diss., 1981.

⁶²³ Walahfrid Strabo (808-849) kam aus ärmlichen Verhältnissen früh ins Kloster auf der Reichenau, erhielt eine gute theologische Bildung und entwickelte ein poetisches Talent – noch jung, im Alter von etwa 18 Jahren schrieb er nach dem Tod seines Lehrers Wetti (824) dessen Visionen in hexametrischer Form als Werk von mystischem Gehalt nieder, der Dantes *Divina Commedia* mit dem Weg durch Hölle und Fegefeuer zum Himmel vorzeichnete. Viten von S. Othmar und S. Gallus sowie ein Werk über Liturgie und Riten (841) machten Walahfrid für seine Zeitgenossen als Theologen bedeutend. Sein schönes Gedicht über den Gartenbau trug ihm besondere Wertschätzung ein (wie oben S. 92f.). Walahfrid gilt als Vater der Dichterschule am Bodensee, die im 9. und 10. Jh. das benachbarte St. Gallen „überflügelte“ (S. 95). Vgl. dazu Wesseling, Klaus-Gunther: Walahfrid Strabo: In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 13, Herzberg 1998, Sp. 169-176.

⁶²⁴ Ebd., Schönberger 2003, S. 92. Zum lebhaft anregenden und auch freundlichen Stil des Lehrgedichtes über den Gartenbau hat Otto Schönberger in seinem Nachwort ausführlich berichtet, die Wissenstradition aufgelistet und auch die gewählte Ordnung sowie Symbolik der besprochenen Pflanzen erwähnt Siehe S. 104f.

⁶²⁵ Ebd., Schönberger 2003, S. 105.

⁶²⁶ Vgl. Schmidt-Leukel: Heiligkeit des Lebens. Über den Zusammenhang von Essen und Religion. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 9-20.

einfache Speisen würzen oder veredeln, sie waren auch für die Bereitung von Tee, Ölen, Wein und Tinkturen von hohem Wert.

Christoph Marksches erwähnt, daß die ägyptischen Wüstenväter im Essen das Übel der Menschen erkannten⁶²⁷. Aus Erfahrung war gut bekannt, daß materielle Inkorporation durch die Befriedigung eines Grundbedürfnisses nach Essen und Trinken ein träge machendes Wohlbefinden erzeugt, das gegenüber Anfechtungen jegliche Abwehr des Bösen lähmt. Wenn es darum geht, die ‚innere‘ Reinheit anzustreben und in den Brennpunkt des Wollens zu stellen, war der Körper von ständig aufs Neue verursachter Erdenschwere durch „Gefräßigkeit“⁶²⁸ zu befreien. Dem Vorbild eines ätherischen und engelähnlichen Seins sollte die geistige Nahrung in ihrem höheren Stellenwert weit besser als materielle Kost entgegenkommen, um die Seele in ihrem Ringen mit dem Leib zu unterstützen⁶²⁹.

Sich gegen die ‚Gewöhnlichkeit‘ des Denkens abzugrenzen und die Gefahr einer inneren Verunreinigung auszuschließen, ist demzufolge eine wesentliche und durchaus verständliche Strategie des Reinheitsdenkens im klösterlichen Leben oder im Eremitendasein⁶³⁰. Aus der Perspektive der Unzumutbarkeit von Verunreinigung des Körpers durch Essen legitimiert sich eine Form von Distanz zum ‚gewöhnlichen‘ irdischen Dasein mit seinen ‚unsauberen‘ Gewohnheiten⁶³¹.

Der reinen, heiligen Nahrung läßt sich eine voluminöse eigenständige Studie widmen – allein die Schriften der Hildegard von Bingen⁶³² sowie entsprechende Werke zur Klostermedizin verlangen viel Zeit für das Vertiefen in die spezifischen Aussagen und Erkenntnisse. Ein ‚Tractatus de herbis‘ betitelter Text findet sich im ausgehenden 13. bzw. 14. Jahrhundert aus dem Lateinischen in die mittelhochdeutsche Landessprache kritisch übersetzt und mit zusätzlichem Material aus dem ‚Älteren deutschen Macer‘ fachlich ergänzt. Kräuterbücher und auch Kochbücher bezeugen

⁶²⁷ Vgl. Marksches, Christoph: Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum. In: Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (= Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 184). München/Leipzig 2004, 189-212, hier S.206.

⁶²⁸ Hildegard von Bingen: Liber divinorum operum. Heieck 1998, S. 114.

⁶²⁹ Vgl. ebd., S. 184f. sowie 190f. und 192f.

⁶³⁰ Vgl. dazu Gedanken aus höfischer Zeit, z. B. des Wolfram von Eschenbach in Parzival; Buch II, 9: Beim Einsiedler Trevirzent. Stuttgart 2010. 452, 15 – 502, 30; S. 38-123.

⁶³¹ Vgl. Lahaye-Geusen 1991, S. 328.

⁶³² Vgl. u. a. Hildegard von Bingen zur Unterscheidung von reinen Tieren und reinen Pflanzen in: Hildegard von Bingen: Das Buch von den Tieren. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Peter Riethe. Salzburg 1996.

ebenso wie Arzneibücher, daß Küchenmeister im Mittelalter „nicht selten gelehrte Leute“⁶³³ waren. Warum diese Thematik schichtübergreifend wie auch genderspezifisch keinesfalls zum Allgemeinwissen zählte, berührt natürlich Fragen zur Ausbildung von Frauen für die Gestaltung ihrer Aufgabenbereiche in der Familienführung. Gewiß kann ein so bedeutsamer Lebensbereich wie ‚das Essen‘ als kulturelles Bedeutungssystem kognitiv weder im Kloster, noch im profanen Alltag vollends erfaßt werden, wenn der Aspekt von Heiligkeit und damit von *Reinheit* ignoriert bleibt. Dem ursprünglich im Garten Eden vielleicht reinen menschlichen Körper sollte eigentlich nichts zugeführt werden, was ihn ‚verschmutzt‘ und deshalb schadet.

Bei reiflicher Prüfung einer Gesamtsituation der Ernährung im Kontext mit dem Vollkommenheitsstreben im Kloster vertieft sich die Einsicht, daß insbesondere Kriterien der *Reinheit* disziplinübergreifend in der Geschichte, Soziologie, Ethnologie und Theologie mehr Aufmerksamkeit verdienen⁶³⁴. Im Fachbereich der Europäischen Ethnologie finden sich z. B. im vielzitierten und vielbeschriebenen Denkmodell von Ulrich Tolksdorf (das nun schon seit mehr als vier Jahrzehnten in der ethnologischen Nahrungsforschung Ansätze zu Überlegungen bietet und auch für historisches Forschen herangezogen werden kann, da es transformierbar ist)⁶³⁵ die Konditionen von Sauberkeit in Feld, Garten und Küche vakant. Es öffnet sich hier also ein anschauliches Arbeitsfeld mit überraschenden, meist übersehenen ‚Nischen‘⁶³⁶ der Beobachtung von Sauberkeits- bzw. Reinheitstraditionen als wichtiger Sektor des vorbildlichen Lebens im Kloster, das in die profane Welt übermittelt werden könnte.

Der materielle Kern im geistigen Aspekt des Essens ist also auch für die historische Perspektive vielsagender und bedeutsamer, als gemeinhin angenommen wird und rückt damit die Eßkultur, insbesondere im Kloster, ins Blickfeld von Studien. Zum Thema „Speisen ist nur ein anderes Denken“ von Ludwig Tieck folgend – diesen Satz stellte

⁶³³ Keil, Gundolf: Hildegard von Bingen: Das ‚Speyrer Kräuterbuch‘. In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2000, 441-458, hier S. 444.

⁶³⁴ Vgl. Wierlacher, Alois/Barlösius, Eva (Hg.): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder (= Kulturthema Essen; 1). Berlin 1993.

⁶³⁵ Vgl. Tolksdorf, Ulrich: Ein systemtheoretischer Ansatz in der ethnologischen Nahrungsforschung. In: Kieler Blätter zur Volkskunde IV. Kiel 1972, 55-72, hier S. 59.

⁶³⁶ Vgl. dazu die Beobachtung des bewußten Ausblendens von Hygieneforderungen am Imbißstand bzw. bei Jahrmärkten und Straßenfesten insbesondere bei Personen aus einer sozial ‚höheren‘ Schicht (mit Tendenzen zu Kenntnissen über den Wert gesunder Ernährung) bei Tolksdorf, Ulrich: Der Schnellimbiß and The World of Ronald McDonalds. In: Kieler Blätter zur Volkskunde. 13, Kiel 1981, 117-162, hier S. 147.

Ulrich Tolksdorf seinem Beitrag in ‚Kieler Blätter für Volkskunde‘ (1972)⁶³⁷ voran – habe ich deshalb eigentlich bei Matthias Beck wegen seiner fachlichen Kompetenz in Medizin und Theologie einen Schwerpunkt ‚Ernährung‘ im Aufbau seines Buches⁶³⁸ über die spirituelle Dimension des Lebens erwartet. Über kontemplative Aspekte hinsichtlich des Eßverhaltens hat nämlich insbesondere der geistliche Stand, und nicht allein nur im Kloster, in seinen Traditionen alte Erkenntnisse bewahrt, die durchaus gründlich durchgedacht, kritisch geprüft und entsprechend erklärt sein sollten.

Das umfassende Feld der Ernährung steht in der Geschichte der Menschheit durch die Symbolhandlung des Essens und Trinkens mit der Qualität des Denkens in engster Beziehung. Georg Simmel bedauerte z. B., daß der Mensch essen *muß*, diese Tatsächlichkeit fand er „primitiv und niedrig“⁶³⁹. Es wäre im Blick auf das Konzept des Heiligen in der Deutung von menschlichem Leben sinnvoll, den Begriff *Reinheit* als Nucleus der gesamten Paradiesproblematik zu enträtseln: Essen und Trinken, aber dennoch *rein* bleiben, diesen maßgeblichen Aspekt für das Menschsein wollte man im disziplingestützten gemeinschaftlichen Klosterleben besser bewältigen können. Als grundsätzliches Problem wurde wohl erkannt, daß es den Menschen merkwürdig viel Freude und Vergnügen bereitet, an der Gesundheit und damit am Paradies geradewegs vorbeizudenken und vorbeizuleben. In Analysen von Motiven der Nahrungswahl darf es als besonders alarmierend gelten, „daß sich Koch und Esser nicht auf Grund *mangelnder* Information, sondern *trotz* Aufklärung unmündig verhielten.“⁶⁴⁰

Der Kulturbereich der Ernährung vertritt somit insbesondere im Kloster im Theorie- und Modellfall die Anregung zur legitimen Suchbewegung nach den

⁶³⁷ Tolksdorf, Ulrich: ein systemtheoretischer Ansatz der strukturalistischen Nahrungsfor schung. In: Kieler Blätter zur Volkskunde. 4, Kiel 1972, 55-72, hier S. 55.

⁶³⁸ Vgl. Beck, Matthias: Leben ~ Wie geht das? Die Bedeutung der spirituellen Dimension an den Wendepunkten des Lebens. Wien/Graz/Klagenfurt 2012. Die Frage, ob der Säugling ‚rein‘ ist, weil er sich noch ohne spezifisch differenziertes Genußstreben der Vorgegebenheit von Muttermilch anvertraut, wäre zu erkunden.

⁶³⁹ Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Stuttgart 1957, S. 250.

⁶⁴⁰ Rath, Claus-Dieter: Reste der Tafelrunde. Das Abenteuer der Eßkultur. Reinbek bei Hamburg 1984, S. 275. Über eine „Kluft zwischen Geist und Bauch“ spricht Kim Lan Thai in seinem Beitrag »Das Tao des Essens. Religiöse und philosophische Aspekte der asiatischen Küche« im Buch »Die Religionen und das Essen«, herausgegeben von Perry Schmidt-Leukel, 225-247, hier S. 225. Den im Beitrag zitierten Autor Michel Olfray konnte ich in der Universitätsbibliothek Wien unter dem Namen Michel Onfray auffinden: Vgl. Onfray, Michel: Die genießerische Vernunft. Die Philosophie des guten Geschmacks. Baden-Baden 1996. Dabei entdeckte ich ein weiteres Werk von Michel Onfray, das so manche Gedanken zum Arbeitsfeld berührte, wenngleich in überraschenden, herausfordernden Aussagen. Vgl. Onfray, Michel: Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird. München 2008. Der von seinen Internatserfahrungen geprägte französische Philosoph wird kritisch gelesen und entsprechend kommentiert.

Hintergründen der humanen Erkenntnistragödie vom materiell orientierten Mensch, der nicht *wirklich* weiß, ob er tatsächlich essen muß: „Nur für relativ kurze Zeit und nur unter Qualen kann der Mensch ohne Speise und Trank existieren. Das heißt, wir sind zur Erhaltung unserer Existenz völlig von Ernährung abhängig.“⁶⁴¹ – aber stimmt denn das so?

Ein wohldurchdachter, rechter Umgang mit Lebensmitteln für die gesunderhaltende Ernährung wurde jedenfalls in den Klöstern vor allem nach der *Regula Benedicti* (*cap. 39: de mensura cibus*) gepflegt, die auch den Verzicht auf Fleisch (von vierfüßigen Tieren) beinhaltete⁶⁴². Es sind Vernetzungen mit fundiertem Wissen zur gesunden Ernährung als grundlegende Haltungen gegeben, um eine Bereitschaft zu bekunden, „das ganze Leben dem Willen Gottes entsprechend zu gestalten.“⁶⁴³ Manche Speisezusätze wie Salz und Gewürze wären nicht angebracht, wenn eine keusche Lebensweise eingehalten werden soll. Bestimmte Nahrungsmittel „fordern Geist und Spiritualität“, andere bewirken Trägheit, Dumpfheit oder regen die Sexualität an⁶⁴⁴.

Dem Stellenwert von Wein kam selbst bei kleinen Klöstern augenscheinlicher Wert zu, teils im Gebrauch für die Meßfeier, teils als angemessenes Getränk im geistlichen Stand⁶⁴⁵. Weingüter wurden deshalb oft in der Stiftnähe und wo immer es möglich war angelegt. Zudem war Wein als Getränk für die Bewirtung von Gästen wichtig. Vor allem für diese Situation und je nach dem Rang oder Status unterschiedlich, vermitteln in großen Institutionen Küchenrechnungsbücher Einblicke in Speise- und Trinkgewohnheiten; allerdings handelt es sich bei solchen Aufzeichnungen meist vor allem um Zukäufe von Lebensmitteln und Weinen, die nicht aus der eigenen klösterlichen

⁶⁴¹ Vgl. Schmidt-Leukel, Perry: Heiligkeit des Lebens. Über den Zusammenhang von Essen und Religion. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 9-20, hier S. 11.

⁶⁴² Die Benediktusregel (*Regula Benedicti*). Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. Beuron 1992, S. 168f.

⁶⁴³ Schmidt-Leukel, Perry: Heiligkeit des Lebens. Wie oben Kreuzlingen 2000, 9-20, hier S. 16.

⁶⁴⁴ Vgl. dazu u. a. auch Syed, Renate: Das heilige Essen – Das Heilige essen. Religiöse Aspekte des Speiseverhaltens im Hinduismus. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 97-144, hier S. 126.

⁶⁴⁵ Vgl. Matheus, Michael (Hg.): Weinproduktion und Weinkonsum im Mittelalter (= Geschichtliche Landeskunde; 51). Stuttgart 2004. Vgl. dazu in diesem Werk den Beitrag von Rapp, Francis: Rentabilität des Rebbaus am Beispiel elsässischer Klöster. 39-48. Vgl. weiters einen Beitrag von Uytven, Raymond van: Der Geschmack am Wein im Mittelalter. 119-132.

Produktion stammen⁶⁴⁶. Im deutschsprachigen Raum hat vor allem das Stift Klosterneuburg solche Dokumente aufbewahrt.

Weitgehend unbekannt bleibt, wer die Reinigungsarbeiten in einem Kloster und auch in der Klosterküche (wo täglich viele Teller, Besteck und Kochgeräte zu säubern sind) geleistet hat; wie häufig und was genau geputzt wurde, wie und mit welchen Hilfsmitteln.

4.6. Die Scriptorien

Die Ruhe im Kloster mit den Möglichkeiten zur kontinuierlichen Konzentration auf das Kopieren sowie Übertragen von Texten aus anderen Sprachen und ebenso das Verfassen von Büchern war förderlich für eine der besonderen Aufgaben von Mönchen und auch Nonnen. Diese hochgeschätzte Tätigkeit galt als verdienstvoll und weihevoll, sie entsprach der Würde eines erfüllenden reinen Daseins und sicherte den Platz im Himmelreich⁶⁴⁷.

Der frühe Einfluß armenischer Mönche auf die Scriptorien in West- und Mitteleuropa, insbesondere in Irland, wird noch als Forschungsthema zu behandeln sein; ein ‚byzantinischer‘ Impuls war zumindest in einigen Fällen genauer gesagt von armenischer Herkunft: Wie bereits erwähnt haben in Armenien kulturelle und politische Bedingungen eine überaus intensive Entwicklung der klösterlichen Schreitätigkeit geschaffen; doch schon damals ebenso wie in späteren Jahrhunderten wurde die Fortwanderung der Mönche aus den von Invasoren zerstörten Gebieten und Klöstern geradezu erzwungen.

Zu einem besonderen Aspekt im Kontext gibt es eine noch unbearbeitete, interessante Forschungsfrage: In seiner Habilitation beschreibt Michael Embach die sprachkundlich experimentellen Schriften der Hildegard von Bingen als die

⁶⁴⁶ Vgl. Wollenberg, Klaus: Wein und Salz bei den Zisterziensern. In: Felten, Franz J. (Hg.): *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (= Berliner historische Studien; 31. Ordensstudien; 13). Berlin 1999, 227-248.

⁶⁴⁷ Vgl. Schmid, Karl/Althoff, Gerd (Hg.): *Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter* (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 8. Societas et fraternitas). München o. J.

merkwürdigsten Texte, die uns von der Seherin hinterlassen sind⁶⁴⁸. Hildegard selbst hat die Komposition ihrer Sprachschriften (*Lingua ignota* und *Litterae ignotae*) „als Früchte einer visionären Beauftragung erkannt“⁶⁴⁹. Sie maß beiden Werken offensichtlich große Bedeutung bei und setzte sie nach Embach um 1153/54 als bereits weitgehend entwickelt in anderen Textzusammenhängen ein – „nicht im Sinne von rein theoretischen Konstrukten“, sondern vielmehr in konkreten Benutzungsfunktionen⁶⁵⁰.

Die innermonastische Anwendung mag der Grund für die geringe Anzahl der erhaltenen Textzeugen⁶⁵¹ beider o. a. Werke sein – sehr wahrscheinlich dürfen die Wortschöpfungen⁶⁵² als heiligmachendes und bereinigendes Vokabular zu verstehen sein. Als Arkanum waren sie vermutlich nicht gedacht – Hildegards künstliche Sprache basiert auf Wortbildungsmustern des Deutschen und Lateinischen und besitzt deshalb „so etwas wie eine generative Struktur oder ein immanentes Regelwerk“⁶⁵³.

Ich halte die *Lingua ignota* mit ihren ca. 1000 geschaffenen Worten wegen der deutlichen Sympathie für den Laut „z“ als eine mögliche Reaktion auf Einsichten in armenische Handschriften und die armenische Sprache. Im Lautvergleich entspricht das „z“ dem vierzehnten Buchstaben (*dsa*)⁶⁵⁴ des armenischen Alphabets, das 406 geschaffen wurde. Dieser sehr charakteristische Laut beendet das armenische Wort „Astuaz“ (Gott) und hat im Armenischen eine markante Position in der Melodiegestaltung der Sprache. Vielleicht oder möglicherweise sogar wahrscheinlich kam Hildegard in persönlichen Kontakt mit Geistlichen aus Armenien? Im Zuge der kulturellen Begegnungen durch die Kreuzzüge sowie auch dem Exodus armenischer Intellektueller nach dem Fall der Hauptstadt Ani im Königreich der Bagratiden-Dynastie durch die Seldschuken-Invasion (1064) wäre das keineswegs außergewöhnlich. Hildegard könnte in Gesprächen Einiges über die apostolische Kirche der Armenier, die armenische Kirchenmusik, die alte Neumenschrift, wie auch ebenso über spezifisches Kräuterwissen aus der medizinischen Praxis und viele weitere

⁶⁴⁸ Vgl. Embach, Michael: Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (= Erudiri Sapientia; 4). Berlin 2003, S. 252. Trier, Univ., Habil-Schr., 2003.

⁶⁴⁹ Ebd., S. 260.

⁶⁵⁰ Embach, 2003 , S. 260.

⁶⁵¹ Vgl. Embach, 2003, S. 252f.

⁶⁵² Vgl. Embach, 2003, S. 261.

⁶⁵³ Embach, 2003, S. 262.

⁶⁵⁴ *Dsa* wird ausgesprochen wie „z“ in Mezzoforte. Vgl. Movsessian, Leon: Armenische Grammatik. West, Ost- und Altarmenisch. Wien 1959, S. 10.

Informationen über die armenische Tier- sowie Pflanzenwelt⁶⁵⁵ erhalten haben. Es wäre nicht verwunderlich, wenn die „Prophetissa“⁶⁵⁶ von der Schönheit des armenischen Schriftbildes und der Eleganz der armenischen Schriftzeichen ebenso wie vom Klang der armenischen Sprache in den Bann gezogen war. Das Fehlen von Berichten über solche Begegnungen erklärt sich leicht aus den Bestrebungen der Armenier, die Unabhängigkeit ihrer Nationalkirche gegenüber Rom zu wahren: Hildegard hätte sich wohl auch wegen ihrer spezifischen persönlichen Position in der katholischen Kirche und dem anerkennenden Wohlwollen im Vatikan ihr gegenüber nicht unbedingt zu Begegnungen mit Armeniern geäußert und wegen Anregungen aus der armenischen Sprache sowie Schrift nicht gerne exponiert.

Jedenfalls sollten die *Lingua ignota* und auch die *Litterae ignotae* aus der Perspektive dieser Einflußmöglichkeit her bearbeitet werden; dabei ist der Modus vielfacher Veränderungen durch die Transkription oder eine Erinnerung an gehörte und als Wohlklang empfundene Worte zu beachten. Im Vergleich dazu eröffnet die Vertiefung in Hrabanus Maurus „mit der ihm zugewiesenen Schrift *De inventione linguarum*“⁶⁵⁷ ein Forschungsfeld, das zwar vom Verständlichen distanziert, aber doch auch so manche Entdeckung offeriert. Michael Embach vertritt die wohl ganz richtige Ansicht, daß Hildegards Sprachschriften „nicht zu den Geheimschriften im eigentlichen Sinne des Wortes“ zu rechnen sind⁶⁵⁸. Sie könnten vielmehr eben Gedankenkonzepte, Anregungen zu Studien oder Anlehnungen an Gehörtes darstellen, verbunden mit einem ersten Kontakt zu einem Kulturkreis, der noch nicht ganz vertraut oder ausgelotet war. Jedenfalls zählt diese Möglichkeit von Zusammenhängen zu den lohnenswerten historischen Erkundungsthemen im Blick auf interkulturelle Kontaktnahmen in Klöstern.

Daß in Mitteleuropa nicht allein Mönche, sondern auch Nonnen an der Buchproduktion großen Anteil hatten, wird heute in der wissenschaftlichen

⁶⁵⁵ Vgl. Hildegard von Bingen: Heilkraft der Natur. *Physica*. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen NATUREN der Geschöpfe. Erste vollständige, wortgetreue und textkritische Übersetzung, bei der alle Handschriften berücksichtigt sind. Herausgegeben von der Basler Hildegardgesellschaft. Augsburg 1997, S. 24-29.

⁶⁵⁶ Bonn, Caecilia: Einführung. In: Hildegard von Bingen: *Liber divinorum operum*. Augsburg 1998, 8-12, hier S. 8.

⁶⁵⁷ Embach 2003, S. 254f.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 255.

Forschung berücksichtigt und als Arbeitsthema behandelt⁶⁵⁹. In so manchen karolingischen Frauenklöstern gab es Scriptorien, die außerordentlich schöne und wertvolle Bücher hervorbrachten; auch als Miniaturenmalerinnen leisteten Frauen viel. „Für viele geistliche Frauen bedeutete der Rückzug ins Kloster eine Befreiung vom standesgemäßen Familiendienst. Manche mußten um diese Freiheit mit ihren Angehörigen hart kämpfen, denn mit den Heiraten wurden ja, wie erwähnt, politische und ökonomische Netzwerke geknüpft. Manche konnten erst nach Erfüllung ihrer weltlichen Verpflichtungen diesen Weg gehen, wie die heilige Paulina von Paulinzell in Thüringen (gest. 1107).“⁶⁶⁰

Für gebildete Damen vornehmer Herkunft bot ein Konvent die Teilnahme an lebendiger intellektueller Aktivität⁶⁶¹, das Weiterführen von Lesen und Schreiben, oder aber eine klosterinterne Lehrtätigkeit. Christina Lutter hat in einer dichten Studie Handschriften aus dem Nonnenkloster in Admont vorgestellt und damit auch einen anschaulichen Beitrag zu der (noch) weniger gut belegten Geschichte der weiblichen Buch- und Textproduktion im Mittelalter vorgelegt⁶⁶². Da oft der sichere Beleg für die Schriftheimat fehlt und darüber hinaus namentliche Hinweise auf die ausführende Hand seltene Ausnahmen darstellen, ist es eher schwierig, den Anteil der weiblichen Handschriftenproduktion zu ermitteln.

Die Schreibtätigkeit verlangte Bildung, Geduld, Sorgfalt und sauberes Arbeiten, dafür vermittelte sie aber anhand der sichtbaren Ergebnisse der Tätigkeit dem Einzelnen Befriedigung in seiner persönlichen Sinnsuche und der Anerkennung des Seins vor sich

⁶⁵⁹ Vgl. Lutter, Christina: Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 43). Wien 2005. Wien, Univ., Habil.-Schr., 2003. Vgl. auch die wissenschaftliche Forschungsarbeit in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und Arbeitsvorhaben der Universität Göttingen. Eine Ausstellung ebenda im Jahr 2006 widmete der Arbeit von Kopistinnen und Buchmalerinnen Aufmerksamkeit.

⁶⁶⁰ Brunner 2012, S. 119. Vgl. dazu auch Ernst, Stefanie: Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Wandlungen der Ehe im „Prozeß der Zivilisation“. Opladen 1996. Zur Ehe als Machtbündnis von Familienverbänden siehe ebd. S. 58f.

⁶⁶¹ Vgl. El-Kholi, Susann: Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 203). Würzburg 1997.

⁶⁶² Vgl. Hoffmann, Hartmut: Schreiberinnen im karolingischen Würzburg? In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 2010, Band 66, 1-18.

selbst⁶⁶³. „Die Hochschätzung der Bibliothek und die Liebe zu den Büchern ist gerade in jenen Klöstern zu finden, in denen eine gute Disziplin herrschte.“⁶⁶⁴

Buchmalerei, Elfenbeinschnitzerei und Silber- wie auch Goldschmiedekunst wurde im Zusammenhang mit dem Schreiben von Büchern gepflegt, sodaß mitunter prächtig ausgestattete Werke den weltlichen Auftraggebern oder Klosterförderern überreicht werden konnten. Über die Geschichte einzelner Bücher vermitteln Zusatzbemerkungen Informationen; bisweilen auch kurze Angaben über die ausführenden Personen. In der wissenschaftlichen Aufarbeitung großer Klosterbestände sind noch viele Entdeckungen bedeutender Werke zu erwarten; die Auswertung mancher Notizen bringt Hinweise über den Buchtransfer von Kloster zu Kloster, das Abschreiben begehrter Texte, den Umfang von Lebenswerken einzelner Schreiber.

Es ist ganz natürlich, daß der Entstehungsort handgeschriebener Bücher oft nicht mehr festzustellen ist, da diese als mobile Kunstdüter nach ihrer Auslieferung an Auftraggeber (Herrscher und deren Gemahlinnen, Bischöfe, Fürsten und Vertreter des Hochadels) an weitere Bestimmungsorte gelangten und von dort manchmal als Dotations wieder weitergegeben wurden⁶⁶⁵. Mitunter erweist es sich als besonders mühevoll⁶⁶⁶ und aufwendig, die Buchproduktion einzelner mittelalterlicher Skriptorien zu rekonstruieren oder zumindest einen Einblick in den Umfang dieser Tätigkeit zu gewinnen, Entwicklungslinien zu erforschen bzw. über das Wirken einzelne Schreiber bzw. Maler der Illustrationen mehr zu erfahren⁶⁶⁷. Bemerkenswert ist ein geradezu gleichartiger Stil in den Handschriften, immerhin von Irland und England bis an die östlichen Randgebiete des christlichen Armenien im Transkaukasus.

⁶⁶³ Vgl. Hauschild, Stephanie: Skriptorium. Die mittelalterliche Buchwerkstatt. Darmstadt 2013.

⁶⁶⁴ Vgl. Faust, Ulrich: Benediktiner. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1977, 67-116, hier S. 85. Der genannte Umfang von einigen Klosterbibliotheken wie u. a. Reichenau mit 800-900 Bänden im 11. Jh. und St. Gallen 1000 Bänden im 12. Jh. korrespondiert mit der Reichhaltigkeit armenischer Klosterbibliotheken und Bildungszentren im Range von frühen Universitäten sowie Akademien (Thatev, Sanahin, Haghpat u. v. a.).

⁶⁶⁵ Vgl. Trost, Vera: Skriptorium. Die Buchherstellung im Mittelalter. Stuttgart 2011.

⁶⁶⁶ Als Tragödie wird die Zerstörung vieler bedeutender Klosterbibliotheken in Armenien durch die zahllosen Überfälle fremder, andersgläubiger Invasoren eingeschätzt. Vgl. Korchmasjan, Emma/Drampjan, Irina/Akopian, Graward: Armenische Buchmalerei des 13. und 14. Jahrhunderts aus der Matenadaran-Sammlung, Jerewan. Leningrad 1984. Vgl. Goltz, Hermann: Der gerettete Schatz der Armenier in Kilikien. Sakrale Kunst aus dem Kilikia-Museum Antelias, Libanon. Wiesbaden 2000.

⁶⁶⁷ Eine Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek hat im Frühjahr und Sommer 1987 zur Regensburger Buchmalerei informiert. Darunter befand sich auch als besonders kostbares Exponat das Sakramenter von Heinrich II. (Kat. Nr. 16). Vgl. Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Katalog zur Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Museen der Stadt Regensburg (= Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge; 39). München 1987.

4.7. Kindliches Reinsein im Kloster

Der Angenendt-Schüler Hubertus Lutterbach sieht (in seinem Beitrag im Band „Reinheit“⁶⁶⁸ zur Tagung in der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim an der Ruhr im September 2008) in einer Klostergemeinschaft auch das Bemühen von Erwachsenen, in jene Geborgenheit zu flüchten, die Kinder bisweilen innerhalb ihrer Familie empfinden dürfen. Mit dem geleisteten Gehorsam ergibt sich für Mönche und Nonnen unter günstigen Umständen ein ebensolches Behütetwerden, um „kultisch rein und sexuell unberührt wie ein Kind“⁶⁶⁹ zu leben.

Es verwundert nicht, daß die Suche nach Methoden, wahre Heiligkeit zu erreichen, zum Idealbild des Kindes führt. Lutterbach leitet den Gedanken der sexuellen Reinheit des Kindes von antiken Traditionen ab und schreibt dazu, daß die *„paides amphitaleis“* „besonders wirkungsvolle Träger kultischer Akte“⁶⁷⁰ waren.

In der Fortsetzung paganer Zeremonien galten Kinder in der gottesdienstlichen Feier durch die reine Stimme (*vox clara*) als geeignet, die Vorstellung von einem himmlisch-irdischen Chor in der „Leitidee von der himmlischen Musik, in welche die Menschen einstimmen dürfen“ zu verwirklichen⁶⁷¹. Knaben um das 7. Lebensjahr sah man als wirkungsvolle Lektoren an und bildete sie in eigenen Kommunitäten heran, damit sie das Wort Gottes rein, nämlich von Leidenschaften noch unverfälscht, für die gesamte klösterliche Gemeinschaft verkünden. So zeigt sich im monastischen Leben ein besonderes Augenmerk für die Bedeutung der kindgebundenen Reinheit.

Maria Lahaye-Geusen verweist in ihrer Dissertation auf eine Reihe von Aspekten, die im Zusammenhang Beachtung seitens der wissenschaftlichen Forschung verdienen: Die feierliche Übergabe der noch ‚reinen‘ Knaben und Mädchen für ein Leben in einer abgesonderten, religiös bestimmten Welt sah die Gottgeweiheit und völlige Widmung

⁶⁶⁸ Vgl. Lutterbach, Hubertus: Das Mittelalter – Ein „Pollutio-Ridden System“? Zur Prägekraft des kultischen (Un-)Reinheitsparadigmas. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 157-176.

⁶⁶⁹ Ebd., Lutterbach 2011, S. 168. Verlangt wird vom Priester, daß er aus innerem Wollen rein und keusch lebt. Schumacher 1996, S. 131, zitiert dazu Heinrich von Melk. Abzulehnen ist, wenn ein Priester oder Mönch sich selbst entmantelt.

⁶⁷⁰ Lutterbach 2011, S. 168.

⁶⁷¹ Lutterbach 2011, S. 169.

für Aufgaben im klösterlichen Alltag vor⁶⁷². Gebete und Gesänge, Lesungen, Dienste bei den regulären Messen, die Einbindung in das Memorialwesen und auch die Ausbildung für Arbeiten im Scriptorium ergaben ein intensives Lernprogramm. Dabei darf trotz Askese und fehlender Zeit für kindliches Spiel oder sportliche Betätigung der Unterschied zu deutlich härteren und rauheren Bedingungen im Burgwesen mit der militärischen Ausbildung, im Handwerk ebenso wie im bäuerlichen Leben nicht übersehen werden⁶⁷³.

Die auf gründlichem Quellenstudium beruhende Arbeit von Lahaye-Geusen kann den Vorrang der kindlichen Unschuld von *oblati* durch die frühe Erziehung hin zur Tugend eines reinen, gottgeweihten Lebens gegenüber einer erst im Erwachsenenalter erworbenen Heiligmäßigkeit belegen und verdeutlicht nahebringen. Diese Aspekte dürfen als wesentlich unterstützend im Aufbau einer These gelten, die das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* erklären will. Zwar sind die spezifischen Ausführungen in den *Consuetudines* vor allem theoretische Konditionen, die im Idealfall peinlich genau eingehalten werden sollten; wie jedoch aus so manchen Quellen über den mittelalterlichen Klosteralltag ersichtlich wird, haben sich die hochgesteckten Vorstellungen von der Bildung einer irdischen Paradiesgemeinschaft nicht immer verwirklichen lassen⁶⁷⁴.

Das geistige ‚Jungsein‘ als Spiegelung von Reinsein im Kloster – so darf man nach Lutterbach folgern – beruht auf kindlicher Gerechtigkeit und Herzensreinheit. Die überzeugende Logik dieser Einsicht erklärt die „*puritas*“ im Range einer „*virginitas*“ (die auch für Männer bis ins hohe biologische Alter einen Idealzustand vertritt) als erstrebenswerte Haltung⁶⁷⁵.

Im Hinblick auf ein mögliches Freiwerden von Sündenschuld ist nicht sicher, was die *conditio humana* im Klosterleben tatsächlich bewirken kann. Ob das Meiden von Verfehlungen durch strenge soziale Kontrolle erreicht wird? Welche Gedanken bedingen abweichendes inneres Erleben ohne sichtbare äußere Handlung? Welche

⁶⁷² Vgl. Lahaye-Geusen, Maria: Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Band 13). Altenberge 1991, S. 46-57.

⁶⁷³ Vgl. ebd., Lahaye-Geusen, S. 7.

⁶⁷⁴ Vgl. Buttinger, Sabine: Hinter Klostermauern. Alltag im mittelalterlichen Kloster (= Geschichte erzählt; 5). Darmstadt 2005. Zu Konflikten im Kloster siehe S. 112-125.

⁶⁷⁵ Vgl. Lutterbach 2011, S. 170f.

Spannungen in der Klostergemeinschaft erzeugen durch Sympathien und Antipathien in der Verborgenheit des Innenlebens Konditionen, die sich letztlich hemmend auf eine moralische Vervollkommenung auswirken, ja sie sogar vielleicht verhindern?

Intellektuelles Denken wie auch persönliches Empfinden konstruiert die Erlebniswelt – gibt es da trotz aller Gemeinschaftsrichtlinien eine einheitliche Wirklichkeit im Kloster⁶⁷⁶? Zwar kann der Einzelne seine Verhaltensweisen und seine Denkstrukturen den Regeln seines Umfeldes anpassen, doch findet sich seine Selbstwahrnehmung in der vorgegebenen Rolle auf dem Pfad zu einer ‚Erlösungsgarantie‘ in der Klostergemeinschaft zurecht? Wenn die fromme Uniformierung zur eigenen Seele führt, wird dann „trotz aller sozialen und sozialpsychologischen Determiniertheit des Selbstkonzepts dem Individuellen eine emotionale Priorität“ zukommen⁶⁷⁷? Wie lautet nun die erreichbare, humane Zielorientierung für das Leben des Einzelnen im Kloster? Setzt man die *Reinheit* als notwendige Forderung voraus, wird das richtig sein – es ist bloß der Begriff schwierig, doch der bedeutungsmäßige Sinngehalt stimmt. Die Erfahrung des Reinheitsdenkens ist im Klosteralltag das eigentlich erregend ‚Neue‘ im Menschsein und Menschwerden; alle Facetten der Selbstkategorisierung benötigen einen hohen Maßstab der Orientierung.

Die monastischen *Consuetudines* (jene Brauchtexte, die Vorschriften der Benediktsregel in Detailfragen ergänzen) erläutern eindrucksvoll den „kodifizierten Klosteralltag“. Theoretisch sollte individuelles Denken vom regelmäßigen Beten und Vertiefen in religiöse Texte eine stabile Form erhalten, die in ihrer Kategorisierung zur *Reinheit* streben muß. Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach als praktischer Blick in die alltägliche Lebenswirklichkeit festigen jedoch den Eindruck, daß im Kloster genauso wie in der Welt außerhalb der Klostermauern das Scheitern oder die Entfaltung des Einzelnen den individuellen Konditionen folgt: Das gilt für alle Ränge, auch für die Origkeit – so sind unterschiedliche Wirklichkeiten für jeweils unterschiedliche Identitäten im engen Raum des Miteinanderlebens zu berücksichtigen.

⁶⁷⁶ Gerd Theissen erwähnt in seiner Vertiefung in psychologische Aspekte paulinischer Theologie die „Prämissen einer einheitlichen Wirklichkeit“ in der Psychologie: Vgl. Theissen 1983, S. 63.

⁶⁷⁷ Mummendey, Hans Dieter: Psychologie des ‚Selbst‘. Theorien, Methoden und Ergebnisse der Selbstkonzeptforschung. Göttingen/Bern/Wien 2006, S. 58.

Ist es dann noch berechtigt, persönliche Auslegungen und Annahmen vom diesseitigen Leben auf die verborgene jenseitige Welt entsprechend zu transferieren⁶⁷⁸? Und wenn es tatsächlich jene Herzensreinheit gibt, die ‚Gott‘ von Menschen fordert, können wir eine „Kardiognosie Gottes“⁶⁷⁹ annehmen, der alle Gedanken seiner Geschöpfe kennt und durchschaut? Durchschaut der Mensch sich selbst? Erkennt er seine ‚innere‘ Realität? Nach dem bisher Gedachten lässt sich wohl vor allem mit einem Konzept des Reinseins ein nachhaltig gelingendes ‚Lebensprogramm‘ aufbauen.

4.8. Zusammenfassung

Sauberkeit wäre im Kloster eine grundlegende Orientierungskondition, die das geistig-seelische Streben nach Vervollkommenung vermutlich fördern kann. Als ein abgeschlossener Hort, als Paradies, bietet das Kloster im Idealfall unter guter Führung Distanz zum verfehlten Treiben in der Welt, zu Kampf und Machtgier, Aggressionen und Gewalt. Im Freisein von belastendem Schmutz mittels durchgesetzter Disziplin zu ‚sauberer‘ Lebensführung hilft tätige Ordnungspflege und inneres Reinsein auf dem Weg in ein harmonisches Dasein.

Aus dieser Blickrichtung wird die Interpretation von vermiedener Körper- und Umfeldpflege nicht gerade einfach – im Kloster und zwar eher in Männerklöstern – war das Verständnis für die penible Sauberkeit vielleicht nicht immer gegeben. Hier ist auf den „inneren Konflikt zwischen Natur und Kultur“ zu verweisen. Die Religionspsychologie spricht in vielen Belangen von psychodynamischen Ansätzen kulturell bedingter Reaktionstendenzen – dieses Verständnismodell erklärt „Unbewußtes“ ebenso wie verschiedene Verdrängungsprozesse⁶⁸⁰. Es kann sich dabei um das Verzögern oder Vermeiden eines erfüllenden ‚letzten Schrittes‘ vor der eigentlichen, angestrebten Erlösung handeln.

In der praktischen Einbeziehung von Sauberkeit wird der Modellcharakter des Klosters als ‚kleine, ummauerte Welt‘ in einem Abbildungssystem von der Wirklichkeit

⁶⁷⁸ Vgl. Theissen Göttingen 1983, S. 65.

⁶⁷⁹ Vgl. Theissen Göttingen 1983, S. 66.

⁶⁸⁰ Dazu Theissen, Göttingen 1983, S. 105. Zur Deutung des „Verborgenen“ im Menschen ebd., S. 106.

des Lebens profaner Gesellschaften zur idealen Übungsstätte. Es gibt fraglos eine beachtenswerte Wechselbeziehung zwischen dem Kloster und dem weltlichen Dasein, die sich in einem Bedeutungsspiel von proportionalen Analogien in Lebensfragen äußert. Die seelische Reinheit⁶⁸¹ ist ein gutes Beispiel dafür: Wo ihre Pflege auch nur in Ansätzen vernachlässigt wird, folgt die Problematik einer asymmetrischen Kompen-sation in der Ausprägung paradoxer Ängste wie z. B. vor der Sinnenfreude des Körpers in vielfältiger Weise; sogar vor dem Wasser, das im Körperkontakt Wohlgefühle der Reinheit bewirkt. Einer ‚Moral der Sauberkeit‘ oder einer ‚Theologie der Reinheit‘ bin ich in der Beschreibung vom Alltag in Klöstern, wie z. B. bei Caesarius von Heisterbach, jedenfalls nicht begegnet.

Im Hinblick auf die grundlegende religiöse Verpflichtung zum Wissen über die Gesunderhaltung des Körpers durch maßvolle Ernährung und die vernünftige Einhaltung hygienischer Maßnahmen bedeutet Ablenkung oder Abhaltung von der *Reinheit* ein daseinsfeindliches ‚Konzept‘, denn für die menschliche Seele und ihr ursprüngliches Verlangen nach Herzensweite und -reinheit⁶⁸² wirkt der Aufenthalt in einem ungepflegten Körper sowie der Anblick einer schmutzigen Umgebung wohl einst ebenso wie heute bedrückend – ein solches Ergebnis im Gemütszustand lässt sich im empirischen Verfahren verständlich nachvollziehen und prüfen. Die Sinnhaftigkeit einer Reinigung sowie der symbolischen Wegwendung vom Schmutz, auch in der Seele ist überzeugend⁶⁸³. Peter Burschel und Christoph Marx nennen in ihrer Einleitung zum Band „Reinheit“ die Unreinheit als „Hindernis auf dem Weg zu Gott“⁶⁸⁴.

In der belasteten Situation von Unreinheit an Materielles zu denken ist sicher nicht verfehlt. Im Kloster jedenfalls wird das Mustersystem einer vorbildlichen, sozial korrekten Wirtschaftsführung erwartet. Dieser Sektor könnte eigentlich weit deutlicher im Zentrum der hier untersuchten Thematik stehen – der Umgang mit Schenkungen, Erbgütern, landwirtschaftlichen Überschüssen, die Vergabe von Pachthöfen mit dem Lenken des sozialen Leben außerhalb der Klostermauern kommen einer modellhaften Reichsführung nahe. Vermutlich bleiben die geistlichen Verantwortlichen besonders

⁶⁸¹ Vgl. Felten, Franz J: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung. In: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2008, 189-235, hier S. 203. Felten verweist auf die Erziehung zum guten Weg und zur Tugend.

⁶⁸² Vgl. Hildegard von Bingen: Liber divinorum operum (Heieck 1998), S. 157.

⁶⁸³ Vgl. Schumacher 1996, S. 88.

⁶⁸⁴ Burschel/Marx 2011, S. 11.

durch die Pflege von Gerechtigkeit und Mäßigung im rechten Lot. Deshalb mag es fruchtbar sein, für die weltliche Hofhaltung und Herrschaft Lehrjahre im Kloster zu absolvieren; wo sonst sollte man einen vorbildlichen Umgang mit Gütern und materiellen Erfolgen besser erlernen.

5. Rittertum und Reinheit

Ein Ritter, der nach mehrjähriger Ausbildung als Page und Knappe⁶⁸⁵ in einer weihevollen Zeremonie das Schwert umgegürtet erhielt, hatte der Tradition im höheren Adel folgend gebadet, festliche Kleider erhalten und die Nacht betend sowie wachend in der Kirche verbracht. Diese höfische Vorbereitung verband die geistige Läuterung mit der körperlichen Reinigung symbolträchtig zu einem elitären gesellschaftlichen Status, der von Erziehung, Bildung, höfischem Benehmen und höfischer Haltung, Waffenübung, sportlicher Gewandtheit, Ehre geprägt war.

In der Begriffsbestimmung und den Untersuchungen zur wörtlichen Herleitung wurde versucht, das legendäre ‚Rittertum‘ in seinen Grundlagen und Merkmalen zu erklären⁶⁸⁶. Die historische Forschung beachtet nicht allein die Differenz zwischen dem realen und dem literarischen Rittertum, sondern auch die soziale, vielstufige Gliederung vom Kaiser und den Fürsten bis zum Ministerialen, „der im Herrendienst ein kärgliches und unsicheres Brot fand.“⁶⁸⁷

Männliches Denken und eine männliche Vorstellung vom Leben fand im Rittertum seine volle Entsprechung und Darstellung. In der höfischen Literatur enthielt der Begriff *aventure* jene äußerer Elemente, die sich als Problembeschreibung präsentieren: Ausritte ins Ungewisse; Blicke in die möglichen Gelegenheiten zum Kampf; das Erkennen des Gefährlichen und rasches Reagieren darauf; der ‚Beruf‘ des Heldentums; die Auseinandersetzung mit der Unberechenbarkeit der Welt. In viele Richtungen hin war eine solche Abenteuersuche um jeden Preis mit kriegerischen Aktionen ohne moralischen und lebenswirklichen Sinn ordnungstörend⁶⁸⁸.

Arno Borst stellt dazu die provokant klingende Frage, ob das Mittelalter eine reale Geschichte hat⁶⁸⁹. Er blickt für seine Antwort auf historische Wurzeln vor dem 12.

⁶⁸⁵ Vgl. Brunner, Karl/Daim, Falko: Ritter, Knappen, Edelfrauen. Ideologie und Realität des Rittertums im Mittelalter. Wien/Graz 1981.

⁶⁸⁶ Vgl. Bumke 1992, S. 64-71.

⁶⁸⁷ Boor, Helmut de: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Zweiter Band: Die Höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170-1250. München 1991. S. 4.

⁶⁸⁸ Vgl. Köhler, 2002, S. 70.

⁶⁸⁹ Vgl. Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Saeculum 10, 1959, 213-231, hier S. 215.

Jahrhundert, die Lebenswirklichkeiten im Adel, die bestehenden Begriffsverquickungen von gebürtigem Adel im Ritterstand sowie rekrutierten ‚Berufsvertretern‘ im Heer. Ein wesentliches Thema betraf die humane Qualität im Rittertum⁶⁹⁰ und die Frage, wer es sich leisten konnte, Menschlichkeit zu zeigen bzw. zu beweisen.

So verwundert es nicht, daß ein ausgleichendes Regulativ zur Realität in der literarischen Fiktion von *aventure* entstand und dazu der ritterliche Minnedienst die moralische Erziehung des Ritters zur *ére* und Mäßigung hin lenkte⁶⁹¹.

Wie lange die reine Ritterlichkeit in ihrem sittlichen Optimalwert nach der feierlichen Schwertleite bestehen blieb, mag von Fall zu Fall differiert haben – ganz ähnlich übrigens, wie es sich bei der Salbung eines Königs (der ein Ritter sein sollte⁶⁹²) verhielt, war das Ritual Ausgangspunkt und oft auch der Anfang vom Ende hinsichtlich der Verwirklichung einer literarischen Idee. Als Reiter im Kern eines Heeres war die Realität von der Rüstung und dem Schwert als einem Vorrechtszeichen bestimmt; demgegenüber konnte die Verpflichtung zur *ére* ein Konfliktpotential darstellen.

In der Dichtung ist der Ritter als Held vermittelt worden – wie etwa im lateinischen Hexametergedicht eines Tegernseer Geistlichen aus der Mitte des 11. Jahrhunderts, dem »Ruodlieb«⁶⁹³. Im Gedankenkonzept der vorliegenden Arbeit zeigt der »Ruodlieb« das Bild von Vortrefflichkeit, beherziger Weisheitslehren sowie der Anwaltschaft für Frieden und Gerechtigkeit⁶⁹⁴. Am Beispiel verschiedener Personen sind auch Fehlhaltungen und ihre Folgen im märchenhaften Schema aufgezeigt⁶⁹⁵.

⁶⁹⁰ Vgl. Borst, Arno: Die Welt des Mittelalters. Barbaren, Ketzer und Artisten. Hamburg 2007. Im Fünften Teil bzw. Kapitel schreibt Borst über soziale Bewegungen und darunter über ritterliche Lebensformen im ‚Hochmittelalter‘ S. 312-333.

⁶⁹¹ Vgl. Green, Dennis Howard/Johnson, Leslie P.: Approaches to Wolfram von Eschenbach: Five essays (= Mikrokosmos; 5). Bern 1978. Zum ritterlichen Abenteuer Essay II: The concept *aventure* in Parzival. S. 83-157.

⁶⁹² Vgl. dazu Bumke 1992. Band 1, S. 64-71, und weiters zur Schwertleite vor der Königskrönung S. 318f.: Bumke verweist auf die Schwertleite, die den künftigen Monarchen zur Herrschaft über das Land befähigt.

⁶⁹³ Das Werk, von dem 2.320 vollständige oder teilweise erhaltene Verse von ursprünglich vermutlich 3850 Versen überliefert sind, gilt als früher Vorläufer des höfischen Romans und verfolgt die Weitergabe von Lebensweisheiten, die am Beispiel der handelnden Personen in ihrer Wirkweise dargestellt sind. Als ‚Ritterspiegel‘ entspricht das Werk einem Ratschlagmärchen. Vgl. Ruodlieb. Mittellat./Deutsch. Herausgegeben, Übertragung, Kommentar und Nachwort von Fritz Peter Knapp. Stuttgart 1977. Vgl. auch Braun, Werner: Studien zum Ruodlieb. Ritterideal, Erzählstruktur und Darstellungsstil. Berlin 1962. Vgl. weiters Schiller, Nina: „Das Menschenbild im Ruodlieb – Mittelalterliche Lebenswirklichkeiten am Beispiel eines Epos aus dem 11. Jahrhundert“. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2013.

⁶⁹⁴ Vgl. Ruh, Kurt: Höfische Epop des deutschen Mittelalters. Erster Teil: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue (= Grundlagen der Germanistik; 7). 2., verbesserte Auflage, Berlin 1977, 29-34, hier S. 31.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd., Ruh 1977, S. 30.

Von einem anderen ritterlichen Vorbild, einem Neffen von Karl dem Großen, wurde im 1170 entstandenen Rolandslied erzählt. Mit der altfranzösischen »Chanson de Roland« begann die große Tradition der volkssprachlichen Epik; die deutsche Übertragung stammt von einem geistlichen Verfasser, dem Pfaffen Konrad im Auftrag des Welfenhofes in der Blickrichtung auf Kaiser Karl⁶⁹⁶. Zeitgleich begann ein gebildeter Ritterstand sich „in seiner Idealität“ mit literarisch eigenständigen weltlichen Vertretern dazustellen – Heinrich von Veldeke hat diese Richtung angeführt⁶⁹⁷.

Helmut de Boor beschreibt in der Einleitung zur höfischen Literatur den Ritterstand auch und vor allem aus der gesellschaftlichen Perspektive von Standesugehörigkeit, der Herausgehobenheit aus der „Durchschnittlichkeit des Daseins“⁶⁹⁸, der Festesfreude, der ästhetischen Ansprüche, der Verherrlichung von Anmut und Pracht. Kostbare Kleidung, funkender Schmuck, glänzende Waffen waren als Äußerlichkeiten den Ergebnissen einer sorgfältigen höfischen Erziehung auch zu ‚inneren‘ Tugenden assoziativ gegenübergestellt.

Den hervorragenden Ritter⁶⁹⁹ in seiner Ritterlichkeit ebenso wie die von ihm verehrte edle Dame zeichneten „die sittlichen Qualitäten der Selbstbeherrschung, der Bescheidenheit und Ehrfurcht, des Edelmutes, der Freigebigkeit, des reinen Gemütes“ aus und genau mit diesem ganz besonderen Ideal des *reinen Gemütes* war auf weltlicher Ebene weit deutlicher als von der Kirche das oberste erreichbare Ziel humaner Qualität bezeichnet⁷⁰⁰.

5.1. Der ‚reine‘ König

Die Gesellschaftsmoral im Mittelalter entwickelte mit der Fiktion von einem König, der rein genug ist, um das überall präsente Böse abzuwehren und das Gute für

⁶⁹⁶ Vgl. Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 2011. Vgl. auch Kartschoke, Dieter: Die Datierung des deutschen Rolandsliedes. Mit einem Vorwort von Peter Wapnewski (= Germanistische Abhandlungen; 9). Stuttgart 1965.

⁶⁹⁷ Vgl. Boor ¹¹1991, S. 6.

⁶⁹⁸ Vgl. Boor ¹¹1991, S. 8.

⁶⁹⁹ Vgl. Fleckenstein, Josef: Vom Rittertum im Mittelalter. Perspektiven und Probleme (= Bibliotheca eruditorum; 19). Goldbach 1997.

⁷⁰⁰ Vgl. Boor ¹¹1991, S. 9.

die Bewohner seines Landes zu mehren, einen verständlichen Ansatz für Problemlösungen in sämtlichen Fragen zu Lebenssituationen. Die alte Vorstellung vom reinen, lenkenden und führenden ‚Herrn‘, der in einer Gemeinschaft alles durch sein Denken und Walten ordnet⁷⁰¹ – von den Ernteerträgen und der Friedenssicherung bis zur Gesundheit mit dem Wohl des Einzelnen – führt zum ‚Königsmythos‘, dem die Überwindung der Fragilität menschlicher Existenzen bei Bedrohungen vielfältiger Art in der Lebensbewältigung durch Reinheit zugrunde liegt⁷⁰².

Verbindungen aus der wechselseitigen Loyalität zwischen Volk, Adeligen und dem Herrscher bildeten wesentliche Grundlagen des frühen Königtums⁷⁰³. Ein in allen sozialen Schichten schwieriges Üben der Tugend⁷⁰⁴ bei steter Abwehr von unvermutet auftretenden Störungen durch Unwägbarkeiten begründete die hohen Erwartungen an einen König als Protektor, Machtträger und Ordnungswahrer⁷⁰⁵, der die Idee dieser Position souverän und charismatisch⁷⁰⁶ vertreten sollte – ganz im Sinne prosperierender

⁷⁰¹ Schoeffer, Valerian von: Basileus 1). In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE). Band III, 1, Stuttgart 1897, Sp. 55-82.

⁷⁰² Vgl. Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006, S. 82-87. Erkens spricht im historischen Überblick vom vergleichenden Blick auf das frühe Ägypten: vgl. ebd., S. 36f. Vgl. dazu Assmann, Jan: Tod und Jenseits im alten Ägypten. München 2001, S. 388: „Du bist rein, du bist rein, so wahr Re lebt, du bist rein! Deine Stirn ist in Reinheit, dein Hintern ist in Reinheit, deine Stätte ist gereinigt für dich mit Natron und Weihrauch, mit Apis-Milch und Tenem-Bier!“

⁷⁰³ Eingehend habe ich die Geschichte der Könige im Hochland von Armenien untersucht, beginnend mit der Einigung früher Kleinkönigtümer zum Reich Urartu (9.-6. Jh.v.Chr.) – vgl. Bauer-Manndorff, Elisabeth: Das frühe Armenien. Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte. Wien 1984 – und dann in armenischer Zeit bis zum Ende der Bagratidendynastie (9.-11. Jh.) sowie weiters in Kilikien („Kleinarmenien“, 11.-14. Jh.). Aus dieser Kenntnislage ergaben sich Vergleiche mit Fragen zum frühen, sakral gedachten Königtum im Nahen und Mittleren Osten sowie im Vorderen Orient mit dem Königtum im europäischen Forschungsfeld. Auch hinsichtlich der „biblischen Berichte (aus den beiden Samuelbüchern, den Büchern der Chronik und dem ersten Buch der Könige)“, mit dem Hinweis auf eine gewünschte Institution des Königs als eine „historische Notwendigkeit für eine sozial differenzierte und gesellschaftlich entwickelte, über einfache Stammesverhältnisse hinausgewachsene Großgemeinschaft ...“ wird häufig auf den Bezug zur Herrschersakralität im Mittelalter verwiesen. Vgl. bei Erkens w. o. S. 39f. und weiters kurz in Zusammenhängen auf S. 215. Diese Textstelle erwähnt die Situation von Abgaben und Dienstleistungen für den König zur Deckung der Kosten für die Hofhaltung, den Hofstaat, den Herrschaftsapparat und eine Heerführung zur Sicherung der Besitzansprüche und des Reichsgebietes. Zur „engen Verflechtung von Sakralem und Profanem“ bei Griechen und Römern siehe ebd. bei Erkens 2006, S. 41-59.

⁷⁰⁴ Vgl. Angenendt, Arnold: ‚Gesta Dei‘ – ‚gesta hominum‘. Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen. In: Scharer, Anton/Scheibelreiter, Georg (Hg.): Historiographie im frühen Mittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 32). Wien/München 1994, 41-67, hier S. 66f.

⁷⁰⁵ Vgl. Schneider, Reinhart: König und Königsherrschaft bei den Franken. In: Boshof, Egon/Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer Historische Forschungen. Band 12). Köln/Weimar/Wien 2002, 11-26, hier S. 21f. Im Vergleich dazu aus ethnologischer Sicht ein Blick auf das sakrale Herrscherbild in Südost-Asien: Vgl. Manndorff, Hans: Weltbild und Bauformen einer frühen Kultur: Götterberg und Tempelturm der Khmer in Südostasien. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in [sic] Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885-1958) (= Schriften zur Kulturosoziologie; 5). Berlin 1985, 321-330, hier insbes. S. 324.

⁷⁰⁶ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft (1921)⁵ 1980, 654-687, hier bes. der „reine Sinn“ S. 661.

Grundlagen der gesellschaftlichen Systeme und Funktionen; diese Kondition, u. a. im Norden Europas, in Irland, England, bei den West- und Ostgoten sowie bei den Franken wird insbesondere im Hinblick auf die ‚Erkennbarkeit des Königs als Herrscherpersönlichkeit‘ erforscht⁷⁰⁷; die Befähigung der Ausübung von Amtsgewalt (*potestas*)⁷⁰⁸ und damit eine Wahrung der Rechtmäßigkeit durch allgemeinverbindliche ethische Verhaltensformen⁷⁰⁹, die Ahnentradition, die Herkunft der Familie und der Rückhalt durch den Königsschatz sind maßgebliche Kennzeichen für eine geordnete, gottgewollte Machtausübung.

Im christlich-monastisch geprägten Irland verfaßte um die Mitte des 7. Jh. ein anonymer Autor eine Schrift zur Gesellschaftsmoral („*De duodecim abusivis saeculi*“) und beschrieb in einzelnen Traktatabschnitten die Aufgaben und Pflichten des wahren Herrschers, indem er vor dem *rex iniquus* warnte⁷¹⁰. Als rector des ihm anvertrauten Volkes hat der gerechte König Fremde, Witwen und Waisen zu schützen, Kirchen zu verteidigen, die Armen zu unterstützen, Raub zu verhindern, Ehebruch zu strafen, Mörder und Meineidige nicht leben zu lassen, Gottlose zu vernichten, weise und besonnene Ratgeber zu wählen und gerechten Menschen die Angelegenheiten des Reiches anzuvertrauen. „Der König soll den Tag nicht mit Müßiggang, Völlerei und Prasserei, sondern in Erfüllung seiner Pflichten verbringen“⁷¹¹: Diese Forderungen an die persönliche Moralität und Korrektheit im Amt waren ein fester Bestandteil der mittelalterlichen Königsethik. Ein Fehlverhalten des Königs beeinträchtigte nach Pseudo-Cyprian das Wohl des Reiches, es bewirkte Unfrieden, Krieg und feindliche Angriffe, Mißernten, Kindersterben, Unwetter, Blitzschläge. Der in umfassendem Sinn gerechte König (*rex iustus*) brachte seinem Land Wohlstand und Sicherheit, den Kranken Heilung, den Armen Trost und er sorgte für die milde Witterung ebenso wie

⁷⁰⁷ Vgl. Schneider, Reinhard: König und Königsherrschaft bei den Franken. In Boshof/Erkens/Wolff (Hg.) 2002, 11-26, hier S. 22.

⁷⁰⁸ Vgl. Goetz, Hans-Werner: *Potestas*. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. In: Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer Historische Forschungen; 12). Köln/Weimar/Wien 2002, 47-66, hier S. 53.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., S. 59. Vgl. dazu weiters in der Zusammenfassung S. 65f. und auch Fußnote 94 mit Literaturangaben. Vgl. dazu weiter bei Ramón Llull: Das Buch über die heilige Maria. Hg. Fernando Domínguez Reboiras. 2005, S. 174f. Llull läßt einen König, der Rechtsprechung soll, selbst aber sündig ist, erkennen: „*Rey és per entenció de tenir justícia;*“

⁷¹⁰ Vgl. Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. 2006, S. 90f. Der Text, „fälschlich dem 258 als Märtyrer hingerichteten Bischof Cyprian von Karthago zugeschrieben, weswegen Schrift und Verfasser auch als Pseudo-Cyprian bezeichnet werden.“ war auf dem Kontinent bekannt und verbreitet. Vgl. dazu auch Bumke 1992, Band 2, S. 384.

⁷¹¹ Ebd., Erkens 2006, S. 91.

für den fruchtbringenden Boden. So erwarb er für sich selbst die ewige Seligkeit⁷¹². „Auf knappstem Raum sind hier die Hauptmotive der christlichen Herrschervorstellung zusammengefaßt.“⁷¹³

Diese Bilder von einem vorbildlichen christlichen König tragen in Irland noch die Züge eines heidnischen Ideenkosmos und alte Auffassungen vom Ordnen der Natur, wie sie weithin bis in den Fernen Osten verbreitet sind. Als entscheidend für ein kontinentales Nachwirken des irischen Traktates kann die Betonung einer Ordnung vermittelnden, königlichen Gerechtigkeit bezeichnet werden, die zum Verständnis von einem ‚Statthalter Gottes‘ paßt und Ehrlosigkeit, Nachlässigkeit oder Fahrlässigkeit ausschließen muß.

Ein König, der kein herzensguter Landesvater und der nicht rein ist, also auch nicht dem Statuskonzept von ‚heilig‘ nahekommt, erfüllt seine Aufgabe nicht, er stört und verdirbt. Heiligkeit setzt Reinheit (auch und sogar insbesondere im Umgang mit Gütern, Reichtum, Loyalitäten, der Wirtschaftsführung) voraus – somit wird die „absolute Unvereinbarkeit von Heiligem und Unreinem“ verständlich⁷¹⁴. Der unreine Machthaber befleckt sich selbst und schädigt Menschen, die ihm unterstehen⁷¹⁵.

5.2. Die Salbung der Könige

Um Würde sowie Kraft und ‚Glück‘ des Herrschers in einem Ritus für das Reich zu sichern, ergibt sich in der Nachfolge der Merowinger-Könige⁷¹⁶ als Gedankenkonzept mit der Blickrichtung auf Sakrales eine Salbung mit geweihtem Öl vor der Krönung, wie sie z. B. als legitimierende Stärkung für den karolingischen Hausmeier Pippin d.

⁷¹² Vgl. Erkens 2006, S. 92 (zur irischen Königslehre).

⁷¹³ Bumke 1992, Band 2, S. 384.

⁷¹⁴ Höing 2000, S. 42.

⁷¹⁵ Egon Boshof: Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 49). Berlin/New York 2005, 331-358.

⁷¹⁶ Vgl. Erkens 2006, S. 102-109. Zum Charisma der Merowinger Könige vgl. auch bei Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band I: Von der Spätantike bis zum Tode Karls des Großen (814). Stuttgart 1968, S. 72. Vgl. dazu weiters Anton, Hans Hubert: Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich. In: Erkens (Hg.): Das frühmittelalterliche Königtum. 2005, 270-330, hier S. 308. Weiters Schramm, Percy Ernst: Geschichte des englischen Königiums im Lichte der Krönung. Weimar 1937, S. 3.

Jüngeren zum fränkischen König 751 vollzogen wurde⁷¹⁷. Die Salbung räumte dem Herrscher zu seinem profanen Rang auch einen priesterlichen Status ein und sollte „dann vor allem das enge Verhältnis des auf diese Weise charakterisierten Herrschers zu Gott ausdrücken“⁷¹⁸. Als ‚Gesalbter des Herrn‘ versprach der christliche Herrscher den Schutz für die Römisch-Katholische Kirche; er wurde zum ‚Gefolgsmann‘ des Hl. Petrus sowie der Statthalter Christi. Im Gegenzug erwies sich die Kirche als Stütze der Macht des Herrschers⁷¹⁹.

Die qualitative Aufwertung des designierten Königs durch seinen Kontakt mit geweihtem Öl zum geheilgten, gereinigten Mittler zwischen Menschen und Gott sollte ermöglichen, das „Amt des Lenkers“ in Gerechtigkeit⁷²⁰ auszuüben. Indem der König das eigene Verhalten nach vorbildlichen Richtlinien zu setzen hatte, konnte er seinem Volk in ethischer Weise dienen⁷²¹. Ein tugendsamer, wahrhaft guter Fürst wußte, wie er sich zu beherrschen habe und so die Fähigkeit erlangt „die Bösen zurechzuweisen und die Guten auf dem rechten Pfad zu lenken“⁷²² – wie er also in der Welt die Sünden erkennen lassen kann und dazu beiträgt, diese zu meiden. Es wird mit der Salbung die himmlische Stärkung der ‚guten‘ Anlagen und Eigenschaften des Königs erreicht sowie die Vergebung all seiner früheren Sünden durch die Gnade Gottes bewirkt⁷²³.

Damit ergibt sich das Suchen nach einem Begriff, der die Sakralität in der neuen Lebenssituation des Herrschers konsequent klassifiziert und folgologisch beschreibt: vielleicht am besten mit dem schwierigen Terminus einer ‚heiligmäßigen Reinheit‘⁷²⁴,

⁷¹⁷ Vgl. Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. 2006, S. 110f. – Erkens notiert zur Quellenlage der Thronsetzung von Pippin 751 eine mögliche Segnung; und aus den fachwissenschaftlichen Deutungen eine Salbung durch Papst Stephan II. (752-757) im Jahre 754.

⁷¹⁸ Ebd., Erkens 2006, S. 111.

⁷¹⁹ Vgl. Angenendt, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung. Universität Münster; 15). Berlin/New York 1984.

⁷²⁰ Schramm, Percy Ernst: Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung. Weimar 1937, S. 7. Schramm nannte den gesalbten König „geläutert“ – er wurde Gott in besonderer Weise verbunden, als „Gesalbter des Herrn“ erhielt der König nicht nur den Platz über seinem Volk, „sondern in der göttlichen Weltordnung.“

⁷²¹ Vgl. Hinkmar von Reims: *De ordine palatii*. Herausgegeben und übersetzt von Thomas Gross und Rudolf Schieffer (= Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatis editi. III). Hannover 1980, S. 45. Es wird damit ein zentrales und ungelöstes Problem des Menschseins mit dem allseits wirksamen Faktum einer bisweilen ‚verborgenen‘ Ambivalenz, die jeden Einzelnen erfaßt, sodaß er zugleich gut und andererseits auch schlecht und böse sein oder wirken kann.

⁷²² Hinkmar von Reims: *De ordine palatii*. Hannover 1980, S. 41.

⁷²³ Vgl. ebd.

⁷²⁴ Vgl. Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band III: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Stuttgart 1969, S. 70. Schramm verweist auf die Lilie im Wappen der Könige von Frankreich: „Sie wurde mit der heiligen Jungfrau zusammengebracht, und auf diese

die durch Buße, Fasten, Enthaltsamkeit, Gebet und Kontemplation vor sowie nach der Weihe eigenverantwortlich mitgestaltet wird⁷²⁵. Die historische Forschung erkennt in der Salbung als sakrale Stärkung ein theoretisches Konstrukt. Hans Hubert Anton, Arnold Angenendt, Percy Ernst Schramm haben diesem Thema richtungsweisende Arbeiten gewidmet. Die Frage nach der Wahrung der ‚Reinheit‘ vieler Herrscher und der Qualität ihrer Lenkung der Gesellschaft (die in der Reflexion prosperierender Länder ihren sichtbaren Ausdruck finden sollten) hat oft eher ernüchternde Antworten erbracht und führt selten in der Historie, noch weniger aber in der Gegenwart⁷²⁶ zur Begegnung mit verwirklichten Konzepten eines von hoher Tugend bestimmten Herrscherbildes. Die historische Königssalbung und -krönung bringt in ihrem Zeremoniell die Bedeutung der Königswürde mit dem Aufgabenkatalog eines Herrschers dem heutigen Verständnis näher⁷²⁷.

Die Auserwähltheit des Herrschers, seine Sakralität, sein hoher Rang schloß ein, daß er sich des Vertrauens als würdig erweist, das ihm entgegengebracht wird. Wie das ehrenhafte Königsbild⁷²⁸ und damit auch das Gefühl von Sicherheit in der Gesellschaft auf wertbeständiger Basis aufgebaut werden kann, ist im Zusammenhang mit der Frage nach dem Aufkommen von Salbung und Krönung des Herrschers als einem Akt der Weihe⁷²⁹ und Sichtbarmachung einer Sakralität von nicht unerheblicher Bedeutung. Belegsituationen in historischen Modellen zu befragen, erscheint aus der Perspektive

Weise ergibt sich noch ein weiterer Bezug des französischen Königs zum Himmel“. Die weiße Lilie symbolisiert die Reinheit der Gottesmutter Maria: vgl. dazu Mohr, Gerd-Heinz: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. München 1998, S. 202f.

⁷²⁵ Hans Hubert Anton verweist zu diesem Momentphänomen auf ein explizites, aber zeitlich späteres (1529) Zeugnis bei Elze, Reinhard (Hg.): Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin (= Monumenta Germaniae historica: Leges: [8], Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi; 9). Hannover 1960, S. 186.

⁷²⁶ Von den heute amtierenden europäischen Königen ist nur Elizabeth II. von England eine ‚gesalbte‘ und danach gekrönte Herrscherin. Im Vergleich dazu wurde die ‚reinigende‘ Tradition der Salbung vor der feierlichen Krönung weder in Norwegen, Schweden, Dänemark, Holland und Belgien, noch in Spanien gepflegt.

⁷²⁷ Vgl. dazu die Salbung und Krönung von Heinrich II. am 7. Juni 1002 in Mainz. Im Regensburger Sakramentar ist die Erhebung zum König durch die Verbindung mit Christus legitimierend dargestellt, indem Heinrich II. die Krone von Christus stehend empfängt und dabei „mit dem Haupt, den Schultern und der Brust in die Mandorla, in die geheiligte Sphäre, hineinragt – also mit den Körperteilen, die bei der Königssalbung mit dem heiligen Öl gesalbt wurden.“ Vgl. Weinfurter, Stefan: Heinrich II. (1002-1024). Herrscher am Ende der Zeiten. Regensburg 1999, S. 42. Stefan Weinfurter betont ebd., daß der König das Sakramentar zweifellos selbst in Auftrag gegeben hat. Hergestellt in St. Emmeram in Regensburg nach der Thronbesteigung hat Heinrich II. es einige Jahre später als Stiftung an den Bamberger Dom übergeben.

⁷²⁸ Niklas Luhmann hat sich gefragt, „in welchen Sozialsystemen und in welchen Funktionen persönliches Vertrauen heute noch benötigt wird“. Er läßt die Antwort zu der nicht ganz eindeutig und klar gestellten Frage offen. Im Sinne der Wahrung von Aufgaben und Verantwortungen des Herrschers kommt dem Thema ‚Vertrauen‘ in vieler Hinsicht eine wichtige Bedeutung zu. Vgl. Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 1989, S. 50.

⁷²⁹ Schramm 1937, S. 9.

des vorliegenden Arbeitsthemas daher als methodisch richtige Lösung: Der gesellschaftlich mehrfach geschichtete Anspruch an ein fürstliches Vorbild in einer hohen Form der ‚humanen Qualität‘ bestätigt den Bedarf an stabilen Ordnungen in der Gesellschaft. Dabei zeigt sich, daß der Begriff „Herrschersakralität“⁷³⁰ den Glauben an eine überwindbare Fragilität des Menschen ausdrückt, die im Wunsch nach Schutz vor Bedrohungen⁷³¹ durch unwägbare Einflüsse dem Verlangen nach existentieller Sicherheit und identitätsbildender Tradition in den unterschiedlichen sozialen Schichten entsprechen kann.

Zum traditionellen Herrscherideal listet Joachim Bumke die Fürstenspiegel vom 9. Jahrhundert an auf, die für Mitglieder der Königshäuser Richtlinien für das angemessene Verhalten in ihrer hohen Position vermittelten⁷³².

Daß die Begegnung mit einem sakralen, also geweihten König, im gesamten Wesen der ihm als Untertanen begegnenden Menschen tiefe Eindrücke und vor allem bewegende Veränderungen in aufbauender Weise auslöst, kennzeichnet die Besonderheit und Bedeutung der Herrscherfunktion. Nicht allein die Kurfürsten und oberen Würdenträger, die Hofbediensteten und Beamten werden vom Herrschercharisma gelenkt und ‚genährt‘ – gerade die unteren Bevölkerungsschichten, wiewohl räumlich und gesellschaftlich distanziert, lebten in ihrer Vorstellung unter dem Schutz ihres heiligen Königs⁷³³.

In diesem Kontext erscheint es verständlich, daß im Volk ein Beleg für die ‚Sakralität‘ des Herrschers in dessen Fähigkeit zu heilen und auch Wunder zu wirken gesehen wurde. Das war nur denkbar durch die ‚heiligmäßige Reinheit des Königs‘ – als sündhafter Mensch mußte er folglich den hohen Statusbeweis, nämlich heilen zu können, wieder verlieren⁷³⁴.

Die Inaugurationspraxis für das höchste profane Amt betont ein gesellschaftliches Interesse an der Überwindung verhängnisvoller Verstrickungen in Fehlentscheidungen

⁷³⁰ Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006.

⁷³¹ Vgl. Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (= Enzyklopädie deutscher Geschichte. Band 68). Zweite, durchgesehene Auflage. München 2004, S. 19.

⁷³² Vgl. Bumke 1992, Band 2, S. 382-386.

⁷³³ Vgl. Erkens 2006, S. 220.

⁷³⁴ Vgl. Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. München 1998.

und Verflechtungen mit unvorhersehbaren, schicksalhaft auftretenden Imponderabilien im menschlichen Leben – ein Faktum, das sicher noch gründlicher untersucht werden kann. Es ergeben sich Fragen zur Legitimation der Vorgehensweise von Herrschern, zur mehr oder weniger konstruktiven Unterstützung aus dem Kreis ihrer Familie oder auch dem entsprechenden Beraterstab. Dabei bietet der Ansatz zu Arbeiten über die mittelalterlichen Auffassungen zur Sozialethik der sieben Gaben des Hl. Geistes und demgegenüber den schädigenden Wirkweisen der sieben Charakterschwächen mit Folgeerscheinungen am Hof und im Reich ein breites Arbeitsfeld – man darf Generationenkonflikte mit Erhebungen von Söhnen gegen ihre königlichen oder kaiserlichen Väter und weiters die zahlreichen Brüderkriege um die Erbfolge nicht unerwähnt lassen, wenn die qualitative Situation der Herrschaft einer Familie zu kommentieren ist⁷³⁵.

Für den Historiker zeigt sich das Profil königlich-kaiserlicher Haltung in der ethischen Ausübung von *regia potestas*⁷³⁶ am Maßstab der Formel einer ‚heilmäßigen Reinheit‘ nach der Salbung, vernetzt mit der Bedeutung einer gerechten und rechtmäßigen Herrschaft, die in idealer Weise politischen, gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Aufgaben nachkommt. Hans-Georg Gadamer stellt zur überzeugenden Autorität einer Persönlichkeit fest, daß sie erworbene höhere Einsichten und Urteilskraft besitzt⁷³⁷.

Es sind jedoch zumeist Abweichungen vom Idealzustand, die unser Bild von herrschenden Personen gestalten und zugleich die Illusion eines lediglich theoretisch bestehenden Wertes der heilmäßigen Reinheit definieren, die sich im menschlichen Leben wohl weder beim hohen Klerus noch im königlichen oder kaiserlichen Rang nachhaltig verwirklichen bzw. durchhalten läßt. Dazu bemerkt Hans Hubert Anton⁷³⁸:

⁷³⁵ Vgl. Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band III: Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Stuttgart 1969, S. 18f.: Schramm schreibt über das Polypticum, einen Text des Theologen Atto von Vercelli (um 885-960/61), der über den Verfall guter Sitten bei Hofe, über den Thronraub, die Bestechung, Mord und Übelwollen im hohen Adel berichtet. Der Text gilt als ‚Weltspiegel‘ des 10. Jh. (Cod. Vat. Lat. 4322).

⁷³⁶ Vgl. Goetz, Hans-Werner: Potestas. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. In: Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer historische Forschungen. Band 12). Köln/Weimar/Wien 2002, 47-66, hier S. 52-57.

⁷³⁷ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode.- 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5., durchgesehene und erweiterte Auflage 1986, S. 284.

⁷³⁸ Email vom 8.1.2010.

„Der Status ‚heiligmäßige Reinheit‘ nach der Salbung und vor der Krönung ist gegeben, allerdings strictissimo sensu: Beide Vorgänge sind in der Regel im Ordinationsensemble nah aneinander gerückt.“

Es bleibt also vermutlich das Prinzip des ideal lebenden und wirkenden Herrschers realitätsfern. Die Situation, daß ein Herrscher trotz seiner besonderen Erziehung wie auch privilegierter Lebensbedingungen wenn überhaupt so lediglich in der kurzen Zeitspanne zwischen Salbung und Krönung ‚rein‘ genannt werden kann, ernüchtert. Alle Hoffnungen und moralischen Erwartungen dieser Blickrichtung, nämlich auch auf die Erlösbarkeit der Menschen von Schuld oder Nachstellungen unwägbarer Kräfte wenigstens an der Spitze einer sozialen Pyramide, sind damit enttäuscht. Historisch gesehen kann dennoch die Bedeutung von Salbung und Krönung der Herrscher (auch im Kontext mit Fragen zum gültigen Würdestatus des Weihenden) von der Geschichtsforschung nicht hoch genug eingeschätzt werden, bietet sie doch einen umfassenden Fundus an markanten Hinweisen zur Tradition von Sinn- bzw. Aufgabenbereichen der Herrscher in moralischen sowie religiös-philosophischen Konzepten, die fraglos auch zur Deutung gegenwärtiger Problemkreise (hinsichtlich der ethisch-moralischen Haltung von Persönlichkeiten in sozial sowie politisch bedeutender Position) heranzuziehen wären.

Dazu hat Max Weber Überlegungen und Definitionen dargelegt⁷³⁹, die durchaus als zeitübergreifend gültig gelten dürfen, Wesen und Wirkung von Charisma sowie über die charismatische Autorität des Herrschers betreffend. Ich denke, daß der Entwurf einer solchermaßen bedeutsamen Position zwischen Himmel und Erde, nämlich zwischen Gott und den Menschen wirkend, überaus deutlich kennzeichnet, wonach eine noch immer nicht gestillte Sehnsucht besteht: daß im profanen Bereich ein *reiner* Mensch seiner ihm übertragenen Aufgabe aufrichtig und ernsthaft nachkommt⁷⁴⁰.

⁷³⁹ Vgl. Weber, Max: ⁵1980, 654-687.

⁷⁴⁰ Berührend ist dazu die als Beichte angeführte Liste von Verfehlungen, die vermieden, also *nicht* begangen wurden, sodaß der Verstorbene sich eine gute und gerechte Beurteilung seiner Lebenszeit im Diesseits erwarten darf. Man kann sich diesen Text als ideale Zeichnung der historischen Persönlichkeit eines Herrschenden vorstellen und möchte ihn eigentlich auch als allgemeine, verbindliche Richtlinie des Verhaltens in der Gegenwart vertreten wissen. Vgl. Spruchband in der Ausstellung „Mumien. Blick in die Ewigkeit“. 24. März – 28. Oktober 2012. Museumszentrum Mistelbach.

5.3. Der Herrscher als Vorbild

Der Metropolit Hinkmar von Reims (um 800 – 882) schreibt, daß er Adalhard, „Abt des Klosters Corbie, den ersten“ unter den führenden Ratgebern von Karl dem Großen gesehen und seine Schrift über die Ordnung des Königshofes gelesen sowie abgeschrieben hat⁷⁴¹. Hinkmar erkannte die Pflichten des Königs und die Verwaltung des königlichen Hofes (verbunden mit einer aus entsprechendem Fachwissen in verschiedensten Bereichen erzielten Vorbildwirkung) als wesentliche Richtungsweisung in vieler Hinsicht. Der Katalog königlicher Tugenden vermittelt Einblicke in die Perspektiven religiöser und kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Aspekte des gesellschaftspolitischen Lebens im 9. Jahrhundert.

Das Werk „Über die Person des Königs und das königliche Amt“⁷⁴² entwirft ein Bild vom idealen Landesvater. Erkens verweist auf Vorgängerschriften des Jonas von Orléans und Isidor von Sevilla – Hinkmar sieht den König als „Sachwalter Gottes auf Erden“⁷⁴³. In diesem Sinne hat der König ‚rein‘ (also keineswegs sündighaft) zu sein; nur so kann er als sakraler Herrscher wirken und mehr sein als ein richtbarer Mensch⁷⁴⁴. In diesem Sinne sollte ein Fürst der bischöflichen Ermahnung und Autorität unterstehen.

Die Reichsversammlungen mit den Zusammenkünften der geistlichen sowie weltlichen Großen des Landes boten den formellen Rahmen, um Anordnungen „unter Gottes Führung verwirklichen“⁷⁴⁵ zu können. Weisheit und Verstandeskraft, Autorität und Würde, die Gabe der Wertevermittlung in der Fürstenehre und im Königsethos sollten das Auftreten sowie die Anordnungen des Herrschers kennzeichnen. Für die Bewältigung der höchsten und vornehmsten Aufgabe, nämlich vom Reich jeglichen Schaden fernzuhalten, drohende Gefahren abzuwenden oder bereits bestehende Nachteile zu lindern, standen dem Herrscher Berater zur Seite und es war sein

⁷⁴¹ Hinkmar von Reims: De ordine palatii. 1980, S. 55. Vgl. dazu auch Fußnote 101: „Hinkmars Bekanntschaft mit Adalhard dürfte auf die Zeit ihres gemeinsamen Aufenthalts am Hof Ludwig d. Frommen 822-826 zurückgehen. Damals schrieb Hinkmar auch dessen (verlorenen) libellus de ordine palatii ab, der als wesentliche Quelle der hier nachfolgenden Darstellung gedient hat.“

⁷⁴² Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. 2006, S. 152.

⁷⁴³ Ebd., Erkens 2006, S. 153.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd., Erkens.

⁷⁴⁵ Hinkmar von Reims, 1980, S. 86f.

Weitblick, seine Bildung, seine ‚Reinheit‘ in der gottwohlgefälligen Königsgüte, die ihn zu loyalen, aufrechten Persönlichkeiten für diese Positionen führen konnte⁷⁴⁶.

Der hohe Grad einer Diffizilität von theoretischen Fragen zur Reinheit läßt sich u. a. auch aus Fragen am Rande des Alltags erkennen, nämlich z. B. von wem der (reine, gesalbte) König beraten werden darf. Adalbero von Laon konstatiert, daß dieses Amt nur dem Bischof zusteht, der zum ordo der Priester gesalbt ist – nicht aber von Mönchen⁷⁴⁷. Mit der Mühewaltung, als Mensch so vollkommen zu werden „wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt. 5, 48), verlangt die Erziehung und die Beratung des Königs nicht allein umfassende Bildung in den grundlegenden Fragen des Menschseins, sondern auch die Orientierung an höchsten Idealvorstellungen – konzentriert auf Bedingungen, die das Schaffen von Erdenglück und ein erfülltes Leben im irdischen Garten Eden für weitgehend alle sozialen Schichten ermöglichen. Daß diese Zielrichtung lediglich ‚literarisch‘ bleibt, kann vielleicht als ein wahres Verhängnis der Menschheit aufgefaßt werden.

5.4. Die Königin als weltliches Idealmodell der Frau

Die literarische Idee der Königin wird von der Realität ihrer sozialen Position – gebunden an eine Vielzahl höchste Bildungfordernder Aufgaben – weit überstrahlt. Weder in märchenhaften Erzählungen noch in den epischen Darstellungen sind die Ansprüche an den Gesamtumfang einer Exzellenz der Königin verständlich gemacht. Bis heute herrscht darüber im Allgemeinen weithin Unkenntnis⁷⁴⁸, wenngleich dieses Konzept auch mit den Aufgaben einer niveauvollen Haushaltsführung korrespondiert.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., Hinkmar 1980, S. 94-97. Im anschließenden Epilog mahnt Hinkmar die Reichsbeamten, den Verdiensten ihrer Vorgänger unter Kaiser Ludwig dem Frommen nachzufolgen und ihrem Amt nicht in überheblicher Aufgeblasenheit zu schaden. Siehe S. 97-99. Vgl. weiters Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (= Bonner historische Forschungen; 32). Bonn 1968, S. 74f. und S. 311. Bonn, Univ., Diss., 1966.

⁷⁴⁷ Vgl. Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt a. M. 1986, S. 87.

⁷⁴⁸ Im Rahmen der Leitung von Volkshochschulkursen in Baden bei Wien habe ich zum Mangel an Kenntnissen über den Aufgabenkatalog einer Königin im Mittelalter ernüchternde Ergebnisse in Befragungen erwachsener Frauen und im Vergleich dazu auch von Schülerinnen in der Oberstufe des Gymnasiums Frauengasse gesammelt.

Die historische Forschung zeigt auf, daß Königinnen⁷⁴⁹ im Mittelalter, insbesondere in der höfischen Zeit, für die Erfüllung ihrer Verpflichtungen im religiösen, kulturellen, politischen und auch wirtschaftlichen Lebens sorgfältig ausgebildet wurden; vielfach waren sie deshalb qualifizierte Beraterinnen ihrer Ehemänner. Mit der feierlichen Krönung⁷⁵⁰ wurde die hohe Position der Gemahlin des Königs betont – sie sollte als würdevolle Teilhaberin an seinem Reich⁷⁵¹ bestätigt werden. Die Krone, das „äußere, mit Gold und Edelsteinen verzierte Zeichen königlicher Würde, deren Glanz – so die Bitte an Gott – im Inneren mit dem Gold der Weisheit und den Edelsteinen der Tugenden erstrahlen möge“⁷⁵² manifestierte eine Mittlerposition zwischen dem irdischen und göttlichen Bereich in der Blickrichtung auf Maria, die Himmelskönigin.

Tatsächlich war die weltliche Interventionstätigkeit der Königin ein eigener Aufgabenbereich am Hof und hatte im 11. Jahrhundert „eine gewisse »Institutionalisierung« erreicht“⁷⁵³. Aus Urkunden und Dokumenten geht hervor, „daß Königinnen bei vielen Konflikten und Auseinandersetzungen mit Reichsfürsten, aber auch auswärtigen Mächten und Päpsten“ eine bedeutsame Rolle gespielt haben⁷⁵⁴. Dafür war neben einem anmutigen Erscheinungsbild fraglos der für die Wirkkraft einer führenden Persönlichkeit wichtige Aspekt von Kommunikationskompetenz, verbunden mit Fremdsprachenkenntnissen und auch einer wohlklingenden Stimme bedeutsam für die politische Akzeptanz⁷⁵⁵. Einvernehmlich mit dem König und in seiner Vertretung übernahm die Königin zudem bisweilen die Regentschaft⁷⁵⁶ sowie in der Rechtssprechung den Vorsitz in manchen Verhandlungen, auch wirkte sie in der

⁷⁴⁹ Vgl. Hartmann, Martina: Die Königin im frühen Mittelalter. Stuttgart 2009.

⁷⁵⁰ Vgl. Fößel, Amalie: Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume. Stuttgart 2000, S. 17-49. Vgl. auch Hlawitschka, Eduard: Kaiserin Kunigunde. In: Schnith, Karl Rudolf (Hg.): Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz/Wien/Köln 1997, 72-89, hier S. 76f.

⁷⁵¹ Vgl. Fößel, Stuttgart 2000, S. 26-49.

⁷⁵² Vgl. ebd., Fößel 2000, S. 48.

⁷⁵³ Fößel, Stuttgart 2000, S. 378.

⁷⁵⁴ Fößel, Stuttgart 2000, S. 383.

⁷⁵⁵ Vgl. Hartmann 2009, S. 162-164. Sprechwirkung und Sprachwahrnehmung, rhetorische Fähigkeiten ebenso wie Eindrücke der nonverbalen Kommunikation werden heute im Rahmen der Kommunikationswissenschaft eingehend untersucht: Vgl. Sendlmeier, Walter F.: Psychophonetische Aspekte der Wortwahrnehmung (= Forum phoneticum; 35). Hamburg 1985. Bonn, Univ., Diss., 1985. Vgl. weiters Stich, Helmut: Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie (= Pullacher philosophische Forschungen; 12). München 1977. Rom, Univ. Gregoriana, Diss., 1975. Vgl. auch Abend, Peter: Die attraktive Stimme: Fluktuierende Asymmetrie und Stimmqualität. Wien, Univ., Diss., 2013. Peter Abend untersuchte die kulturübergreifende Rolle der Stimmqualität bei der Einschätzung von physischer Attraktivität. Siehe dazu u. a. insbes. S. 32f. und S. 39f.

⁷⁵⁶ Vgl. Hartmann 2009, S. 165f.

Lebens- und Kirchenpolitik, in der Gründung von Kirchen sowie Klöstern ebenso wie in der Sorge um die *Memoria*⁷⁵⁷.

Dazu kam am Hof und im Volk die Vorstellung von vorbildlichem weiblichen Wirken in moralischer Reinheit, „güete“ sowie Milde und Sanftheit⁷⁵⁸. Christine de Pizan⁷⁵⁹ beobachtete am französischen Königshof mit wacher Aufmerksamkeit alle Begebenheiten und beschrieb in siebenundzwanzig Kapiteln ihres Buches »Der Schatz der Stadt der Frauen«, wie sich eine Dame an der Spitze der sozialen Rangleiter ihrem Gatten gegenüber verhalten soll, wie sie fromm und friedensstiftend zu agieren hat, sich in Nächstenliebe übt, gegenüber den Verwandten ihres Mannes am besten verhält, ihre Kinder erzieht, sich um das Ansehen bei Untergebenen bemüht, diplomatisch mit den Hofdamen umgeht, Neiderinnen und tratschsüchtigen Intrigantinnen begegnet, ihre Finanzen erfolgreich regelt, den Hofstaat führt und die gesamte Hofhaltung meistert⁷⁶⁰. Die umfassende Ausbildung einer Königin und ihre souveräne Umsetzung des Erlernten in der Praxis bestimmten ihren ‚Kurswert‘ auf der politischen Bühne des Reiches.

Darüber hinaus war es in der diplomatisch richtig, all diese Leistungen auf der gesellschaftlichen Ebene unaufdringlich zu erbringen und als Frau im ‚Genderspiel‘ einen Konkurrentzkampf zu vermeiden. Ein Tugendkatalog orientierte zudem über die Erwartungen an die Königin als fromme, tugendhafte Gattin und Mutter sowie als *consors regni* – der Teilhaberin an der Herrschaft im Reich⁷⁶¹. In ihrer Begegnung mit dem König sollte die Königin einer Idealvorstellung von liebender Unterstützung und warmherziger Lenkung ihres Gemahls entsprechen, um die ‚kultische Hochzeit‘ im

⁷⁵⁷ Fößel, Stuttgart 2000, S. 379.

⁷⁵⁸ Vgl. Hildebrand, Dietrich von: Reinheit und Jungfräulichkeit. Einsiedeln/Zürich/Köln ³1950, S. 112f. Vgl. weiters Hildebrand, Dietrich von: Sittliche Grundhaltungen. Mainz ³1954.

⁷⁵⁹ Christine de Pizan hat am französischen Hof in ihrer Lage als verwitwete Tochter des Beraters, Arztes und Astrologen von Karl V. im Rahmen einer Destabilisierung und Unordnung der Ständegesellschaft nach dem Tod des Königs (1380) eine beklemmende Schutzlosigkeit erfahren. Durch das Abschreiben von Büchern konnte sie den Lebensunterhalt für ihre Familie sichern, daneben erlernte sie als Autodidaktin in der Nachahmung von Dichtern das kreative Schreiben und hoffte, in Königin Isabeau (Elisabeth von Bayern) eine Gönnerin zu finden. Vgl. Zimmermann, Margarete: Christine de Pizan. Reinbek bei Hambrug 2002, S. 22-28.

⁷⁶⁰ Wir würden heute von spezifischer sozialer Kompetenz sprechen, die entsprechend erlernt und geübt werden mußte. Die Bewältigung vielseitiger Herausforderungen in einem weiten Spektrum von Pflichten und Aufgaben mag recht gut im ‚kleinen Rahmen‘ aus der Beobachtung empirisch nachvollziehbar sein – etwa, wie eine Familie mit fachlich optimal ausgebildeten Kindern ein Hotel oder einen Bauernhof in bester Kooperation führt und Innovation bzw. Kreativität im Zusammenwirken entwickelt.

⁷⁶¹ Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, Band 2, München ⁶1992, S. 484.

Sinne einer *unio mystica* zu verwirklichen. Dieser erhabene Anspruch⁷⁶² verfolgte in der ehelichen Verbindung das hohe Bild von Reinheit, das in enger Beziehung mit der Marienverehrung in einen Zustand von tugendsamer Verzückung versetzte⁷⁶³. Die Anbetung der *Reinheit* der Königin als geistige Leitidee vertrat ein tiefergehendes Verständnis für das hohe weibliche Idealbild, das eine integere Landesmutter im gesamten Reich verkörperte. Die symbolische Einheit des Königspaares war eine für das gesamte Volk und Staatswesen vorbildliche Verbindung und erforderte in ihrer binären Struktur die sichtbare Schaffung von Harmonie und konstruktives Zusammenwirken, von dem alle sozialen Schichten – vom Gesinde bis zum hohen Adel – Kraft sowie Anregung durch den Stabilität vermittelnden Idealzustand beziehen konnten⁷⁶⁴.

In diesem Gefüge von Vorbildkonstruktion konnte die Kinderlosigkeit von Herrscherpaaren mit einem keuschen Eheleben erklärt werden, das im Kontext von großzügigen Spenden an die katholische Kirche, Kirchen- und Klostergründungen eine Geblütsheiligsprechung rechtfertigte. So wurde z. B. die Ehe von Kaiser Heinrich II.⁷⁶⁵ mit Kunigunde von Luxemburg⁷⁶⁶ (980 bis 1033) in späterer Legendenbildung als Josephsehe verklärt und Kaiserin Kunigunde als ‚Königin und Jungfrau‘ verehrt⁷⁶⁷. Wie die Gräfin Hemma von Gurk wurde auch Kaiserin Kunigunde als „geistlich fruchtbar“ bezeichnet, da die frommen Stiftungen und Klostergründungen als Erbe Jahrhunderte überdauerten⁷⁶⁸.

⁷⁶² Insbesondere für den irischen und auch den englischen Raum darf man an die Sakralität des Herrschertums denken und zu den Deutungsmustern der königlichen Gewalt in vorchristlicher Zeit nachlesen. Dazu u. a. vgl. bei Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006, S. 93; erwähnt ist hier das Beispiel von „Morands Vermächtnis“ (*Audacht Morainn*), das „mit seinem Vorstellungshorizont weit vor die Zeit der ersten Niederschrift zurückreicht und (von D. A. Binchy) mit pointierter Zuspitzung als erster Fürstenspiegel bezeichnet worden ist“.

⁷⁶³ Vgl. Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter. Berlin 1989, S. 25f.

⁷⁶⁴ Die anspruchsvolle Situation der Verbindung von König und Königin rechtfertigt eine kundige Unterstützung durch qualifizierte Beratung, insbesondere für die mustergültige Bewältigung auftretender Fragen. Vgl. dazu Daurer, Cornelia: Comment amors uient en cuer d’ome. Edition der «Poissanche d’amours» des Codex 2621. Wien, Univ., Diss., 2008.

⁷⁶⁵ Vgl. Prinz, Friedrich: Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi. München 2003. Zu Kaiser Heinrich II. siehe S. 148-167. Vgl. weiters: Weinfurter, Stefan: Heinrich II. (1002-1024). Herrscher am Ende der Zeiten. Darmstadt 2000.

⁷⁶⁶ Vgl. Dienst, Heide: Frauen im Hochmittelalter (10.-13. Jahrhundert). In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, 30-39, hier S. 34f.

⁷⁶⁷ Vgl. Münch, Ingrid: Kunigunde. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 4, Herzberg 1992, Sp. 817-820. Vgl. weiters Schütz, Markus: Kunigunde. In: Föbel, Amalie (Hg.): Die Kaiserinnen des Mittelalters. Regensburg 2011, 78-99.

⁷⁶⁸ Vgl. ebd., Dienst 1988, S. 35.

Ebenfalls als wohltätig und heilig verehrt wurde Mathilde (895-968), die Gemahlin des ostfränkischen Königs Heinrich I., insbesondere wegen ihrer Kloster- und Kirchengründungen. In dem von ihr gegründeten Stift Quedlinburg sollten Töchter höheren Adels für ihre Aufgaben als Fürstinnen und Herrscherinnen ausgebildet werden⁷⁶⁹.

Abgesehen vom theoretischen Idealkonzept waren Königspaare stark von persönlichen Eigenschaften sowie der Erziehung beider Ehepartner hin zur Sicht auf die königliche Ehe bestimmt. Es wäre kaum verfehlt, zur Vielzahl der königlichen Aufgaben auch noch die gut gelingende ‚Reichsehe‘ zu zählen, die zwar aus politischen Gründen⁷⁷⁰ geschlossen wurde, aber dennoch in der Disziplin von hochadeligem Lebensstil Respekt und Verständnis füreinander, ja auch Zuneigung zu entwickeln hatte.

Joachim Bumke verweist darauf, daß das gesamte System der Wirkkraft königlicher Frauen noch mehr Aufmerksamkeit in der historischen Forschung verdient⁷⁷¹ und zählt eine Reihe von Namen auf, die im Kontext als bedeutende Vertreterinnen von Einflußnahme im Herrschaftsgebiet ihrer Ehemänner galten. Als positive Darstellung von Frauenherrschaft in der Literatur erwähnt Bumke die Herzogin Bene im »Wilhelm von Wenden« aus der Feder des Ulrich von Etzenbach, einem bürgerlichen Dichter am Prager Königshof im 13. Jahrhundert⁷⁷².

Nicht zuletzt ist ganz im Sinne von höfischer Denkrichtung zu beachten, daß die Aufgaben des Herrschers nicht allein von seiner Gemahlin mitgetragen wurden, sondern daß seine eigene Einstellung zur Regentschaft von der Erziehung vor allem in seiner frühen Kindheit im Idealfall vom Klima der Herzensbildung edler Frauen geprägt wurde, die ein Verständnis für Kultur, Anstand, Ehre, Humanität sowie Würde im späteren ‚reinen König‘ hervorbringen sollten.

⁷⁶⁹ Vgl. Lautenschläger, Gabriele: Mathilde, Königin und Heilige. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 5, Herzberg 1993, Sp. 1015-1016. Vgl. weiters: Hlawitschka, Eduard: Königin Mathilde. In: Schnith, Karl R.: Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz 1997, 9-26.

⁷⁷⁰ Vgl. Brunner 2012, S. 50.

⁷⁷¹ Vgl. Bumke 1992, S. 486.

⁷⁷² Vgl. Krumpholz, Silvia: Ulrich von Etzenbach: Wilhelm von Wenden. Schlüsselroman oder Gründermythos? Wien, Univ., Dipl.-Arb., 1990.

5.5. Das höfische Mahl

Für den Adel war das Mahl, insbesondere zu hohen christlichen Festtagen oder herausragenden Ereignissen wie Hochzeiten, Krönungen, Siegesfeiern, Schwertleiten, eine wichtige Gelegenheit der Repräsentation⁷⁷³. Im Bankett von Herrschern wurde die Gemeinschaft mit Fürsten und dem hohen Adel zur Stärkung der Loyalitätsbande feierlich zelebriert, Diplomatie gepflegt und mit der Geistlichkeit konferiert.

Gut dokumentiert in Berichten unterschiedlicher Quellen ist der Ablauf des großen Hoffestes 1184 in Mainz, als Kaiser Friedrich zu Pfingsten mit hohen Gästen die Schwertleite seiner beiden Söhne, Heinrich und Friedrich, feierte⁷⁷⁴. „Bei keiner anderen Gelegenheit hat die adelige Gesellschaft ihren materiellen Prunk und ihr höfisches Protokoll so unverhüllt zur Schau gestellt.“⁷⁷⁵ Formell übernahmen dabei die Fürsten den ehrenhaften Tischdienst in den Hofämtern von Truchseß und Mundschenk – „Dazu kamen viele Knappen und Diener, um den Leuten zu servieren und den höheren Herrschaften vorzuschneiden.“⁷⁷⁶

In der Führungsschicht empfanden die Teilnehmer an diesen und anderen offiziellen Begegnungen ihren hierarchischen Rang wie auch ihre persönliche Identität durch die Platzordnung bei Tisch als Bestätigung ihres offiziellen Status und ihrer Bedeutung im Reich – was zwangsläufig zu Rivalitätskonflikten führen mußte. Eingeladen zu sein, am richtigen Platz zu sitzen und gekonnt zu repräsentieren zählte viel und kostete viel, nicht allein hinsichtlich der deutlichen Optik von Kleidung, sondern auch der Anreise mit eigener Dienerschaft und deren repräsentativer Vorzeigeausstattung. Zudem mußte Selbstdisziplin und beherrschtes, höfisches (höfliches)⁷⁷⁷ Benehmen gezeigt werden. Das Friedensgebot beim Mahl wurde aber bisweilen gerade wegen mangelnder Selbstkontrolle nicht eingehalten – konkurrierende Erzbischöfe,

⁷⁷³ Vgl. Wenzel, Horst: Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur. In: Ragotzky, Hedda (Hg.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 171-208.

⁷⁷⁴ Vgl. Bumke 6 1992, S. 276-281.

⁷⁷⁵ Bumke 6 1992, S. 276.

⁷⁷⁶ Brunner 2012, S. 194.

⁷⁷⁷ Brunner 2012, S. 188f.

Fürsten und Vertreter von Adelshäusern mußten oft mühevoll zu einem Konsens geführt werden⁷⁷⁸.

Gebildete Hofkleriker schrieben zur höfischen Tischzucht Texte; bekannt sind die in der Form von Vater-Sohn-Dialogen um 1115 verfaßten belehrenden Hinweise von Petrus Alfonsi, dem Leibarzt von König Alfons I. von Aragon⁷⁷⁹. Ein Protonotar am thüringischen Landgrafenhof, Reinerus Alemannicus, gab Hinweise, wie man sich an der Tafel eines vornehmen Herrn zu benehmen hat⁷⁸⁰. Auch Thomasin von Zerklaere vermittelte in seinem Buch »Der Welsche Gast« um 1215 vor allem für die adelige Jugend eine Reihe von Regeln; nach der Einleitung mit der Bitte um wohlwollende Aufnahme seines Werkes beschrieb er schon im ersten Teil (V. 141-1706) das gute Benehmen bei Tisch – und zwar in mittelhochdeutschen Versen⁷⁸¹, obwohl er selbst Italiener war.

Für die Planung eines Festes mit all seiner besonderen Zeichensetzung und Bedeutung, der peniblen Vorbereitung einer ästhetischen Gestaltung, ja auch künstlerischen Gestaltung mit Musik⁷⁸², Schauspiel und Textvorträgen⁷⁸³ sowie guter Organisation aller notwendigen Dienste, einschließlich der vorbereitenden Reinigung und entsprechenden Ausstattung von großen Räumen, die originelle Präsentation von Speisen sowie die Qualität des Aufgetragenen war entsprechender Aufwand nötig, der von Chronisten manchmal in Einzelheiten gewürdigt wurde. Die Hofhaltung verlangte somit entsprechendes Personal für differenzierte Arbeiten und Pflichten⁷⁸⁴; dieser Trupp

⁷⁷⁸ Vgl. Bumke, München 61992, S. 250.

⁷⁷⁹ Vgl. dazu Rickling, Thomas: Der „Dialogus“ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung. In: Klaus Jacobi (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (= ScriptOralia; 115). Tübingen 1999. 139-155. Weiters vgl. Pietro Alfonsi: die Kunst, vernünftig zu leben. *Disciplina clericalis*. Dargestellt und aus dem Lateinischen übertr. von Eberhard Hermes. Zürich 1970.

⁷⁸⁰ Vgl. Umbach, Silke: Sebastian Brandts Tischzucht (*Thesmophagia* 1490) (= Gratia; 27). Wiesbaden 1995. Vgl. weiters Schulz, Anne: Essen und Trinken im Mittelalter (1000-1300). Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde; 74). Berlin 2011.

⁷⁸¹ Vgl. Thomasin von Zerklaere: *Der Welsche Gast*. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin/New York 2004.

⁷⁸² Vgl. Zak, Sabine: Musik als „Ehr und Zier“ im mittelalterlichen Reich. Studien zur Musik im höfischen Leben, Recht und Zeremoniell. Neuss 1979. Vgl. Zak, Sabine: *Luter schal und süeze doene*. Die Rolle der Musik in der Repräsentation. In: Ragotzky, Hedda: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 133-148.

⁷⁸³ Vgl. Cramer, Thomas: *Brangend und brogend*. Repräsentation, Feste und Literatur in der höfischen Kultur des späten Mittelalters. In: Ragotzky, Hedda: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 259-278.

⁷⁸⁴ Vgl. Bumke, München 61992, S. 262-267.

war kompetent zu führen, zu instruieren und zu beaufsichtigen, um den reibungslosen Verlauf weitgehend durchzusetzen.

Leider ist die sozial in ihrer Bedeutung so sehr unterschätzte Reinigungsarbeit des Gesindes im Hintergrund kaum beschrieben worden – so wurde viel zu wenig über die Reinigung der Räume vor und nach dem Fest wie auch die Arbeiten in der Küche zum Säubern der Töpfe, Pfannen, Schöpfer und Messer ebenso wie die Hygiene beim Kochen berichtet. Darüber hinaus wäre von Interesse, ob das bei einem Mahl dienende Personal, von den Knappen bis zum Mundschenk, frisiert, sauber gekleidet, gewaschen und gut duftend, mit sauberen Händen und Fingernägeln anzutreten hatte. Weiters: Hat die Königin selbst manchmal diese Kontrolle durchgeführt oder wer kam dieser Aufgabe in ihrem Auftrag nach?

5.6. Baden und Körperhygiene

Von der Körperreinigung im europäischen⁷⁸⁵ Mittelalter darf man annehmen, daß sie weitgehend einer ‚höheren‘ Schicht vorbehalten war. Für die Armen wird der Zugang zu einem Bad wohl in nur sehr seltenen Fällen ermöglicht worden sein – als wohltätiges Entgegenkommen vor Festtagen. Wie es mit dem Dienstpersonal war, bleibt noch offen und ist wohl am Wasserversorgungsplan einer Burg oder eines Palastes abzulesen.

Da im mittelalterlichen Europa das klösterliche Bad gewissermaßen ein Bindeglied zur spätantiken Tradition des Badens darstellte – wenngleich von einer Fortführung der römischen ‚Körperkultur‘ keinesfalls gesprochen werden kann, zumal der ‚Luxus‘ angenehmer Körperreinigung als unangemessenes Vergnügen ja nur recht eingeschränkt gestattet war – ist damit gleichzeitig der profane Bereich in den Nachrang gestellt.

⁷⁸⁵ Zum Problem des Begriffes ‚Europa‘ im Mittelalter vgl. Karageorgos, Basileos: Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1992, Band 48, 137-164. Vgl. auch Fischer, Jürgen: Oriens, Occidens, Europa: Begriff und Gedanke „Europa“ in der späten Antike und im frühen Mittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz; 15: Abteilung Universalgeschichte). Mainz 1957.

Kein Wunder, daß sich Gewohnheiten der Toleranz gegenüber Schmutz am Körper, im privaten und öffentlichen Raum, ja in der Seele sowie im Geist der Menschen so ungehindert vervielfachen konnten. Und in den Burgen wie auch an manchen Höfen war mit einem hölzernen Badezuber nur ein bescheidener Anklang an die profane Badekultur des arabisch-byzantinischen Mittelalters⁷⁸⁶ gegeben.

Hygiene und Körperpflege blieb wegen des umständlichen Wasserwärmens, dem eimerweisen Ein- und Ausgießen in den Badezuber mit viel Arbeit verbunden; ein entsprechender Stand an Dienstboten bewältigte diesen Aufwand im adeligen Herrschaftssitz oder wohlhabenden städtischen Haushalt. Keuschner und Unbehauste kamen unter solchen Umständen so gut wie nie in den Genuß eines Bades, es sei denn wie bereits erwähnt in Ausnahmefällen durch wohltätige Stiftungen. Öffentliche Bäder als Dienstleistungsbetriebe waren gegen die Errichtung einer entsprechenden Gebühr zugänglich. Über gesellige Gemeinschaftsbäder im europäischen Mittelalter wurde gerne geschrieben – die allgemeine Einstellung zum Bad und zur Reinlichkeit ist aber eher ein vernachlässigtes Thema der Forschung geblieben.

Da ein königlicher Palast und sein Umfeld die Gesellschaftsordnung im Idealkonzept vertritt und damit Modellsituationen im gesamten Reich vorgibt, mußte theoretisch die gründliche Vorausplanung der Wasserver- und -entsorgung veranlaßt worden sein. Zu diesem Thema sind bei archäologischen Untersuchungen wie auch in der Quellenforschung spezifische Fragen zu stellen und auch noch Wissenslücken zu schließen. Diese Thematik habe ich in Armenien (im Raum um Jerewan) und im Nordiran im Zusammenhang mit den Ausgrabungsergebnissen insbesondere in urartäischen Festungen (9.-7. Jh. v. Chr.) als eindrucksvoll kennengelernt und sowohl die Reste gemauerter Zisternen als auch Reste von Bewässerungskanälen zur Bewirtschaftung von umliegenden Feldern gesehen⁷⁸⁷. C. James Bond schreibt z. B. über die Wasserleitung des königlichen Palastes in Westminster, daß eine Wasserleitung zum ersten Mal 1169-70 erwähnt wird „und Reparaturechnungen von 1175-76 und 1189 zeigen, das sie aus Bleirohren bestand.“⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Vgl. Grotfeld, Heinz: Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie. Wiesbaden 1970.

⁷⁸⁷ Vgl. Mandorff-Bauer, Elisabeth: Das frühe Armenien. Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte. Wien 1984, S. 133f.

⁷⁸⁸ Bond, C. James: Mittelalterliche Wasserversorgung in England und Wales. In: Frontinus-Gesellschaft (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter. Min am Rhein 1991, 149-183, hier S. 168.

Bond erwähnt auch, daß eben diese Wasserleitung 1183 bis 1185 ein Waschbecken aus Zinn in der Königshalle speiste, es später von König Johann entfernt „und 1214 den Domherren der Waltham Abbey übergeben wurde.“ – ein namentlich als ‚William‘ genannter Leitungsbauer habe 1234 eine neue Wasserversorgung angelegt und im Hof des Palastes ein rundes Becken gebaut.

Ein Suchen nach Erklärungen für das vermutlich weithin gestörte abendländische Verhältnis zur von früher Kindheit an notwendigen Körperreinigung sollte also den Angaben zum Wasservorkommen aus Zuleitungen Aufmerksamkeit schenken, um besser abschätzen zu können, wie in den unterschiedlichen sozialen Schichten mit dem kostbaren Naß umgegangen werden konnte. Hier ist sicher auch der Grad von inneren Kulturanstrengungen der Frauen zu beachten, die für den Wasserhaushalt der Familie verantwortlich waren. Sie hatten dafür zu sorgen, daß in ihrem Umfeld alles möglichst rein war, frei von jeglicher Irritation durch Schmutz, Unrat, schlechten Gerüchen, mangelnder Hygiene.

In einer Geschichte der europäischen Badekultur wird also auf den Abbruch einer Weiterentwicklung oder Fortführung antiker Traditionen näher einzugehen sein – noch ist nicht in genügendem Maß erklärt, wie es im alteuropäischen Raum zum ‚Riß‘ im Verständnis für die körperbewußte Pflege gekommen ist. Belege für die Folgen der vernachlässigten Grundregeln von Hygiene in Lebensführung und sozialem Nebeneinander geben die wiederholt ausgebrochenen Seuchen schon in frühchristlicher Zeit, auch und gerade in den im Mittelalter bisweilen als fortschrittlich einzuschätzenden und auch wirtschaftlich erfolgreichen Klöstern (z. B. des Pachomius in Ägypten). Es ist deshalb durchaus berechtigt, einen Zusammenhang zu vermuten zwischen der im Profanen wie auch Geistlichen so spröden Haltung direkter Vernachlässigung der Umfeld- und Körperpflege – nicht zuletzt in Unkenntnis über gesundheitliche Bedenken.

„... und alle, zu denen das Wasser kam, wurden gerettet ...“ – es kann eigentlich gar nicht verfehlt sein, diese Textstelle (Ez 47, 1-9. 12) im Hinblick auf das eben Gesagte zu lesen. In der historischen Forschung und in der Mittelalterarchäologie findet das Thema der Wasserversorgung in Burgen und Palästen ebenso wie in Städten

jedenfalls zunehmende Beachtung⁷⁸⁹. Es steht in direktem Zusammenhang mit dem Essen und Trinken, mit der allgemeinen Sauberkeit und daher auch mit der Badetradition bzw. der Körperpflege.

Bei ausreichender Wasserversorgung eines Palastes oder einer Burg wäre in privilegierter sozialer Position die hintangestellte Körperpflege und Hygiene aus der heutigen Perspektive des gewohnten Badezimmerluxus gar nicht so verständlich⁷⁹⁰. Auch ob der Fokus einer Blickrichtung hin zum weiblichen Organisationsfeld der Alltagsbewältigung Antworten hinsichtlich Reinlichkeit und Sauberkeit als ‚Frauensache‘ verspricht, zumal ja auch das Wassertragen und der Gang zum Brunnen den Frauen überantwortet war, ist eine Frage⁷⁹¹. Im gesamten Rahmen ihrer vielen Pflichten hatte eine gute Hausherrin darauf zu achten, daß in allen Bereichen die Lehre von der vernunftgemäßen gesunden Lebensweise (Diätetik) in die Praxis übertragen werden konnte. Das hieß nicht allein, auf ordentlich geputzte Töpfe und Pfannen zu achten, Ungeziefer nicht zu dulden, eine reine Bettstatt und sauberes Gewand in die Norm zu erheben. Kinder, Mägde und Knechte, auch der Ehemann mußten zum Waschen von Gesicht, Händen und Füßen angehalten werden; die Alten waren dahingehend entsprechend zu pflegen. Im Waschzuber konnte das nämliche Badewasser nicht für alle nacheinander genutzt werden. Für wirkliche Sauberkeit zu sorgen war also wohl eine unendliche Aufgabe.

Darüber hinaus waren auch medizinische Hausregeln beim Baden zu beachten, die heute noch als praktische Hinweise zum gesunden Leben zählen. Solche Kenntnisse waren im Rahmen einer vorbildlichen Hofführung zu pflegen und durch die Einbindung eines tüchtigen Mediziners zu vertiefen. Wissen auch aus kompetenter, fachlicher Ratgeberliteratur anzueignen konnte als bemüht und niveauvoll gelten. Ortolf von Baierland⁷⁹² verfaßte ein im bairisch-ostfränkischen Raum schon bald weiter

⁷⁸⁹ Vgl. Grewe, Klaus: Wasserversorgung und -entsorgung im Mittelalter. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung; 4). Mainz am Rhein 1991, 11-88.

⁷⁹⁰ Vgl. Goncarov, Ivan A.: Oblomov. Aus dem Russischen übertragen von Josef Hahn. Wien 1998. Vgl. zum Problem des Oblomov als eines Gottverlassenen oder aber eines Heiligen im Kapitel 2.7 (S. 70 bis 75) in Schümann, Daniel: Oblomov-Fiktionen. Zur produktiven Rezeption von I. A. Goncarovs Roman Oblomov im deutschsprachigen Raum (Literatura; 16). Würzburg 2005. Vgl. auch Diment, Galya (Hg.): Goncharov's Oblomov. A critical companion (= Northwestern/American Association of Teachers of Slavic and East European Languages critical companions to Russian literature). Evanston, Ill. 1998.

⁷⁹¹ Vgl. Brunner 2012, S. 23. Vgl. auch Sieck, Annerose/Sieck, Jörg-Rüdiger: Heilerinnen im Mittelalter. Das verlorene Wissen der Frauen. Wien 2008.

⁷⁹² Ortolf von Baierland (um 1280 bis 1348) hat vermutlich in Salerno Medizin studiert und griff auf Salerner Quellen sowie wohl auch auf die damals bereits bekannten antiken Schriften zurück.

verbreitetes Arzneibuch in spätmittelhochdeutscher Volkssprache – das war eine Pioniertat, denn medizinische Werke wurden üblicherweise nur im Fachlatein geschrieben⁷⁹³. Als angesehener Arzt in Würzburg galt Ortolf als guter Praktiker⁷⁹⁴ – er vermittelte auf humoralpathologischer Grundlage profundes Wissen über Diagnose, Prognose und Therapie.

5.7. Zusammenfassung

Allein schon aus den hier knapp aufgezeigten Perspektiven wird gut verständlich, was hinsichtlich vorbildlicher Hofhaltung von einem verantwortungsbewußten Landesherrn und seiner Gemahlin erwartet werden durfte. Aus entsprechendem Wissen und umfassender Bildung, aus Erfahrung und Beobachtung konnten in allen Lebensbereichen optimierende Maßnahmen durchgesetzt werden.

Zugleich wird deutlich, wie fruchtbar sich die enge Verbindung der weltlichen sowie geistlichen Obrigkeit im Idealfall auswirken konnte – in beiden Positionen war ja der Adel mit seinem grundlegenden Wissen zur gehobenen Lebensqualität, umfassender Bildung und enger schichtinterner sozialen Vernetzung in der Lage, notwendige Verbesserungen zu erreichen. Fehler und Versäumnisse hinsichtlich besonderer Bildungsmaßnahmen für die allgemeine Pflege von Sauberkeit aufzulisten ist als Aufgabe der Geschichtsforschung sicherlich noch recht lohnend.

In manchen Fällen gelangt eine kritische Haltung natürlich an Grenzen des Altgewohnten. Es wartete objektiv gesehen z. B. auf die Landgräfin Elisabeth von Thüringen ein gewaltiges Pensum an zu erbringenden sozialen Leistungen, die in den damals recht schwierigen Zeiten wohl am Besten durch einen sinnvollen Gemeinschaftseinsatz von Adel, Klerus sowie mancher sozialer Schichten, auch von Bauern und Handwerkern zu erreichen waren. Die Organisation von Wirtschaft, Bildung und sozialer Fürsorge nach dem Muster der Verordnungen von Karl dem Großen hätte eine weise, gutgesinnte und

⁷⁹³ Ortolf von Baierland: Arzneybuch. Auf Grund der Arbeit des von Gundolf Keil geleiteten Teilprojekts „Wissensvermittelnde und wissensorganisierende Literatur im Mittelalter“ zum Druck gebracht, eingeleitet und kommentiert von Ortrun Riha (= Wissensliteratur im Mittelalter; 50). Wiesbaden 2014.

⁷⁹⁴ Vgl. Keil, Gundolf: Ortolf von Baierland (Würzburg). In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 7. Berlin 1989, Sp. 67-84.

achtenswerte Persönlichkeit wie die ungarische Königstochter wohl für die Dauer eines langen Lebens beschäftigt. Vielleicht wäre mit dem Einsatz ihrer Witwengelder und der korrespondierenden Teilnahme anderer Kräfte des Landes durch entsprechende Schulungen nachhaltige Unterstützung für Arme durchsetzbar gewesen. Mut machen zur Bewältigung des Lebens mittels Initiativen, die nicht von materieller Zuwendung abhängig waren, sondern vor allem durch persönlichen Einsatz verwirklicht werden konnten, wäre wohl ein erfolgreicher Hilfseinsatz geworden. Elisabeth hätte weiters sicherlich viel zur Eindämmung von Aggression und Gewalt in den ‚unteren‘ Bevölkerungskreisen bewirken können, wenn sie den Ausbruch von einem Leben im Schmutz und im ungepflegten Umfeld lehrend nähergebracht hätte⁷⁹⁵.

Es ist schade, daß sowohl im religiösen als auch profanen Leben das Scheitern von bedeutenden, in mancher Hinsicht charismatischen Persönlichkeiten sinnvolle soziale Entwicklungen gebremst oder entscheidend blockiert hat. Umso höher ist der Wert von zentralen Idealvorstellungen ritterlicher Tugenden wie *ére*, *minne*, *güete*⁷⁹⁶ einzuschätzen, auch wenn er im praktischen Alltag keineswegs seine theoretische Bedeutung erreichen konnte. Nachstehend ist aufzuzeigen, daß die höfische Kultur (ausgewiesen in der höfischen Literatur ebenso wie in vielen Zeugnissen der Alltagsbewältigung sowie des künstlerischen und kunsthandwerklichen Schaffens) einen besonders wichtigen, eigenständigen Erkenntnisweg beschritten hat, der bedauerlicherweise bis heute nie richtig verstanden worden ist.

Das Rittertum als Tugendform⁷⁹⁷ konnte jedenfalls einen Anklang von dieser höheren Vorstellung von männlichem Menschsein vermitteln – auch wenn es vielfach in der Verwirklichung gestrauchelt ist und seine Idealform (im Zusammenklang mit dem hohen Wesen der *frouwe*) nicht in die Wirklichkeit umzusetzen vermochte. Das Rittertum entsprach im gesellschaftlichen Gefüge einer allgemeinen Sehnsucht nach dem edleren Sein in gültigen Vorbildern⁷⁹⁸ für die rechtmäßige Verwaltung und Führung des Landes im Gesinnungssadel einer ‚richtigen‘, nämlich tugendhaften Orientierung, die als Übung eines profanen Kulturgutes zumutbar war.

⁷⁹⁵ Vgl. Bauer, Joachim: München 2013, S. 66. Der o. a. Zusammenhang ist allerdings in der gegenwärtigen Forschung noch weitgehend unberücksichtigt geblieben.

⁷⁹⁶ Vgl. Andermann, Kurt: *ére – güete – minne*. Die Burgen des Wimpfner Reichsforstes. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1998 (Band 54), 97-118, hier S. 100f.

⁷⁹⁷ Vgl. Winter, Johanna Maria van: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit. München 1979.

⁷⁹⁸ Vgl. Schlägl, Gregor: „Nobilitas est Terra. Oberösterreich und das Obere Mühlviertel im 12. und 13. Jahrhundert. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2013, S. 12f.

Wie uns die Krönungsordines vermittelten, belegten die symbolischen Weihezeremonien, Salbungsriten und Ehrbezeugungen für Herrscher sowie deren Ehefrauen den dringenden Bedarf an ‚profanem‘ menschlichen Heiligsein, an *Reinheit* und Würde in der personellen Spitzenposition im Reich. Sichtbar und existent im Diesseits mußte sich der Glaube an ein weltliches Idealbild in der Funktion von ‚nobilitas‘⁷⁹⁹ verwirklichen lassen – auch wenn dafür ein hoher Aufwand an materieller Ausstattung und Aufwendung für den unterstützenden Hofstaat zu leisten war.

⁷⁹⁹ Vgl. Oexle, Otto Gerhard/Paravicini, Werner (Hg.): Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 133). Göttingen 1997.

6. Rein und Unrein in der Dichtung

Dichter schaffen als Zeitzeugen historische Quellen; sie weisen auf die Tragik des Scheiterns im Dasein und beschreiben das Verhängnis sowie verabsäumtes Vermeiden von Fehlersituationen. Ihr Aufzeigen des Verborgenen verleiht den Erfahrungen der Wirklichkeit im Gewand von Fiktion über Raum und Zeit hinwegreichend nachhaltigen Einfluß.

Wenn nunmehr in der vorliegenden Arbeit bereits davon auszugehen ist, daß für das Erreichen einer paradiesnahen Welt die *Reinheit* essentiell sein kann – wie erklärten, deuteten und definierten Dichter im Mittelalter diese Situation? Ein geschütztes Sein in einer behüteten Garten-Eden-Kondition, war es zumindest in der Vorstellung erreichbar? Chrétien und Wolfram schrieben (gleichsam verborgen hinter ihren Worten) dieses ideale Ergebnis der Regentschaft eines reinen Gralkönigs vor allem seiner reinen Gralkönigin zu: Nur dieses reine Paar wäre fähig, der göttlichen *ordnung*⁸⁰⁰ den ihr zustehenden Raum auf Erden zu schaffen. Diese zentrale Kondition trat bisher wegen der Besprechung vieler anderer Einzelheiten in den wissenschaftlichen Kommentaren zur höfischen Literatur eher in den Hintergrund. Doch der Begriff *Reinheit* muß wohl in der Kombination mit göttlich gewollter *ordnung* eine wesentliche Kernaussage vertreten, die bis in die innerste Tiefe des menschlichen Seins reicht und daher dem Umgang mit Denken und Sprache einerseits vertraut ist und andererseits dem Bekunden Hemmungen aufbürdet. Diese Ambivalenz charakterisiert die Präsenz von *Reinheit*.

In der logischen Konsequenz könnte die Vorstellung vom ‚richtig‘ geführten Gralkönigreich den Menschen in allen (so auch bis in die ‚unteren‘) gesellschaftlichen Schichten jenes Rüstzeug der Achtsamkeit zuspielen, das den satanischen Gegnerkräften ihr Wirken erschwert bzw. unmöglich macht. An diesem hohen Kunstwerk der Fiktion geht die mittelalterliche Dichtung nicht vorbei, sie zeigt ihr Bewußtsein für die grundlegende *Reinheit* und registriert Unreinheit; dahingehend ist

⁸⁰⁰ Fritz Tschirch schreibt in seiner Einführung zum »Helmbrecht« von Wernher dem Gärtner über das Fügen in die ‚göttliche Ordnung‘ und entschlüsselt damit auch dem (von ihm als ein wenig unverständlich gemahnten) Leser „der Neuzeit“ (S. 10) ein gutes Stück vom Rüstwerk zum Leben im geordneten ‚Garten‘ auf. Vgl. Tschirch, Fritz: Einführung. In: Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Franz Tschirch. Stuttgart 1978, 3-53, hier S. 17.

sie für uns, besonders heute, aufmerksam zu lesen. In einer bisweilen anspruchsvoll-schwierigen Dichotomie von Beschweigen und Besprechen, von Denken und Nichtdenken regen die Dichter im Mittelalter an zur Aufnahme der heilsamen Katharsis und sind damit modern; hinsichtlich Sprachgewalt⁸⁰¹, Erzählstruktur, Rahmenarchitektonik und Bruchdarstellung sogar über die Jahrhunderte hinweg vorbildlich. Für uns bleibt jedenfalls noch Einiges zu ergründen⁸⁰²: Oft transportierte die mittelalterliche Literatur versteckte Hinweise über Behinderungen der Erkenntnis; bisweilen zeigte sie geistige und seelische Möglichkeiten der schöpferischen Anregung durch Ordnungen, die wohltuend wirken können.

Die höfische Literatur (1170-1250)⁸⁰³ ging besondere Wege, die nicht selten bewußt eine Distanz zur kirchlichen Haltung einnahm : Sie spricht von der sittlichen Qualität des Lebens und erkennt darin die Frau „ihrem Wesen nach als das reinere und vollkommenere Geschöpf“, fähig, als Erzieherin den Mann zur höfischen Zucht, Läuterung und Vollkommenheit zu führen; „in der höfischen Dichtung ist zuerst und vielstimmig die Erkenntnis ausgesprochen, daß das Ewig-Weibliche uns hinanzieht.“⁸⁰⁴

Als Herrin angebetet und unerreichbar hoch gestellt, wird das Lächeln oder ein freundliches Wort der *frouwe* „zur Reinigung und Wertsteigerung des Mannes“⁸⁰⁵. Und die Liebe ist als *minne* „keine einfache und allgemeingültig zu definierende Erscheinung. Sie sieht in der Epik und der Lyrik, bei Veldeke, Gottfried und Wolfram sehr verschieden aus und es wird Aufgabe der Einzeldarstellung sein, den Minnebegriff verschiedener Gattungen oder Dichter zu klären. Allen gemeinsam ist indessen das Bestreben, die Minne als eine überwältigende Daseinsmacht zu erfassen, sie als zentrales Erlebnis des Menschen zu bejahen und sie in das höfische Bestreben nach Form und Bildung einzuordnen.“⁸⁰⁶

⁸⁰¹ Im Kontext sei nochmals auf Wernher der Gaertenaere verwiesen, dessen »Helmbrecht« als außerordentlich bedeutsames Kunstwerk ein historisches und moralkundliches Dokument darstellt.

⁸⁰² Vgl. Jaspers⁵1995, S. 952 zum „Durchschauen der Unwahrheit allen Zeichenseins und damit aller Sprache“.

⁸⁰³ Boor, München¹¹1991.

⁸⁰⁴ Boor¹¹1991, S. 9.

⁸⁰⁵ Boor¹¹1991, S. 10.

⁸⁰⁶ Ebd., Boor, S. 10.

Die „Gutheit“⁸⁰⁷ als Gesinnung vermag die *Reinheit* des wahren Frauseins und der hohen Minnehaltung vielleicht nicht befriedigend zu beschreiben. Damit steht man vor dem Problem einer unzulänglichen Sprache, die mit ihrem Vokabular zur Unterscheidung von theoretischem Wissen und praktischem Sinn für das Erhöhende Leerräume aufzeigt⁸⁰⁸. Es wird schon bei Aristoteles verdeutlicht, wie schwer es ist, das Unterscheiden von Begriffen, die das „Sich-Verhalten“⁸⁰⁹ beschreiben wollen, im allgemeinen und auch im besonderen Sprachgebrauch vor allem durch „Erwägen“ für das „Rechte in Bezug auf das Verhalten im praktischen Leben“⁸¹⁰ zu entscheiden. Es mag also sein, daß ein guter Teil von Problemkonstruktionen zur *Reinheit* von der Sprache verursacht oder zumindest mitverantwortet ist⁸¹¹.

Wie nämlich mit der ‚Richtigkeit‘ des Begriffs *Reinheit* umzugehen wäre, wie sein Mißverstehen zu vermeiden ist, leuchtet als Mühwaltung bzw. Sorge um die entsprechende Darstellung im ‚Weltentwurf‘ ernster, großer Dichtkunst durch. Diese spezifische Kondition ist durchaus als ein zumindest schon zwei Jahrtausende hindurch theoretisch aktuelles Basisthema der Gesellschaften einzuschätzen – sei es nun in erkannter oder aber verkannter Weise.

6.1. Perceval – Durch dieses Tal

Chrétien de Troyes ließ den jungen Perceval hoch zu Roß in den ebenerdig gelegenen Saal des Artus-Hofes stürmen, wo der König und seine Ritter beim Mahl

⁸⁰⁷ Aristoteles: Nikomachische Ethik, Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 2006, S. 69-72. Vgl. dazu weiters in der Einleitung zum 6. Buch der Nikomachischen Ethik von Hans-Georg Gadamer die Hinweise auf Probleme bei der Deutung und dem Verständnis einiger Begriffe wie u. a. des „Guten“ oder auch „Besttheiten“: Aristoteles: Nikomachische Ethik VI. Hg. und übers. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main 1998, 1-17, hier S. 2.

⁸⁰⁸ Ebd., Gadamer 1998, S. 6.

⁸⁰⁹ Ebd., Gadamer 1998, S. 7.

⁸¹⁰ Ebd., Gadamer 1998, S. 8.

⁸¹¹ Im Kontext mit dem Aufspüren von Ordnungen, die in der Sprache dargestellt sind, entwickelte Michel Foucault einige Überlegungen, u. a. auch in „Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften“. In erster Auflage erschienen in Frankfurt am Main 1974. Weiters vgl. Porzig, Walter : Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der Sprachwissenschaft (= Uni-Taschenbücher; 32: Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft). Tübingen ⁸1986. Porzig verwies u. a. auf den geistesgeschichtlichen Bezug von Begriffen (S. 49).

saßen⁸¹². Dieser groteske Verstoß einerseits gegen jegliche höfische Sitte und andererseits gegen jegliche Ordnung sowie Sicherheit im Palast ereignete sich angesichts einer bereits destabilisierten Hofhaltung.

Zeichenhaft war dem legendären, vielgerühmten König Artus kurz zuvor von seinem Herausforderer Ither von Gaheviez⁸¹³, dem Roten Ritter, ungehindert und im gleichen Saal die Herrschaft strittig gemacht worden; dazu hatte Ither noch dem König in einer „rechtssymbolischen Geste“⁸¹⁴ eine goldene Trinkschale entrissen und die Königin mit Wein übergossen. Sogar Perceval in seiner höfischen Unerfahrenheit hielt den grübelnd dasitzenden König für nicht besonders fähig und verschaffte sich kurzerhand die gesamte Ausstattung des besonders kampferprobten, vor dem Burgtor auf Herausforderer wartenden Roten Ritters⁸¹⁵ durch Totschlag und Beraubung des Leichnams⁸¹⁶. Perceval ließ dann vom Knappen Yonet dem König seine von Ither geraubte Trinkschale wieder zurückbringen und ritt zu weiteren Abenteuern davon.

Nun wäre eigentlich das „Unrecht“⁸¹⁷ von Percevals Mutter zu überdenken, von der Chrétien triftige Gründe⁸¹⁸ vorbringen lässt, warum sie Perceval seine ritterliche Herkunft verschwiegen und ihm eine standesgemäße Erziehung verwehrt hat, ja bewußt sein gesellschaftliches Handicap durch Torenhaftigkeit⁸¹⁹ verursachte, förderte und mit der Einkleidung ihres Sohnes in Narrenkleidung dessen *tumpheit* noch betonte. Eine direkte Folge der pädagogischen Taktik⁸²⁰ von Herzloyde ist sowohl bei Chrétien als auch in der deutschen Bearbeitung durch Wolfram von Eschenbach der Zustand von Unwissenheit, dazu kommt allerdings eine Grobheit gegenüber anderen Menschen, die mehr als nur unhöfisch, sogar roh genannt werden könnte. Dieser Umstand befremdet und irritiert, er lässt Herzensmilde und seelische Kultur der Mutter vermissen. Im

⁸¹² Vgl. Chrétien de Troyes: Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Der Percevalroman oder die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991, V. 900-921, S. 52-55.

⁸¹³ Vgl. Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman. Stuttgart 2007, S. 117.

⁸¹⁴ Mertens, Volker: Der Gral. Mythos und Literatur. Stuttgart 2007, S. 31. Innerhalb einer kurzen Zeitspanne wird Perceval im unbekannten Feld schuldiger Akteur, ‚Held‘, Retter und mit Rüstung, Waffe sowie Pferd ausgestatteter ‚Ritter‘.

⁸¹⁵ Sein Verwandter, wie Perceval später erfahren sollte.

⁸¹⁶ Vgl. Green, Dennis Howard/Johnson, Leslie P.: Approaches to Wolfram von Eschenbach. Five Essays (= Mikrokosmos; 5). Bern 1978. Zum Tötungsdelikt vgl. Essay I (Green): Homicide and Parzival, 11-74.

⁸¹⁷ Mertens: Der Gral, 2007, S. 30.

⁸¹⁸ Vgl. Chrétien de Troyes: Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Stuttgart 1991, V. 395-495, S. 24-31.

⁸¹⁹ Vgl. Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. Stuttgart/Weimar 2004, S. 56.

⁸²⁰ Vgl. dazu Dallapiazza, Michael: Wolfram von Echenbach: Parzival (= Klassiker-Lektüren; 12). Berlin 2009, S. 39.

wissenschaftlichen Kommentar finden sich zu dieser Situation dahingehend Reaktionen

- Herzloyde werden Mängel angelastet, sie „trägt unheilige Züge“⁸²¹. Die Verursachung von sprachlicher Unreife bei Perceval ist wohl ein besonders markanter Makel, den Herzloyde als Frau zu verantworten hat; auch ist ihre simple Lehre über Gott und Teufel völlig unzureichend.

Noch hat der Leser des Romans oder der Zuhörer nichts über Verwandtschaftsfelder im Blick auf den als Gralkönig gescheiterten Bruder von Herzloyde erfahren. Als einziger Erbe der hohen Position seines Onkels sollte Perceval eigentlich bereits als Säugling den Klang des Wortes ‚rein‘ gehört haben und damit aufgewachsen sein. Herzloyde wird durch ihren schwer erklärbaren Rückzug aus dem Lehrthema einer Ethik des Reinseins (das als künftige Aufgabe für ihren Sohn ja bereits feststeht) zur Schöpferin ernster Probleme, die für den wissenschaftlichen Kommentar schwierige Fragen enthalten – auch zu ihrer Ohnmacht und zu ihrem Tod.

Ob Chrétien erwähnen wollte, daß die mütterliche Erziehung ganz allgemein viel zu mangelhaft auf die wirkliche Welt und ihre Herausforderungen vorbereitet, daß generell zu wenig erklärt wird und die Einweisung in die Gesellschaft viel umfassender sein sollte? Daß weiters eine aus persönlichen Motiven, spezifischer Geisteshaltung und Umfeldrezeption geprägte ‚Fürsorglichkeit‘, aufgesetztes Bemühtsein und vorgesetztes ‚Das-Gute-Meinen‘ auch nicht immer optimale Ergebnisse zeitigen muß, ja unter Umständen die selbstbewußte Welterfahrung eines Kindes deformiert, wäre als Aussage ebenso bedeutsam⁸²². Andererseits ist auch die Unsicherheit einer Mutter angesichts der Unsicherheit in der Welt verständlich als ernsthafte Sorge wegen der erfahrenen Lebensbedrohung. Dieses Themenfeld rechtfertigt den fachspezifischen Kommentar seitens der Bindungsforschung in der Psychologie.

⁸²¹ Reichert, Hermann: Wolfram von Eschenbach – „Parzival“ für Anfänger. 2., völlig überarbeitete Auflage. Wien 2007, S. 177. Reichert bezeichnet die Haltung der Mutter als bedenklich und egoistisch (S. 79): Ihre Lehren sind unzureichend und ungeordnet (S. 80). Die Feststellung ‚unheilige Züge‘ ist bemerkenswert, weil in dieser Arbeit das Konzept des Heiligen im Hinblick auf den inkludierten Begriff *Reinheit* insbesondere die Vollkommenheit der Frau, ihr Wissen und ihre Edukationskraft voraussetzen wird. Hier ist also eine Aussage zu finden, die in den Fokus der literarischen Intention einer Hinlenkung auf den Urgrund, nämlich den Makel der Unwissenheit und der Mangelhaltung der Mutter wie auch auf eine reduzierte Sprachkompetenz weist.

⁸²² Vgl. Brisch, Karl Heinz: Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie. 9., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2009. Brisch vertritt in seinem Fach die These, daß selbst akademisch gebildete Erwachsene in besten Verhältnissen der europäischen Wohlstandsgesellschaft heute, im 21. Jahrhundert, zu distanziert und damit nicht einfühlsam genug auf um Verständnis bzw. Kooperation und Kommunikation bemühte Kinder reagieren. Das Faktum von grundlegender Ausbildung zur Pflege des humanen Verhaltens gegenüber dem Nachwuchs sei ausgesprochen deutlich und zugleich ein erstaunliches Defizitsystem.

Volker Mertens verweist auf die „Lieblosigkeit“ des jungen Perceval, der beim Wegreiten nicht zurückkehrte, als er seine Mutter ohnmächtig zu Boden sinken sah, sondern vielmehr entschlossen weiterritt und sich damit einer Rückholung bewußt widersetzte⁸²³. Es ist bemerkenswert, daß Perceval sich erst weit später wieder an die Mutter erinnerte, nämlich in der Burg seines Gastgebers und höfischen Erziehers Gornemanz von Goort⁸²⁴. Die angebahnte Entwicklung im Percevalroman des Chrétien zeigt nun alle bisher in der vorliegenden Arbeit gesammelten und dargestellten Fakten über eine anspruchsvolle kulturtragende Rolle der Frau, ihr edukatives Gewicht in der Formung der Gesellschaft und somit auch deren sprachliche ebenso wie moralische Prägung durch die *frouwe*. Das Aufzeigen der negativen Folgen von Mängeln im Verhalten der Königin Herzeloide bringt deutlich zum Ausdruck, daß die soziale Isolation in einem künstlichen Schutzraum ohne Wissen von der ‚wirklichen‘ Welt und ihren dichotomen Grundkonzepten keinesfalls an das wahre Paradies heranführt, das Menschen ja erst in ihrer Höchstform von humaner Reife zu schaffen imstande wären.

Angesichts der von Chrétien vorgetragenen Konzeption (die er anhand einer ihm durch Philipp Graf von Flandern überreichten Quelle⁸²⁵ ausformte, überarbeitete und als Fragment in 9234 Versen hinterließ) erscheint auch im Blick auf Artus das Problem der Idealitätsforderung im Hinblick auf den hohen Rang eines König⁸²⁶ erläutert, nämlich als Verkörperung eines Hoffnungsträgers für die Realität von Reinsein. Erich Köhler führt dazu den Dualismus als Konsequenz des „Nichtbegreifens der Welt“ an. Im Ausdruck von geradezu verzweifelten Anstrengungen, die verzweigte Vielfalt des Undurchschaubaren in ihren gegensätzlichen Prinzipien zu durchschauen, wird deutlich, wie hilflos der Mensch dem Unverständlichen gegenübersteht⁸²⁷. Diese Lage ließ Chrétien gleichsam als wesentliche Einsicht durchklingen.

Das resultierende, in viele Lebensbereiche reichende Spannungspotential hat Wolfram von Eschenbach im Deutschen als ‚stille‘ Kernproblematik von Rein und Unrein weitergeführt, es erklingt auch bei ihm als Leitmotiv und wird dem Leser überantwortet: *Tumpheit* trifft nicht allein Herzeloide und dann ihren Sohn Parzival;

⁸²³ Mertens: Der Gral. Mythos und Literatur. Stuttgart 2007, S. 30.

⁸²⁴ Vgl. Chrétien de Troyes: Perceval, Stuttgart 1991, V. 1580-1590, S. 90f.

⁸²⁵ Vgl. Chrétien des Troyes: Perceval. Stuttgart 1991, V. 50 -69.

⁸²⁶ Vgl. Reichert, Hermann: Wolfram von Eschenbach. Wien 2007, S. 179.

⁸²⁷ Vgl. Köhler ³2002, S. 101.

das stets fortschreitende und ermüdende Unvorbereitetsein ebenso wie die Forderung des Fertigwerdens mit dem Zugefallenen verwundet auch Artus.

„Auf keinem anderen Gebiet war der französische Einfluß im 12. Jahrhundert so dominierend wie auf dem der volkssprachlichen Literatur. Im Lauf von nur wenigen Jahrzehnten hat sich damals das Erscheinungsbild der weltlichen Literatur vollständig verändert. In der Nachahmung und Aneignung französischer Vorbilder entstand die höfische Dichtung in ihren beiden Hauptgattungen, dem Minnelied und dem höfischen Roman. Getragen wurde die literarische Rezeption von derselben Hofgesellschaft, die sich in ihrer Sachkultur und in ihren Umgangsformen nach Frankreich orientierte.“⁸²⁸ .

Kurt Ruh sieht im Verständnis- und Wissenshorizont unserer Zeit den kognitiven Blick auf die noch weiter auszulotende Literaturgeschichte des Mittelalters „wieder möglich geworden“⁸²⁹; insbesondere da angeschnittene Themenfelder in gegenwärtige Situationen durchaus übertragbar sind. Wenn nun für Kurt Ruh „die mittelalterlichen Gestalter dem Gedanken der Parzival-Geschichte grundsätzlich nicht anders“ gegenüberstehen als Leser heute⁸³⁰, findet sich für die Antwortsuche auf die Frage nach Würde und Reinheit im Rahmen der fortwährenden Aktualität eine gut gelegte Spur. In vielen Facetten bringt das Lesen des ‚Parzival‘ Einsichten zu den Erschwernissen in der Lebensgestaltung und -bewältigung – vor allem wird die Unfaßbarkeit lebenswirklicher Vorgänge im Zustand von Unwissenheit (*tumpheit*) angesprochen⁸³¹.

Ruh führt also eine Reihe von Fragen zu Detailstrukturen der Dichtung, zum Inhalt einiger Metaphern und in spezifische Bereiche des Handlungsgefüges an. Ich mache mir dazu in der Erkundungsthematik der vorliegenden Arbeit vor allem zum Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* Gedanken, weil ich in den theologisch-rationalen

⁸²⁸ Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1, München 1992, S. 120.

⁸²⁹ Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Teil II. ‚Reinhart Fuchs‘, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg (= Grundlagen der Germanistik. Band 25). Berlin 1980, S. 5 (Vorwort). Kritisch vermerken manche Lehrer der Allgemeinbildenden Höheren Schulen in Gesprächen vor einigen Jahren, im Dezember 2008 und in weiteren Gesprächen im Mai 2009, daß eine höfische Epik mit der Blickrichtung auf das Mittelhochdeutsche mehr und mehr aus dem gegenwärtigen Lehrplan in Mittelschulen verdrängt wird.

⁸³⁰ Ruh 1980, S. 60.

⁸³¹ Breiter vertretene Unwissenheit trotz Informationsüberflutung, auch zu allgemein im Alltag benötigten Grundkenntnissen von Medizin, Wirtschaft, Kultur, Religion u. a. wird als eine Problematik unserer Zeit bezeichnet. Konkrete Vorwürfe der Lehrer zielen auf die mangelhafte Erziehung von Kindern im Elternhaus und kritisieren die fehlende Kommunikationskultur in den Familien.

Lösungsvorschlägen des Chrétien und Wolfram Aussagen vermute, die bislang in wissenschaftlichen Kommentaren nicht eingehend genug berücksichtigt worden sind⁸³².

Wenn Interpreten mittelhochdeutscher Texte den Begriff *Reinheit* anstelle von ‚Keuschheit‘, ‚Redlichkeit‘ oder ‚Lauterkeit‘ setzen, wird der schwierige Terminus des Reinseins zur geistigen Verfügung und Diskussion gestellt. Es wäre auch auf die bemerkenswerte Eigenschaft einer Zeitgebundenheit⁸³³ des Gebrauchs bestimmter Termini in ihrer wertimmanenten Aussage zu achten.

6.2. Artus und Lancelot

Ein merkwürdig gegensätzliches Bild von Artus, das ihn einmal stark und entschlossen, dann wieder schwach und unentschieden, ja sogar gedemütigt und hilflos zeigt, führt das verunsichernde Auf und Ab des menschlichen Daseins vor Augen⁸³⁴. Wenn nun das Artus-Reich die feudalhöfische Ordnung vertritt und ritterliche Loyalität eine ethische sowie ästhetische Vorbildverhaftung verlangt, wird gut verständlich, wie schwierig die königliche (heilige) Vollkommenheit zu wahren ist. Die Schwierigkeit, den herausragenden Rang zu bekleiden und dennoch Teil der ritterlichen Gemeinschaft zu sein, fordert Kompetenz, überzeugende Autorität und Souveränität. Auf qualifizierter Peer-Basis sind verschiedene Einflußfaktoren wirksam; z. B. ein für Alle gültiges Wertesystem und der Kodex aufrichtiger Verbundenheit untereinander. Ohne das konsequente Festhalten an moralischer Lauterkeit war ein ideales Rittertum nicht zu verwirklichen. Im realen Leben hat sich dagegen ein Ritter vielleicht gar nicht mit den Bedeutungen von Reinsein auseinandergesetzt.

In der arthurischen Welt mußte der König an der Spitze seiner Rittergesellschaft das Edle, Starke, Gute in sich bündeln und dann seine Vorbildsituation ‚durchhalten‘. Doch Chrétien beschrieb Artus im Percevalroman nicht als Monolith, sondern als schwach werdenden König, der seinen Hof nicht mehr als das sinngebende Zentrum

⁸³² Vgl. Ruh 1980, S. 61.

⁸³³ Vgl. Deutscher, Guy: Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht. München 2011, S. 19: Deutscher spricht von Etiketten im kulturellen Bereich.

⁸³⁴ Vgl. Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung. 3., ergänzte Auflage. Tübingen 2002, S. 7. Hamburg, Univ., Habil.-Schr., 1955.

einer heiligen Ordnung des Reiches führte: Grübelnd saß er da, während seine Ritter zur ‚gewöhnlichen‘ Runde beim Essen, Trinken, Gelächter degradiert waren. Dabei schien von den anwesenden Rittern keiner an seine Loyalitätsverpflichtung gedacht zu haben, als der Rote Ritter im Saal unbehindert den König provozieren und dann auch noch Perceval frech hereinreiten konnte.

Der König hat also den ehernen Gang von Ereignissen vorausblickend zu erkennen, auf unerwartete Herausforderungen in rechter Weise zu reagieren, mögliche Gegensätze in anfallenden Situationen auszugleichen und zu überwinden, um jedem Anflug von Disharmonie würdevoll, stark und weise zu begegnen. Vor allem gilt es, in unerschütterlicher Vorbildhaltung dem Unbegreiflichen der bösartigen Gegenwelt⁸³⁵ eine entschlossene Abwehr entgegenzusetzen.

Die Konstruktion von Geschichte in der Fiktion wollte das Vereben der Vorbildlichkeit einer elitären ritterlichen Welt mit dem Übergang zum Ablauf von einem bereits vorgezeichneten Untergang darstellen und dabei die Erfahrungen von wirkkräftiger ‚Unreinheit‘ im Klima des königlichen Haushaltes als plausiblen Hintergrund verwenden.

Chrétien hat im »Chevalier de la Charrete« Lancelot und die Königin als Protagonisten in den Niedergangsprozeß eingebunden: Walter Haug beobachtet und definiert, wie ‚Geschichte‘ in der Dichtung geschrieben wird und auch im Prosaroman so abläuft, als wäre die historische Entwicklung exakt aufgezeichnet worden⁸³⁶. So betonten Zeichensetzungen am Artushof die auftretenden Spannungsverhältnisse deutlich⁸³⁷, denn die legendäre Tafelrunde konnte das eigentliche Orientierungsziel der gemeinsamen Stärke und Einheit durch *Reinheit* gedanklich und auch willentlich nicht (mehr) anpeilen und erreichen. Es kam in der Folge des Abweichens von der hochangesetzten theoretischen Norm nicht allein zur schmerzhaften Brüchigkeit in der ritterlichen Elitegemeinschaft, sondern auch zum Niedergang der Prosperität des gesamten Reiches bis hin zu seiner völligen Zerstörung. Die Dauer einer möglichen

⁸³⁵ Vgl. Köhler 2002, S. 101.

⁸³⁶ Vgl. Haug, Walter: Geschichte, Fiktion und Wahrheit. Zu den literarischen Spielformen zwischen Faktizität und Phantasie. In: Knapp, Fritz Peter/Niesner, Manuela: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (= Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 19). Berlin 2002, 113-131, hier besonders 128f. und 131.

⁸³⁷ Vgl. Reil, Cornelia: Liebe und Herrschaft. Studien zum altfranzösischen und mittelhochdeutschen „Prosa-Lancelot“. Tübingen 1996.

Blütephase, entstanden in der Kultur der *Reinheit* als höchster Maßstab im Reich, hing letztlich ab vom sorgfältigem Umgang mit Stärke durch die intakte, vorbildlich gut in ihrer Pflichterfüllung funktionierende König-Königin-Verbindung für eine konstruktive Impulse vermittelnde Lenkung des Hofes, ja des gesamten Reiches.

In der Praxis mußte dafür jeder Einzelne der Protagonisten ein achtsam wachgehaltenes Bewußtsein für das Tragen von Verantwortung in seiner persönlichen Position beweisen – das ist jener unersetzbliche Anteil, der zur konstruktiv wirksamen Einheit der Gesamtheit beitragen soll. Beschrieben ist im Geschehen am Hof von Artus aber der Prozeß des Sündenfalls in der ehernen Mechanik einer Schritt für Schritt ablaufenden Handlung mitsamt der Tatsache, daß jeder Versuch des Verhüllens verbergenswerter Situationen den gesamten Schaden nicht mehr heilen oder rückgängig machen konnte.

Es ist also die Unreinheit, die auch im *Prosa-Lancelot* – als ehebrecherische Liebe des bevorzugten Ritters an der Seite von König Artus mit dessen Gemahlin, der Königin Ginevra beschrieben – jedwede Ritterehre sowie Herrscherwürde löscht und zum untragbaren Zustand für alle heranwächst.

Das „Dilemma der höfischen Welt“⁸³⁸ wurde hier im Widerspruch von ritterlicher Perfektion in moralischer Vorbildlichkeit zum unritterlichen Treuebruch vorgeführt. Zudem erwies sich in der Praxis der Loyalitätspflege ein weitgehend unbeachtetes Motiv der Verführbarkeit gerade durch Wertschätzung und Anerkennung, wie sie Lancelot und vor allem auch Artus zukam, als ein wesentliches Problem⁸³⁹: Es wird hier über eine ernstzunehmende Vorstufe der Ablenkung vom Idealzustand *staeter* Tugend zu sprechen sein.

Wäre der ehrenhafte ritterliche Zusammenhalt nicht gefährdet durch fortwährend niedezuringende, weitgehend unerwartet hervorbrechende menschliche Defekte, die das Reinsein geradezu torpedieren, hätte der Ehebruch an der Spitze der Gesellschaft noch im gedanklichen Ansatz verhindert werden können. In der Zulassung zahlreicher Einzelverfehlungen mußte jedoch die mangelhafte Fürsorge der Tafelritter füreinander

⁸³⁸ Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman. Stuttgart 2007, S. 147.

⁸³⁹ Vgl. Leitner, Sophie: Der Zusammenhang von Charisma und Freundschaft im „Prosa-Lancelot“. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2009.

sichtbar werden – es sind somit die Schwächen im Einhalten der konstruktiven sozialen Kontrolle deutlich gekennzeichnet, die das unterstützende Verhaltensregulativ an den Grundsätzen höfischer Lebensart behindern: Damit war aber auch der höhere Sinn der Tafelrunde annulliert⁸⁴⁰. Jedes noch so geringe Abweichen vom gemeinsam festgelegten ‚Treuerecht‘ sollte in Güte und ehrlicher Freundschaft innerhalb der gleichgesinnten Runde erkannt und ‚gewendet‘ werden, um ein Anwachsen zum Unheil zu vermeiden. Die kulturelle Dynamik des Heiligen in der *Reinheit* verkörpert genau diese weit über das individuelle Sein hinausreichende Geltung.

Der Begriff „Schamenthobenheit“⁸⁴¹ beschreibt im ablaufenden System des Schuldigwerdens die Folgen der Abkehr vom Reinen, vom Rittertum, von der Loyalität und der Ehre. „Schamlosigkeit“⁸⁴² bildet somit im Ehebruch am Artushof den Auslöser für das Sichtbarwerden einer moralischen Erkrankung im Königtum, die unter den Rittern „Scham als schmerhaftes Bewußtsein eigenen Ungenügens“ vervielfältigt⁸⁴³. So muß schließlich die ‚offizielle‘ Entdeckung von Lancelots Ehebruch Rache-handlungen auslösen, die eine Irritation durch die Bloßlegung der Schamenthobenheit an der Spitze der ritterlichen Runde kompensieren wollen, aber nur mehr zum blutigen Krieg anstelle von höfischem Turnier führen können.

Die Erwartungen aller sozialen Kreise im Königreich, seiner Nachbarn und auch seiner Gegner, setzen die Unantastbarkeit und „Unversehrtheit der Königin“⁸⁴⁴ voraus, weil ihr Status in seiner Vorbildhaltung die eigenständige Konzeption der heilenden, heilbringenden Reinheit vertritt. Der Betrug von Ginevra in der königlichen Ehe geht somit in seiner Bedeutung über den Ehebruch hinaus und hat Konsequenzen für den weiteren Bestand des Reiches, da der Hof nicht mehr ein Hort der Tugend sein kann und somit die Ritterrunde als Trägerschaft in der Vermittlerrolle zum ‚Volk‘ entehrt ist.

⁸⁴⁰ Vgl. Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung (= Beihefte zur Zeitschrift für Philosophie, 97). Tübingen 1970.

⁸⁴¹ Ridder, Klaus: Schlüsselszenarien: Scham und Schamlosigkeit im *Prosa-Lancelot*. In: Gvozdeva, Katja/Velten, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston 2011, 194-222, hier S. 205.

⁸⁴² Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten sprechen dazu in der Einleitung des o. a. Bandes auf S. 1; sie bezeichnen Schamlosigkeit als „Krankheit des Staates“. Es fällt nicht schwer, diese Situation mit Fragen in der Gegenwart zu vergleichen.

⁸⁴³ Ebd., Katja Gvozdeva und Hans Rudolf Velten: Einleitung, S. 1.

⁸⁴⁴ Dienst, Heide: Frauen im Hochmittelalter (10.-13. Jahrhundert). In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, 30-39, hier S. 36.

6.3. Das Gralkönigtum

Die Sehnsucht nach dem beständig für das Heil von Allen sorgenden König sollte – zumindest in der Literatur – in der Grallegende zur Erfüllung gelangen. Doch menschliche Fehlerhaftigkeit und die Routine des Versagens wirken sogar hier; das Bild vom dienenden Herrscher in Güte und Vollkommenheit ist also nicht einmal in der Fiktion verwirklicht.

So senkt sich im Gralreich (das ein ‚Friedensreich‘⁸⁴⁵ sein wollte) auf alle und auf den Gralkönig selbst die Trauer über das Irren von Macht, goldprunkendem Reichtum und Waffenkampf im verweltlichten Dienst einer würdelosen Liebschaft. Ebenso wie im profanen Königtum ein Scheitern durch den Mangel an moralischer *Reinheit* erfolgen muß, schildern Chrétien und nach ihm Wolfram den enttäuschenden Ordnungsbruch im legendären Gralreich, wo sich der König in Widersprüche zum ethisch orientierten Reichskonzept verwickelt und ins Unglück stürzt⁸⁴⁶. Es fehlt die aufbauende, verantwortungsbewußt lenkende, friedensbringende Kraft einer Königin samt ihrer edlen keuschen Liebe.

Dieser für heutige Verhältnisse unverständlich gewordenen Aussage wird in wissenschaftlichen Kommentaren gerne ausgewichen – wenngleich dafür beim Schreiben ebenso wie beim Lesen viel Leerlauf in Kauf genommen werden muß. Das Problem bleibt ernst und groß, es erweist sich als Neuinterpretation einer Warnung vor dem Paradiesverlust: Dabei wird das Zugehen auf den neben *Reinheit* ebenso schwierigen, mißverständlichen, entfremdeten Begriff ‚Keuschheit‘ unvermeidlich. Vermutlich ist damit die inniglichere Liebe im Respekt vor dem Wesen und der Aufgabe des Partners sowie das Bändigen bzw. Überwinden von destruktiven Kräften

⁸⁴⁵ Erich Köhler schreibt im vierten Kapitel seiner Habilitationsschrift über die Perspektive der Idealsituation von Frieden im Reich, der als Erlösung von der Unordnung der Welt zu verstehen wäre. Vgl. Köhler ³2002, S. 89-138. In Wolframs Parzival erkennt Anfortas seine Verfehlung in der *hôchvart* (siehe Band 2, 16. Buch: 819,19) und doch will er weitere Kämpfe ausfechten, wenngleich nicht mehr „im Dienste einer Frau“ (ebd., Band 2, 16. Buch: 819, 27-30).

⁸⁴⁶ Mertens, Volker: Der Gral. Mythos und Literatur. Stuttgart 2007, S. 25. Wolfgang Spiewok würdigte in seinem Nachwort zum »Parzival« die humanistische „Gesellschaftsutopie“ des Wolfram von Eschenbach, die als Antwort auf zeitgenössische Probleme fungieren sollte. Siehe dazu Spiewok, Wolfgang: Nachwort. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Band 2. Mittelhochdeutsch nach der Ausgabe von Karl Lachmann/Neuhochdeutsch. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2010, 676-703, hier S. 701.

im eigenen Denken wie auch Handeln gemeint; also eine sehr anspruchsvolle und reife Haltung.

Wolfram von Eschenbach verwendet vielleicht aus dieser Perspektive den Begriff der *Reinheit* im elitärem Sinnzusammenhang, gipfelnd in der Erklärung des Einsiedlers Trevrizent: „wan der künecc sol haben eine ze rehte ein konen reine...“ – nämlich, daß der Gralkönig im Graldienst nur mit einer „makellos reinen Frau“ vermählt sein darf (II, 9: 495, 9-10)⁸⁴⁷. Die Logik, daß die Frau destruktiven Antriebskräften (symbolisiert durch die Schlange vor dem Apfelbaum, also dem Machtbaum) Grenzen setzen kann, definiert den Sinn der Ergänzung von Mann und Frau im Menschsein sowie die theoretisch sehr wohl mögliche, dauerhafte Harmonie in einem den ethischen Idealen verpflichteten Gralreich und erklärt somit auch die konkrete Wirklichkeit einer Rückkehr ins Paradies.

Das in der höfischen Zeit noch vielleicht für ‚Klarheit‘ stehende Wort ‚Keuschheit‘ beschreibt sehr wahrscheinlich das einfache Prinzip, Gutes zu wollen und Schlechtes abzulehnen. Insbesondere sind bereits bewährte Ordnungen in allen gesellschaftlichen Positionen als verbindlich anzuerkennen, dienen sie doch der Vermeidung einer sonst in ‚Dumpfheit‘ angesteuerten Katastrophe. Im allgemeinen Gralkönigreich (durch die ‚übersetzende‘ Assoziation ist damit recht deutlich die Familie zu verstehen) würde sich demzufolge das Menschsein dem richtigen, nämlich reinen Weg in wacher Aufmerksamkeit und Befolgung vernünftiger Ethikregeln aufschließen. Doch das gelingt offenbar vor allem wegen mangelnder Vorbereitung auf diese Aufgabe nicht. Ungesagtes führt zu vielen Wunden und Verletzungen, kostet Lebenszeit, Kraft, das Glücklichwerden und Emporstreben – letztlich gilt das für Jeden in der gesamten Rangleiter der Gesellschaft.

So ist also schließlich das bereits erwähnte System von ungetrübter Klarheit, auch bisweilen ‚Jungfräulichkeit‘ genannt, für Mann und Frau als *Reinheit* zu verstehen. Die Verwirklichung der inneren, aufbauenden Ordnung im Gralreich verlangt ein Bekenntnis zur intakten Keimzelle der Gesellschaft, wie es neben dem Ritter-Idealbild

⁸⁴⁷ Vgl. Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Stuttgart 2010, S. 100f.

am Arthus-Hof nicht ausgeprägt und vorgelebt war und in der „humanistischen“ Utopie von Anfortas höchstpersönlich verfehlt wurde⁸⁴⁸.

Im Kontext mit den Ereignissen in der Gralsburg zeigt sich die kompromißlose Ästhetik in der Würdesituation von Virginität deutlich vorgeführt: Die Gralträgerin kann nur Jungfrau, „schön, edel und wohlgeschmückt“ sein⁸⁴⁹ und zeigt damit die klar wirkende Frau im Gegenüber zum Gralkönig⁸⁵⁰.

Chrétien warnt davor, die reine Welt nicht Realität werden zu lassen, sie aus Defizithaltungen zu versäumen. Perceval, der „erlöste Erlöser“⁸⁵¹ sollte natürlich für seine Aufgabe als Gralkönig von früher Kindheit an vorbereitet und mit entsprechendem Wissen ausgestattet sein. Allerdings ist wohl auch Percevals Onkel, der Gralkönig Anfortas, nicht entsprechend vorbereitet worden. Herzeloide als seine Schwester und hochrangige *frouwe* hätte schon allein deshalb zielstrebig die Alternative zum kämpfenden und auf die Aventiure ausgerichteten Rittertum in der weihevollen Lenkung ihres Sohnes hin zu einem Friedenskönig und zum Garant von Harmonie im gesamten Reich zu realisieren gehabt. Die Erlösung von einer Welt der sinnentleerten und durch Mutwilligkeit Probleme verursachenden Abenteuerfreude ist im edukativen Verhalten der Herzeloide entscheidend verabsäumt worden – damit zeigten Chrétien und auch Wolfram ein allgemein unbeachtetes Fehlersystem im menschlichen Leben auf.

Bei Wolfram wurde Parzival nach Umwegen und Mühen wegen seines überraschenden Verwandtschaftsgrades zum Gralkönig erhoben⁸⁵². An der Frage, ob seine Selbstvervollkommnung tatsächlich gelungen ist, kann kaum vorbeigesehen werden. Am Beispiel des altfranzösischen Perceval war ja deutlich festgestellt, daß der Mensch auf Erden ‚durch dieses Tal‘ weitgehend unvorbereitet entsandt wird; der Status von Rein oder von Unrein ist dabei das eigentliche und zugleich verdeckte Charakteristikum in einem als *laureateship*-Kondition erfahrbaren Dasein und somit in einem auch allzu häufig hintangestellten Fundament des Humanen.

⁸⁴⁸ Spiewok, Wolfgang: Nachwort. In: Wolfram 2010: Parzival, 676-703, hier 701.

⁸⁴⁹ Vgl. Ruh 1980, S. 62.

⁸⁵⁰ Vgl. Ruh 1980, S. 130 (130-139).

⁸⁵¹ Köhler 2002, S. 191.

⁸⁵² Ebd., Reichert 2007, S. 179.

So ist abermals zu betonen: Im Sinne der ernsten Lenkerverantwortung an der Spitze der Gesellschaft schädigt das schwerwiegende Disziplinproblem eines unreinen Königs⁸⁵³ das gesamte Reich; es zerbricht an einem Mann, der seine ihm zugesetzten Aufgaben nicht erkannt hat und sie auch nicht mehr ausführen kann. Somit enthüllt sich, wo in der komplexen Problematik der Konzeption des Heiligen im Begriff *Reinheit* die Lösung zu erwarten sein wird. Ein Genderaspekt drängt dabei in das Blickfeld: Wenn *Reinheit* tatsächlich aus einem göttlichen Bereich insbesondere von der höheren Weiblichkeit in die irdische Sphäre übermittelt werden könnte (oder sollte), dann wäre diese Idealisierung⁸⁵⁴ aus der höfischen Zeit doch ein ernsthaftes Argument, das Antworten auf hier gestellte Fragen in Aussicht stellt. Wie die heile Welt zu sehen wäre, wie es um deren Ästhetik und Pflege bestellt ist: Dieser Standpunkt stützt sich auf die Verwirklichbarkeit einer kreativen Philosophie weiblicher *Reinheit* mitsamt ihrer erziehenden Übertragung auf die männliche Welt und das gesamte Umfeld in seiner jeweiligen sozialen Schichtung⁸⁵⁵.

In der symbolträchtigen Suche nach dem Gral⁸⁵⁶ verlieren die traditionellen ritterlichen Tugenden wie Mut, Tapferkeit und Stolz ihre Geltung zugunsten ethischer Werte wie Nächstenliebe und Reinheit des Herzens, die letztlich durchaus schwierig als Keuschheit des Herzens bezeichnet ist. Die männliche Abenteuer-Suche mit Leid sowie Verletzungen bringenden Zufallskämpfen wendet sich zum konkreten Streben nach Ordnung und Sinn. Nicht zu übersehen wäre im Kontext das würdevolle Mutter-Prinzip der Frau, auch und recht einleuchtend wegen der erwähnten Erziehungsverantwortung. Der mögliche Hinweis auf das katholische Christentum ist damit in einer noch nicht vollends befriedigend erklärten Form aufgezeigt⁸⁵⁷.

In der Verknüpfung unterschiedlicher Problemfelder wollten Chrétien und auch Wolfram das weithin undurchschaubare Vorbestimmtsein von individuell zugesetzten Aufgaben ansprechen, die sich aber dem Einzelnen lediglich vage sowie vernebelt

⁸⁵³ Vgl. Ruh 1980, S. 101-103. Vgl. dazu auch die Erklärung des Anfortas im 16. Buch, 819, 16-820, 4.

⁸⁵⁴ Vgl. Kuhn, Hugo: Soziale Realität und dichterische Fiktion am Beispiel der höfischen Ritterdichtung Deutschlands. In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter (= Wege der Forschung. Band 349). Darmstadt²1989, 172-197, hier S. 188.

⁸⁵⁵ Vgl. dazu das Idealbild von der Position und gesellschaftlichen Bedeutung hoher Frauen in der höfischen Minnedichtung oder aber den Zugang zum Thema bei anderen Dichtern wie etwa bei Dante.

⁸⁵⁶ Vgl. Malory, Sir Thomas: Die Geschichten von König Artus und den Rittern seiner Tafelrunde. Übersetzung von Helmut Findeisen auf der Grundlage der Karl Lachmannschen Übersetzung. Frankfurt am Main 1977.

⁸⁵⁷ Vgl. dazu Spiewok, Wolfgang: Nachwort. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Band 2.

Mittelhochdeutsch nach der Ausgabe von Karl Lachmann/Neuhochdeutsch. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2010, 676-703, hier S. 701.

darstellen und deshalb nur erfolgreich bewältigen lassen, wenn in höherwertigem Denken reagiert wird, das auf bester Erziehung und Übung fußt. Die Legende vom Gral entfaltet an diesem Punkt nach vielen Widersprüchlichkeiten und Unsicherheiten eine in die Ferne zielende Antwortstrategie: Repanse de Schoye, die Schwester von Anfortas, und Feirefiz, der Halbbruder von Parzival werden ein Ehepaar und bekommen in ihrem fernen, östlichen Königreich einen Sohn, *priester Jôhan* genannt⁸⁵⁸. Ist nun dort alles gelungen, ohne daß darüber viel zu berichten war? Gibt dieser Aspekt am Rande Gedanken preis, die beachtet werden sollten?

Nun habe ich selbst in einem vor mehr als vierzig Jahren dem allgemeinen Wissen noch recht entrückten ‚Hayastan‘⁸⁵⁹ eine real existierende Gralburg gesehen, nämlich am Rand des Ararat-Tales den Etschmiadzin. Der Etschmiadzin ist das Zentrum der Armenisch-Apostolischen Kirche; der Sitz des Katholikos, des obersten geistlichen Würdenträgers der Armenisch-Apostolischen Kirche. Hier durfte ich einem tatsächlich *reinen König* begegnen, genauer gesagt einem *Priesterkönig* – es war Katholikos Vasken I.⁸⁶⁰, den ich in seinem pulsierend-ausstrahlenden Wirken anlässlich meiner armenologischen Studien in den 1970er Jahren bei verschiedenen offiziellen Anlässen, bei Meßfeiern, einer wissenschaftlichen Tagung, Konzerten in Jerewan und im Etschmiazin stets ungemein väterlich, gütig, würdevoll, weise, verständig, ruhig, ausgeglichen erlebt habe. – also in jeder Hinsicht beispielgebend und sehr beeindruckend⁸⁶¹. So erschien es nicht verwunderlich, daß Vasken I. im weltlichen Umfeld von der Bevölkerung zärtlich und voller Hochachtung ‚Mer Takavor‘⁸⁶² (Unser König) und auch ‚Mer Hair‘ (Unser Vater) genannt wurde.

⁸⁵⁸ Vgl. Wolfram von Eschenbach: Parzival. Stuttgart 2010, 2. Band. 16: 822, 21-30. S. 662-665.

⁸⁵⁹ So nennen die Armenier ihr Land in der Selbstbezeichnung.

⁸⁶⁰ Katholikos Vasken I., geb. 1908 in Bukarest als Levon Garabed Baljian, gest. 1994 in Etschmiadzin, Armenien. Sein Vater war Schuhmacher, seine Mutter Lehrerin; er absolvierte in Bukarest ein Philosophiestudium und veröffentlichte zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten. Das Theologiestudium schloß er in Athen ab, nach der Promotion und Priesterweihe wurde er oberster Führer der Armenisch-Apostolischen Kirche in Rumänien und 1955 zum Katholikos aller Armenier erwählt.

⁸⁶¹ Seine Heiligkeit Vasken I. zeigte Interesse an meinen Arbeiten über die armenische Kirchenmusik, ließ mir aus seiner Bibliothek mehrere Fachwerke überreichen und schenkte mir Schallplatten von armenischen Meßgesängen. Auch wurde ich zu besonderen Vorträgen und Konzerten eingeladen. Dabei erlebte ich den Katholikos im Etschmiadzin als konzentrierten Zuhörer bei mehreren Musikabenden mit der damals sehr bekannten und geschätzten Sopranistin Lusine Zakaryan, die armenische Kirchengesänge und Meßlieder (darunter das ‚Heilig, Heilig‘ der Ekmalian-Messe und auch das melodiöse ‚Herr, erbarme Dich‘) einzigartig näherbrachte. Lusine Zakaryan war eine besonders hübsche, figurbetonte Frau, deren Anwesenheit unter den armenischen Bischöfen und Erzbischöfen immer wieder aufs Neue spürbare Freude und Unruhe auslöste. Seine Heiligkeit reagierte auf diese bereits bekannte und gewohnte Stimmung stets überaus verständnisvoll lächelnd und gütig.

⁸⁶² Völlig unkompliziert und ohne steifes Protokoll nahm mich der Katholikos einmal in seinem Wagen mit von Etschmiadzin nach Jerewan, weil er in der armenischen Hauptstadt zu tun hatte und ich ebenfalls zurück nach Jerewan mußte. Ich erlebte dabei selbst, wie Menschen am Rande der Straße ihrem ‚Wehapar‘ gute Wünsche

6.4. «Der arme Heinrich» des Hartmann von Aue

Abgesetzt vom ritterlichen und kirchlichen Milieu beschrieb Hartmann von Aue in seiner Märchenparabel «Der arme Heinrich» die Situation des an Aussatz erkrankten und zuvor als glückgesegnet, wohlhabend und tugendreich bezeichneten adeligen Herrn Heinrich⁸⁶³. Sein Schicksal zeigt die Brüchigkeit von Menschen, deren Glück und „Lachen im Weinen erlischt“⁸⁶⁴. Auch Hartmann zeigt Verdecktes; sehr deutlich scheidet er dabei die Vielzahl von Ähnlichem aus dem Blick auf das Eigentliche und fokussiert moralisches Reinsein sowie seinen sozialen Wert indem Gott selbst agiert und Heinrich „von seinem höchsten Ansehen in ein schmachvolles Leiden“ stürzt⁸⁶⁵.

„Der Aussatz ist in den Geschichten der Alten nicht eine Krankheit wie andere. Der von ihr Befallene war ausgestoßen aus der Gemeinschaft der Lebenden, die Vergiftung des Fleisches wurde begriffen als Zeichen der seelischen Vergiftung“ erläutert der Altgermanist Peter Wapnewski⁸⁶⁶ und führt dazu auch entsprechende Bibelstellen an, die den Gedanken der Reinheit bzw. Unreinheit mit dem Aussatz verbinden: Bei Matth. 8, 2-4 findet sich die Heilung eines Aussätzigen durch Jesus⁸⁶⁷. Die alte Auffassung, daß bei der Begegnung mit einem Aussätzigen bereits sein schrecklicher, verstörender Anblick verunreinigend wirkt⁸⁶⁸, eben durch das Auslösen von Abscheu und Ekel, ist auch vernetzt mit einer Situation der Hemmung und Belästigung, die das Aufbauende und damit das Gesundsein verhindert bzw. stört⁸⁶⁹.

zuriefen, ihm winkten und glücklich schienen, ihn sehen zu können. Es war bewegend, mit welcher Freude und Innigkeit Vasken I. zurückgrüßte und wie aufrichtig, ja ernsthaft er die gesamte Fahrtstrecke im seelischen Austausch und herzlichen Kontakt mit seinen Landsleuten verbrachte. „So geht das immer. Jedes Mal!“ erklärte er mir dazu.

⁸⁶³ Vgl. Leibinnes, Christian: Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue (= Beiträge zur Mittelalterforschung, Band 20). Frankfurt am Main 2008, S. 63f. Vgl. weiters Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Auflage. Stuttgart 1979, S. 113.

⁸⁶⁴ Leibinnes 2008, S. 65. Vgl. V. 105-107. Siehe Vers 110: „Unser bluome der muoz vallen“.

⁸⁶⁵ Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt von Siegfried Grosse. Herausgegeben von Ursula Rautenberg. Stuttgart 2009. V. 116-118. S. 10f.

⁸⁶⁶ Wapnewski 1979, S. 110f..

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., Wapnewski 1979, S. 111; Matth. 8, 2-4: ²Und siehe, ein Aussätziger kam heran und fiel vor ihm nieder und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen. ³Und Jesus streckte die Hand aus, rührte ihn an und sprach: Ich will's tun; sei rein! ⁴Und Jesus sprach zu ihm: Sieh zu, sage es niemandem, sondern geh hin und zeige dich dem Priester und opfere die Gabe, die Mose befohlen hat, ihnen zum Zeugnis. Vgl. auch Marc. 1, 40-44. Vgl. auch Luc. 5, 12-14.

⁸⁶⁸ Höing 2000, S. 34.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd., Höing 2000, S. 41f.

Man darf annehmen, daß die „furchtbare Krankheit“ auch als Folge des ‚unreinen Geistes‘ durch eine Abgewandtheit von Gott und eine Verführung zur ‚Weltverliebtheit‘ gesehen wurde⁸⁷⁰. In der höfischen Gesellschaft rund um Heinrich nahm Hartmann von Aue den Ernst dieser ‚Schuld‘ kritisch wahr; seine dreigliedrige Titelfigur⁸⁷¹ ließ er sie zunächst nicht verstehen: Auch in der Krankheit, verstoßen aus seiner Welt, blieb Heinrich noch dem weltlichen Denken verhaftet⁸⁷². Um die Gesundheit wieder zu erlangen, suchte der Adelige die besten Ärzte auf – gleichsam als ob es um den Rückkauf des Wohllebens ginge. Wapnewski schreibt dazu: „Die medizinischen Kapazitäten versagen, aus Pontpellier und Salerno kehrt der Kranke ohne Trost zurück – denn die vom *Meister* zu *Salerne* genannte Medizin ist dem Zynismus näher als der Hoffnung: Heinrich könne genesen, wenn ein reines Mädchen ihr Blut für ihn gebe.“⁸⁷³

Das klingt aus der heutigen Sicht einer „Opfervergessenheit“⁸⁷⁴ abstoßend, man wird diese Vorstellung aber aus dem historischen Rückblick kommentieren müssen – sie ist in der höfischen Zeit sicherlich von einer Lektüre der Heiligenlegenden⁸⁷⁵ und der Märtyrer verehrung beeinflußt. Arnold Angenendt erklärt die Wirkkraft des Blutes „in der Sühnung der postbaptismalen Sünden“ heilsam für den Getöteten selbst und heilsam auch für den Sünder, den das Blut eines *reinen*, unschuldigen Opfers erlösen kann⁸⁷⁶. Durch das Blutvergießen der Märtyrer sollte (so die rechtfertigende Annahme in einem noch fehlgeleiteten ‚alten‘ Horizont der Gewaltorientierung, auch und besonders beim Denken an das Opfern) sündhaft beschädigtes Leben wieder hergestellt und gestärkt werden können⁸⁷⁷. In eben diese Frage lenkt Hartmann die Entwicklung

⁸⁷⁰ Wapnewski 71979, 116. Vgl. dazu auch einen Hinweis von Walther Sallaberger, der den Aussatz als „große, schwere Strafe“ oder einen „großen Fluch“ in Mesopotamien (1. Jt. v.Chr.) anführt: „Der Aussätzige galt als von Gott und Menschheit verstoßen, was seinen weitgehenden Ausschluß aus der Gesellschaft sanktionierte, der bei einer ansteckenden Krankheit gleichermaßen eine Hygiene-Maßnahme bedeutete.“ Sallaberger, Walther: Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien. In: Burschel, Peter (Marx, Christoph): Reinheit. 2011, 17-45, hier S. 19.

⁸⁷¹ Vgl. ebd.

⁸⁷² Vgl. Leibinnes 2008, S. 66. Was sich hinter diesem Begriff als ‚Schuld‘ versammelt, wird erst allmählich deutlich.

⁸⁷³ Wapnewski 71979, 113. Vgl. auch Hartmann w. o. V. 224-232, S. 28f. Vgl. auch Angenendt, Arnold: Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu „Purity and Danger“. In: Marschel/Marx 2011, 47-74, hier S. 49. Zur Bedeutung der Medizinschule von Salerno schreibt Johannes G. Mayer (Institut für Geschichte der Medizin an der Universität Würzburg) von der Tradition der Benediktiner aus Monte Cassino im Einflußbereich des arabisch geprägten Fachwissens und praktischer Erfahrung der süditalienischischen Ärzte – vgl. Mayer, Johannes G.: Das geheime Heilwissen der Klosterfrauen. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 20-33.

⁸⁷⁴ Angenendt: Die Revolution des geistigen Opfers. 2011, 130f.

⁸⁷⁵ Vgl. dazu die Sylvester-Legende, auf die sich auch Wapnewski bezieht: 71979, S. 111. Der dynamische Bruch mit der Tradition, den Aussatz durch ein Bad im Knabenblut zu heilen, vollzieht sich durch den Willen des Kaisers Konstantin, den Opfertod der Kinder nicht anzunehmen und die Reinigung in der heilenden Weihe durch das Taufwasser zu vollziehen.

⁸⁷⁶ Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 64.

⁸⁷⁷ Vgl. ebd., S. 65.

der Situation des Herrn Heinrich und verknüpft sie in einem moralischen Lehrgedanken mit der Aufgabe der ethisch führenden, das Leben spendenden Frau. In dieser Strategie nimmt nun die Reinheit einen wichtigen Rang ein und wird durch das Idealbild der Jungfräulichkeit in der Bedeutung von Unschuld codiert.

Es ist bemerkenswert, daß Hartmann den erkrankten Herrn Heinrich nicht in ein Kloster führte, wo er bei Nonnen der Reinheit begegnen konnte. Er lernt vielmehr die kleine Tochter des freien Pächters eines Meierhofes im eigenen Besitz kennen. Man darf vermuten, daß Hartmann Gedanken aufgriff, die noch aus antiken Kulturen in das Mittelalter weitergetragen sind, nämlich daß Kinder wegen „kultischer Reinheit“⁸⁷⁸ über außerordentliche Kräfte verfügen: In „natürlicher Gottnähe“ lebend werden sie damit zu potennten Vermittlern für Gnadenakte. Hartmann sieht sozialkritisch die höfische Gesellschaft in ihrer Loyalitätsverpflichtung an Heinrich versagen⁸⁷⁹ und stattet außerhalb dieser höfischen Gesellschaft das Pächterkind mit reifen humanen Eigenschaften wie Güte, Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Mitleid aus.

In eben dieser Vorbildhaltung und im warmherzigen Familienleben am Meierhof ahnt Heinrich eine moralische Differenz zur Lebenspraxis am Hof, die ihm zum Schicksal wurde – das erläutert er einsichtig im Gespräch seinem Pächter⁸⁸⁰.

Im wissenschaftlichen Kommentar kommt dem in der gesamten Länge des Werkes namenlos⁸⁸¹ bleibenden Mädchen Aufmerksamkeit für „die ungewöhnlichste Figur in Hartmanns Dichtung“⁸⁸² zu. Das „Bauernkind“ führt nachts mit seinen Eltern eindringliche Dialoge, um deren Einwilligung zu seinem freiwilligen Opfertod zu erhalten, der die Heilung vom Aussatz für Heinrich bedeuten könnte⁸⁸³. Neben der

⁸⁷⁸ Höing, Annette 2000, S. 78. Die menschliche Zurechtrückung schrieb Kindern vor der Geschlechtsreife schon früh ungeschädigte Lebenskraft und auch „vollkommene Heiligkeit“ durch ihre Reinheit zu.

⁸⁷⁹ Vgl. Wapnewski 1979, 118.

⁸⁸⁰ Vgl. V. 383-458.

⁸⁸¹ Zum Problem des namenlosen Mädchens: Hartmann bleibt ganz auf die „wahren“ Fragen konzentriert – ein Name würde die Person „vor“ das Thema stellen. Vgl. Hennigfeld, Jochem: Sprachphilosophie. In: Pieper, Annemarie (Hg.): Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch. Leipzig 1998, 392-412, hier S. 392.

⁸⁸² Miller, Norbert: Nachwort zu Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Nachdichtung von Rainer Malkowski. München/Wien 2003, S. 143.

⁸⁸³ Ebd., S. 144. Weiters: Gerhard Härle verweist auf die „existentielle Dimension der Reinheitsidee, wie sie in den Überlegungen des jungen Philosophen Georg Lukács anklingt, der eine Lebenskrise mit den Worten kommentiert“ – er zitiert ihn wie folgt: *Ich habe ein reines Leben führen wollen, wo alles nur mit behutsamen und ängstlich eingehaltenen Händen angefaßt wird! Diese Art des Lebens ist aber die Anwendung einer falschen Kategorie auf das Leben. Rein muß das vom Leben getrennte Werk sein, das Leben aber kann nie rein werden, noch sein; das Gewöhnliche kann nichts mit der Reinheit anfangen, in ihm ist sie bloß eine kraftlose*

sachlichen Einsicht in die wirtschaftliche Problematik, „die sich für die Familie durch den Tod Heinrichs ergeben würde“⁸⁸⁴ erklärt das Kind realitätsbezogen die eigene aussichtslose, unerfreuliche Zukunft als Erwachsene⁸⁸⁵: Die bäuerliche Lebensform mit den Notwendigkeiten der Existenzsicherung würde ihr eine frühe Ehe und dazu schwere Arbeitslasten sowie Alltagssorgen aufbürden. Zudem ergibt sich noch die umfassende Verantwortung in einer neubegründeten Familie – bei vermutlich geringer männlicher Rücksichtnahme auf die gesundheitlichen Risiken häufiger Geburten⁸⁸⁶.

Das Problem, die Natur der unschuldigen *Reinheit* im Erwachsenenleben und also zugleich im Daseinskampf zu bewahren, zeigt sich engstens verknüpft mit der Einsicht in die als hart empfundene Vertreibung der Menschen aus dem Paradies, die noch dazu mit einer rätselhaften Verstrickung in ‚unauflösbarer Schuld‘ verknüpft ist. Wie in der Konfrontation mit der unerbittlichen irdischen Lebenswirklichkeit dennoch erlösende Möglichkeiten für den guten Daseinsverlauf denkbar werden sollen, bleibt unklar. Hartmann läßt in seiner literarischen Überlegung dazu die Perspektive des Kindes zu Wort kommen und zeigt zugleich, daß nüchternste Sachlichkeit auch nur bis zu menschlichen Grenzen denken kann⁸⁸⁷. Die skeptische Zukunftsprognose des Mädchens verrät, daß sie in ihrem Stand (trotz der moderaten eigenen Ausgangsbedingungen) doch bedrohliche, unausweichliche Entwicklungen im Schicksal befürchtet. Die Erkenntnis klingt düster, daß von höherer Seite – nämlich von Gottes Hand – vor allem strenges und strafendes Einwirken zu erwarten ist; und zwar für Sünden, die sich zumeist im Alltag aus unentrinnbaren Situationen ergeben. Dieser Kondition durch Einfühlksamkeit oder weiser Einstellung auszuweichen ist in allen Schichten der Bevölkerung mehr als schwierig und kann selbst bei adeliger Herkunft, also in der Tradition von aufstrebender und disziplinorientierter Lebensführung, keinesfalls als gesichert gelten.

*Verneinung, kein Weg aus der Verwirrung heraus, vielmehr ihr Vermehrer.*¹³ Härle, Gerhard 1996, S. 23.

Fußnote 13: Georg von Lukács: *Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief*. In: *Neue Blätter* 1912. Der zweiten Folge fünftes und sechstes Heft, S. 79. Gerhard Härle erklärt, daß Lukács darauf aufmerksam macht, „daß im Reinheitsbegriff jene ethische Idee beschlossen liegt, der er sich ursprünglich verdankt: nicht als Negation, sondern als Entelechie, nicht als Beschneidung von Möglichkeiten, sondern als Utopie des Erfülltseins, umschrieben mit dem Bild des reinen Werkes“. Ebd., S. 23.

⁸⁸⁴ Leibnines 2008, S. 68.

⁸⁸⁵ Vgl. Müller, Maria E. 1995, S. 270.

⁸⁸⁶ Vgl. Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts (=Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Band 17). München 1995, S. 269.

⁸⁸⁷ Vgl. Höing, 2000, S. 347. Hildegard von Bingen bezweifelt, daß Kindern die ‚rationalitas‘ zugesprochen werden kann; Hartmann läßt zunächst eine andere Meinung anklingen, beschränkt dann jedoch aus der Sicht der Erwachsenen den Zugang zur Vernunft für Kinder, indem er die Eltern annehmen läßt, der Heilige Geist spricht aus ihrer Tochter (V. 863-864).

Aus diesen Gedanken erwächst ein Gefühl der Heimatlosigkeit im Diesseits – in der Antwort auf irdische Mangelkonditionen sucht das jungfräuliche, reine Pächtertöchterchen⁸⁸⁸ deshalb sein vollendetes Glück beim himmlischen Bräutigam im Jenseits. Das Mädchen will sich die Gottnähe durch einen heroischen Opfertod ‚verdienen‘.

Die Bedeutungstiefe der Nachahmung (*mimesis*) einer Märtyrerhaltung ist keinesfalls unterschätzen. Die Sehnsucht des Mädchens nach Belohnung im Jenseits für sein angestrebtes Sterben als Märtyrerin⁸⁸⁹ mag aber vielleicht an ein Kalkül- und Zweckdenken erinnern. Begründen lässt sie sich mit einem fortgesetzten, auch in der höfischen Zeit nachweisbaren Bestreben der Individuen, mehr erreichen zu wollen, als den Menschen eigentlich zusteht, „nämlich Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen.“⁸⁹⁰

Der Definition von Christoph Cormeau, der vom „ichbefangenen Streben nach der Seligkeit“⁸⁹¹ spricht, das Hartmann im Mädchen bloßlegt und seinem Leser zur Kenntnis bringt, wird man zwar nicht vollends widersprechen können, aber diese Eigenschaft mußte Cormeau dann auch bei den ‚heiligen‘ Märtyrern sehen, die schon lange vor Hartmann in der Tradition religiöser Vorbilder dargestellt und verherrlicht waren. Hartmann könnte im Kontext Sinnzweifel daran äußern und auch die zu seiner Zeit verbreiteten Gedanken zur grundsätzlichen Heilkraft der Virginität als ‚Medizin‘ in der Verbindung mit dem Blutopfer diskursiv dargelegt haben⁸⁹².

Eben diese besonders grausame Opferhandlung hat Hartmann als ‚Therapie‘ zur Auflösung von Schuld vielleicht keineswegs als gerechtfertigt erachtet. In den wissenschaftlichen Kommentaren wird der geschilderte ‚Arzt‘ in Salerno denn auch als Magier, Zauberer, Meister erkannt. „Der weitverbreitete Glaube an die Heilkraft des unschuldigen Blutes, zumal des Herzblutes, verbindet sich mit der Überzeugung vom magischen Machtzustand der Jungfräulichkeit“⁸⁹³ sagt u. a. Maria E. Müller und verweist auf den Medizinhistoriker Schadewaldt, der den Glauben an die besondere

⁸⁸⁸ Vgl. bei Hartmann V. 460: „daz erhörte diu reine maget:“

⁸⁸⁹ Vgl. bei Angenendt, Arnold: Reinheit und Unreinheit. In Barschel/Marx 2011, 47-74, hier S. 56. Angenendt zitiert Tertullian (gest. 220): „Das Blut allein ist der Schlüssel zum Paradies.“ Tertullian: De anima 55; CSEL. 20, S. 389; *tota paradisi clavis tuus sanguis est*.

⁸⁹⁰ Angenendt: Die Revolution des geistigen Opfers. 2011, 9.

⁸⁹¹ Cormeau, Christoph/ Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche–Werk–Wirkung. München 1998, S. 28.

⁸⁹² Vgl. dazu Höing 2000, S. 348.

⁸⁹³ Müller, Maria E., 1994, S. 278. Vgl. dazu besonders Fußnote 355.

Bedeutung des Herzens und die Unbescholtenheit des Mädchens hervorhebt. Offensichtlich ist der Arztkrämer in Salerno aus dieser Sichtrichtung von „der Wirksamkeit des blutmagischen Rituals“ überzeugt⁸⁹⁴.

In großer Sensibilität beschrieb der Dichter das gläubige Pächterkind als ein geradezu ‚ideales‘ Opfer: jungfräulich rein, ungewöhnlich schön, klug, ohne jeden körperlichen Makel und vermutlich noch ohne gravierende Störung des Seelenlebens wie etwa das ‚miasma‘ des Todes von nächsten Angehörigen erlebt zu haben⁸⁹⁵. Solcherart prädestiniert an das ‚reine Leben im Jenseits‘ denkend, sieht sich das Mädchen auch durchaus berechtigt, zur Erfüllung eines Traumes die *himelkrône* zu erhalten. Dafür entwickelt sie ein mutiges Hinauswachsen über sich selbst in geradezu ‚geheiligter Autorität‘, um an Max Weber⁸⁹⁶ anzuknüpfen.

Hartmann zeichnete die Pächterfamilie im Bild ihrer Kommunikationskultur als durchaus harmonischen Bund, der von „Zuneigung, Fürsorge und gegenseitiger Rücksichtnahme“⁸⁹⁷ geprägt ist. Die Bedeutung der Sprache als verbindendes Element in der Familie wäre hier als wichtige Aussage zu werten – immerhin ist das Recht der freien Meinungsäußerung im Rahmen patriarchaler Leitbilder der mittelalterlichen Gesellschaft, die den Frauen und vor allem den Kindern schweigenden Gehorsam aufzwingen, nicht so selbstverständlich. Daran hat sich in bäuerlichen Traditionen oft noch bis ins 20. Jahrhundert wenig geändert; in der bürgerlich-städtischen Gesellschaft wird ebenfalls heute noch eine defizitäre Konversationstechnik konstatiert (wie aus der Beratungs- und Sachbuchliteratur zur Problematik von fehlendem Verständnis zwischen den Generationen hervorgeht) und zwar nicht zuletzt auch in sogenannten ‚guten‘ Familien, wo oft die ausreichende interne Konversation, vor allem zwischen den Generationen, keinesfalls als Norm gilt⁸⁹⁸. Maria E. Müller bemerkt daher sehr richtig,

⁸⁹⁴ Müller, Maria E., 1994, S. 279.

⁸⁹⁵ Vgl. dazu Lutterbach, Hubertus: Das Mittelalter – Ein «Pollutio-Ridden System»? Zur Prägekraft des kultischen (Un-)Reinheitsparadigmas. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 157-176.

⁸⁹⁶ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1980, S. 451.

⁸⁹⁷ Müller, Maria E. 1995, S. 270f. Vgl. dazu bei Hartmann die Worte der Mutter als Antwort auf die Rede der Tochter von V. 631 bis V. 663d.

⁸⁹⁸ Aus ihrer gerichtspsychagogischen Praxis hat vor allem Christa Meves mit zahlreichen Publikationen auf den Notstand der intrafamiliären Mangelbeziehungen und defizitären Kontakte verwiesen. Ihre Bücher betonen, daß ein verständiger Umgang von Eltern mit ihren Kindern und ausreichende Kommunikation zwischen den Generationen hilft, vielfältigste Entwicklungs- und Entfaltungshürden in Jugendjahren zu vermeiden. Vgl. u. a. Meves, Christa: Kinderschicksal in unserer Hand. Erfahrungen aus der psychagogischen Praxis. Freiburg im Breisgau ¹¹1984.

daß der Vater des Mädchens auf seine durch die Gespräche wiederholt gestörte Nachtruhe „erstaunlich nachsichtig reagiert“⁸⁹⁹.

Hartmann scheint sich sehr eingehend mit der Qualität weiblicher Wortmeldungen auseinandergesetzt zu haben und weist auf die Überzeugungskraft einer ‚Sprache der Reinheit‘ durch wohlgesetzte, ernsthafte Worte hin. Es könnte sogar eine Aussage Hartmanns zum Recht oder zur Beachtung der ‚Sprache des reinen Kindes‘ angenommen werden. Damit würde er sich auf die vielleicht persönliche Einsicht beziehen, daß Kinder sehr wohl die Begabung besitzen, Situationen klar zu erkennen, zu beurteilen und in Worte zu kleiden⁹⁰⁰. Maria E. Müller sieht hier eine Überblendung von höfischen und bäuerlichen Lebensformen⁹⁰¹, doch geht es wohl keineswegs allein um Standeszuordnungen, sondern eher um eine Betonung, was thematisiert und einfühlsam formuliert wird.

Fraglich ist, ob Hartmann im Auge hatte, daß die jungfräuliche Reinheit vor allem bei Wohlhabenden oder Adeligen durch die gewollte Ehlosigkeit bewahrt werden kann. Im Kloster ein geschütztes und behütetes Dasein führen zu können oder in religiösen Gemeinschaften zu leben, verlangte den Rückhalt von entsprechendem Vermögen. Ohne diese Voraussetzung konnte man seinen lebenslangen Arbeitseinsatz im Wirtschaftsleben der Klöster einbringen⁹⁰². Die Bedeutung der Reinheit als theologisches und soziales Konzept war zudem unter den besonderen Konditionen der an ein Kloster ‚geopferten‘ Kinder auch in den ‚unteren Schichten‘ als Gedankengut in das alltägliche Leben integriert⁹⁰³.

Als ebenfalls schwierig erweist sich im Kommentar das Problem, ob das Mädchen nach traditionellen Auffassungen noch als *rein* gilt, wenn sie den eigenen Tod als zweckmäßig und willkommen sieht. Sich selbst als geeignetes Opfer erkennen, kommt zwar dem Heldentum gleich und wird in den Heiligenlegenden als heroische Haltung propagiert. Hartmann überrascht aber in der höfischen Zeit mit einer klug versteckten

⁸⁹⁹ Müller, Maria E.: Jungfräulichkeit in den Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Band 17). München 1995, S. 271.

⁹⁰⁰ Vgl. Höing 2000, S. 349.

⁹⁰¹ Vgl. Müller, Maria: S. 271.

⁹⁰² Vgl. dazu die Erklärung von Horst Schneider in seiner Einleitung zu Caesarius von Heisterbachs «Dialog über die Wunder» zur Grangienwirtschaft im Klosterbetrieb der Zisterzienser. Turnhout 2009, Bd. 1, S. 21f.

⁹⁰³ Vgl. Lahaye-Geusen, Maria: Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (=Münsteraner Theologische Abhandlungen. Bd. 13). Altenberge 1991.

Frage an seine Leser, ob das Märtyrertum hinter der religiösen Motivation vielleicht Lebensunwilligkeit oder etwa Lebensfurcht aufzeigt. Die von ihrer Tochter mit wohlgesetzten Worten ‚überfluteten‘ Eltern meinten, der Heilige Geist sei der Urheber ihrer Rede gewesen⁹⁰⁴.

Verbunden mit einem persönlichen Heldenbewußtsein⁹⁰⁵ ist die Versuchung zur Überheblichkeit und mangelnden Demut zu beachten. Die gesamte Opferproblematik⁹⁰⁶ kann durchaus auch im Kontext mit Existenzangst gesehen werden und zeugt nicht vom Glauben an ausschließlich eigene Kräfte und Leistungen. So bleiben ‚Fußangeln‘ sogar bei scheinbar besten Intentionen ausgelegt⁹⁰⁷ – eine Situation, die nach mehreren Seiten hin erkundet, daß von einer erlösenden Wirkkraft der Reinheit auf breiter Ebene einfach nichts gewußt wurde, weil sie vermutlich eben keinem Lehrdenken entsprach.

Schreib- und lebenserfahren ändert Hartmann in seinem Duktus die Richtung, weil das Leben „unerbittlich“ den Wechsel und den Wandel vorgibt⁹⁰⁸: In Vers 1284 lässt er das zuvor so wohlgesittet beschriebene Mädchen gegen *ir zuht und ir site* verstößen, als Heinrich im letzten Augenblick ihre Opferleistung verhindert und Ehrfurcht vor der göttlichen Gabe des menschlichen Lebens empfindet, das in höchstem Grade einzigartig, aber verletzlich ist. Die Pächtertochter jedoch sieht sich im Vers 1168 um den Märtyrertod mit ihrem „direkten Weg zu Christus“ sowie um die „himelkrône“ betrogen. Ihre eifrige Neigung, sich selbst als heilkraftige⁹⁰⁹ Arznei (V. 561: *sô bin ich zer arzenê guot.*) zu erkennen und in dieser Transformation dem Erdendasein zu entkommen, konnte – so die Ansicht einiger wissenschaftlichen Interpreten – durchaus in Selbstsucht wurzeln, die Hartmann vielleicht sogar bewußt als Zweifel an der kindlichen Ethikbefähigung⁹¹⁰ anklingen ließ. Das Mädchen hat demnach einen falschen

⁹⁰⁴ Vgl. Hartmann, Stuttgart 2009, V. 863-864, S. 52f.

⁹⁰⁵ Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1980, S. 662.

⁹⁰⁶ Vgl. Angenendt, Arnold: Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation. In: Althoff, Gerd (Hg.): Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Münster 2004, 71-150.

⁹⁰⁷ Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien 1997, u. a. S. 83f.

⁹⁰⁸ Wenn Max Weber die Entstehung und Umbildung der charismatischen Autorität beschreibt, könnte das wie ein fachlicher Kommentar zur Situationsanalyse in der entscheidenden Szene vor dem Opfer im Arztzimmer von Salerno zu lesen sein: Weber erkennt, daß die reine Herrschaft des Charisma regelmäßig gebrochen und durch andere Strukturprinzipien zurückgedrängt wird. „Die *reine* charismatische Herrschaft“ (siehe S. 661) beschreibt Weber als labil und den Bedingungen des Alltags ausgeliefert.

⁹⁰⁹ Vgl. Höing 2000, S. 348.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., S. 346.

Jenseitsplan seiner Selbsterhebung zur „Braut Christi“⁹¹¹ zu revidieren, entlädt aber zunächst ihre Verbitterung und Empörung in heftigen Worten (V. 1290-1304).

Peter Wapnewski erkennt im Akt der doppelten Opferung (das Pächtermädchen will sich für den Herrn opfern, Heinrich will jedoch seine Krankheit schließlich für das Leben des Mädchens geduldig annehmen) einen „Akt doppelter Reinigung“⁹¹². Der Prozeß der Läuterung bei Heinrich zeigt sich in der Akzeptanz seines Schicksals und der Abkehr von der Überheblichkeit; er wird im göttlichen Plan auf der Rückreise von Salerno durch eine wundersame Heilung vom Aussatz beantwortet.⁹¹³ Das Mädchen kann aus seinem namenlosen Zustand in den Rang der Ehefrau von Heinrich erhoben werden (V. 1497) – über ihre innere ‚Erneuerung‘ wird aber nicht gesprochen.

Der Dichter lässt Heinrich also durch ein reines Mädchen die seelische, geistige und körperlichen Gesundung erhalten; das jungfräuliche Kind führt den als Herrn geborenen zur (beständigen) *ére* einer ethisch vertretbaren Haltung der Behutsamkeit und Rücksichtnahme mit bleibenden Wohlbefinden. Hier wird ein Defizitsystem aufgedeckt: War Heinrich als Heranwachsender in der Formung seiner ritterlichen Ehre durch weibliche Zuwendung nicht ausreichend betreut? Am Beginn der Erzählung beschreibt Hartmann die Persönlichkeit des Herrn Heinrich ohne Hinweis auf eine standesübliche Braut oder die erziehende Mutter des jungen Adeligen. Zwar wird das Verhalten des jungen Herrn als vortrefflich gelobt und in V. 63 heißt es auch, daß er „*ein ganziu krône der zuht*“ gewesen sei. Christian Leibinnes bemerkt aber in seiner Dissertation, daß Aussagen zum Verhältnis Heinrichs zu Gott fehlen⁹¹⁴. Im Zusammenhang ist an die markante Einsicht von Augustin zu denken, der Glaube „reinige das Herz“⁹¹⁵. Kurt Flasch schreibt dazu, daß Augustin „im Glauben die reinigende Loslösung vom Sichtbaren und die heilsame Erschütterung des Stolzes“ sah⁹¹⁶. Diese Grundsatzfragen legen nahe, daß die *Reinheit* in ihrer heiligen Form keine kontrastierende Philosophie darstellt, sondern ein Grundsatz von Stabilität wäre und auch Einsicht in die Erlösung

⁹¹¹ Müller, Maria E. 1995, S. 274.

⁹¹² Wapnewski 1979, S. 118.

⁹¹³ Vgl. Wittmer-Butsch, Maria/Rendtel, Constanze: Miracula – Wunderheilungen im Mittelalter. Eine historisch-psychologische Annäherung. Köln/Weimar/Wien 2003.

⁹¹⁴ Vgl. Leibinnes 2008, S. 64.

⁹¹⁵ Vgl. Flasch, Kurt: Augustin. Eine Einführung in sein Denken. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 1994, S. 320.

⁹¹⁶ Ebd.

von Erdenschwere durch Belastungen jedweder Art (also auch von Krankheiten) bieten kann.

Ob Hartmann auf diesem Weg den Blick auf das Fehlen oder aber auf Versäumnisse einer edlen mütterlichen Erziehung bei Heinrich lenken und so auf mögliche Folgen der Abwesenheit von weiblicher Herzensreinheit verweisen wollte? Die Wurzel einer Heinrich angelasteten *superbia*⁹¹⁷ scheint auf diese Weise erklärbar, wenngleich dieser Aspekt in den Kommentaren zu Hartmanns Werk nicht aufgegriffen ist. Der Kern für Heinrichs ‚Verfehlungen‘ liegt vielleicht auch in der mangelnden Kenntnis über eine wirksame Rezeptur gegen die Einflußnahme „des Bösen“⁹¹⁸, wie sie u. a. in der Form von spezifischen Krankheitsbildern zu sehen wäre⁹¹⁹.

Die Lehre, wie das Böse überhaupt erst erkannt wird und mit der Versuchung umzugehen ist, kann wohl nur aus der (durch Maria erneuerten) Würde der Frau zu erwarten sein, die demnach in ihrer Idealform jede Versuchung zu erkennen und diese in das Gute zu wenden hat. In Hartmanns Fabel zeigt sich, daß die Verantwortung in der Praxis allerdings nicht gänzlich an einen ‚Lehrer‘ abgegeben werden kann, denn „im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“⁹²⁰.

Es könnte das ‚ausgleichende‘ weibliche Engagement mit der bündigen Willensäußerung zur ‚Hingabe‘ von jungfräulich-reinem Leben auch als Kompensation aufgefaßt werden⁹²¹. Hartmann verlangte wohl, daß die Notwendigkeit der Prüfung im unausweichlichen Wandel von bestehenden Konditionen mitbedacht wird. Am Beispiel des selbstlosen Opfers im Martyrium zeigt sich die Logik der Flüchtigkeit von den im Augenblick so überzeugenden und dann doch bald wieder vom Alltag ‚überrollten‘ Eindrücken des Heroentums⁹²².

⁹¹⁷ Vgl. Flasch: Augustin. Stuttgart 1994, S. 105.

⁹¹⁸ Ebd., Flasch 1994, S. 104.

⁹¹⁹ Vgl. Leven, Karl-Heinz: Krankheiten. Historische Deutung versus retrospektive Diagnose. In: Paul, Norbert/Schlich, Thomas (Hg.): Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M. /New York 1998, 153-185.

⁹²⁰ Flasch 1994, S. 101.

⁹²¹ Vgl. dazu bei Hartmann die Aussage des Arztes in Salerno in V. 224 bis 227: „ir müeset haben eine maget, / diu vollen manbaere / und des willen waere, / daz sî den tôt durch iuch lite“

⁹²² Vgl. dazu Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1988. Auch Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1985. Und Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. ⁴2000.

Der Dichter läßt meisterhaft offen, ob das Mädchen nunmehr als ‚weltliche‘ Braut von Heinrich ihre diesseitigen Aufgaben erahnt und bejaht. Sie hält keine weitere Rede, die ihre Läuterung und Lebensannahme bestätigt. Würde sie sich vor Heinrich oder ihren Eltern zur neuen Position als Ehefrau von Heinrich mit sämtlichen hohen Aufgaben und Idealen bekennen, käme das einer ‚irdischen Erlösungsformel‘ gleich. Hartmann erweist sich gleichsam als ‚moderner‘ Autor, wenn er es vermeidet, sich in dieser Thematik zu exponieren.

Dennoch reicht er die Fragen zum weiblichen Diesseitsproblem nicht völlig unbeantwortet an die Nachwelt weiter. Die irdische Ehe als Wertereignis und hohe Aufgabenstellung, die Rolle der erziehenden, gebenden, heilenden, mütterlichen Frau, ihre Pflege der seelischen Reinheit – im Zusammenhang mit einer Verbalisierung im Schweigen zeigt Hartmann das Selbstverständliche auf. Über eine abgeforderte ‚Disziplin in der Pflichterfüllung‘ zu sprechen, weist sich heute noch als unzeitgemäß aus, obwohl die nachteiligen Folgen für die Gesellschaft offenkundig sind.

Es ist deshalb aus sozialen und kulturellen, ja ebenso aus bildungspolitischen und genderbestimmten Perspektiven wertvoll, die wissenschaftliche Interpretation der Hartmann’schen Darstellung einmal vom ungewohnten Standpunkt der Bedeutung von Heiligkeit im Begriff *Reinheit* aufzurollen. Obwohl dieses Problem den Dichter bewegt haben muß, ist es bisher in den Kommentaren keinesfalls im Vordergrund gestanden. Im „Kopfzerbrechen“ über einige wesentliche Gedanken, die Hartmann vermittelt, werden aus der Sicht des vorliegenden Arbeitsthemas aber gerade aus diesem Blick bemerkenswerte, ernstzunehmende Fragen des 12. Jh. (etwa der religiösen Erneuerungsbewegungen) angeboten⁹²³.

Christian Leibinnes schließt katharische Ansichten bei Hartmann aus⁹²⁴. Er sieht aber eine neue Form der Frömmigkeit im „Läuterungsweg der hartmannschen Protagonisten“⁹²⁵ und nimmt auch an, daß Hartmanns Zuhörer den religiösen Reformideen im ausgehenden 12. Jh. zumindest „aufgeschlossen gegenüberstanden“⁹²⁶.

⁹²³ Vgl. Rautenberg, Ursula 1993, Nachwort 110-126, hier S. 120.

⁹²⁴ Vgl. Leibinnes 2008, S. 138.

⁹²⁵ Ebd., S. 139.

⁹²⁶ Ebd., S. 141.

Zum Prinzip der Ehe zeigt Hartmann eigene Gedanken und Gefühlsrichtungen. Er lässt die vertiefte Sympathie zwischen Heinrich und dem Mädchen beobachten (Heinrich nennt das Mädchen in vertrauten Gesprächen schon bald nach seinem Einzug auf dem Pächterhof spielerisch „*gemahel*“) – in den Erzählzusammenhängen wird die Beziehung durch hohe Empathiewerte ausgezeichnet⁹²⁷. Fraglos haben den Dichter feine Einsichten zum Verhältnis von Ehe, Ehre und Würde in Reinheit beschäftigt. Die Bewertung der Ehe in ein gesellschaftliches und auch ein theologisches Katagoriensystem zu stellen, mag zu seiner Zeit widersprüchliche Deutungen erfahren haben; er nimmt in seiner eigenen Auffassung dazu Stellung. Insbesondere für Frauen sind die hohen Ansprüche an ihr Wesen und Sein verdeutlicht – vor allem in ihrer Sprache. Durch ihre Wortwahl geben sie ihre Identität, ihre Ideale und Gedanken preis. Zum Verstummen der Pächtertochter sind im Kontext noch offene Interpretationsräume zu erfassen, die vor allem den Verzicht auf Wollen im „Eingefügtsein in eine vorgegebene Ordnung“⁹²⁸ untersuchen.

Hartmann zeigt auch in anderen Werken, u. a. in «Erec», daß eine anspruchsvolle Ethik partnerschaftliche Verbindungen auszeichnen sollte und belehrt über den gesellschaftlichen Status eines Ehepaars. Diese Gedanken sind in besonderer Weise bemerkenswert, denn sie weisen in die Richtung der Paradiesthematik und erinnern an die Bedeutung der „jungfräulichen Ehe“. Heinrich, der nach seiner Läuterung durch göttliches Wirken⁹²⁹ wieder „rein und völlig gesund“ wird – erhält von seiner Familie wie auch seinen Lehensleuten die „Erlaubnis“ zur ehelichen Verbindung mit der Pächtertochter – für diese Zeit ungewöhnlich, da Nachkommen eine Standesminderung hinzunehmen hätten⁹³⁰.

Die Frage der menschlichen Vollkommenheit im irdischen Leben scheint Hartmann aus der Verknüpfung der Kondition Reinheit mit der Kindheit und Unschuld in der Überleitung weiter zum *langen, zufriedenen Leben* (V. 1514) zu führen, wenn

⁹²⁷ Vgl. Walz, Herbert: Die deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte und Dokumentation. München 1976, S. 97. Vgl. bei Hartmann V. 340f.: „daz er ir alsô holt wart, / dâz er sî sîn *gemahel* hiez.“

⁹²⁸ Schwabe, Gerhard E.: Ehrfurcht als Lebensbedingung. In: Sudbrack, Josef: Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Basel/Wien 1975, 140-176, hier S. 150. Vgl. auch auf S. 151: „Ehrfürchtiges Schweigen drückt vollkommenes Nicht-Tun aus“. Dazu auch ein Beitrag des jesuit. Theologen und Mystikforschers Josef Sudbrack im gleichen Werk w. o.: Sudbrack, Josef: Die Botschaft des Schweigens. 7-44.

⁹²⁹ Vgl. bei Hartmann V. 1365: „dô erzeicte der heilic Krist“

⁹³⁰ Vgl. bei Hartmann V. 1370: „reine unde wol gesunt.“

Erkenntnis, Einsicht sowie eine Ausrichtung auf Gott das Dasein bestimmen⁹³¹. Der Dichter gibt am Ende seines Werkes zu verstehen, daß Mann und Frau sich in einer gottgefälligen Gesinnung bewähren, um ihren Lohn im ewigen Reich zu empfangen. In knapper Kürze (von V. 1514-1520) deutet er an, daß Heinrich und seine Gemahlin diese Prüfung gut bewältigt haben. Der Würde der Frau, ihren Aufgaben in der Ehe und ihren Tugenden als *vrouw* wurde demnach zweifelsfrei nachgekommen. Wie sich eine höherwertige Liebe in der Lebenspraxis und klassischen Tradition der Übergabe von Rang und Besitz ereignete, bleibt aber ungesagt. Man darf überlegen, ob Hartmann die Reproduktion übergeht, um das gemeinsame Leben ‚in Reinheit‘ und damit in einer paradieszugewandten Form zu sehen.

An insgesamt 10 Stellen in seiner Mirakelerzählung «Der arme Heinrich» weist Hartmann auf die Bedeutung der Reinheit unaufdringlich, aber bestimmt hin. Er vermittelt seinem Publikum hohe Einsichten als seltene Botschaft von zumeist verborgener Essenz: Rein sein bedeutet in der Gesellschaft auch sozial und religiös gesund zu sein, in besonderer und von Gott observierter Weise. Damit hat Hartmann von Aue ausgesagt, wonach ich – wie es die Kapitelgliederung zeigt – umfassend gesucht habe.

6.5. Die Wahrheitssuche

Die Sprache ist das entscheidende Werkmedium des geistigen Lebens, der Hör- und Sichtbarmachung von Gedanken sowie deren Kategorisierung, Bearbeitung, Ergänzung und Verbesserung. Für Autoren und ihre Rezipienten bringt sie eine Auseinandersetzung mit Fragen um eine ‚Wirklichkeit‘ hinter dem Wort. So verwundert es nicht, wenn in der Textproduktion schon früh ein Wahrheitsgehalt zur Diskussion stand und Methoden der Prüfung von Wortinhalten oder Aussagen von Begriffen entwickelt wurden. Nachdem ich bereits auf Schriften des Katalanen Ramón Llull⁹³² hingewiesen habe und sein umfassendes Wirken heute (wie bereits betont) wissenschaftlich betreut bzw. kommentiert wird, bietet Lulls analytisches Bemühen um die Wahrheitssuche in der Sprache ein erwähnenswertes Beispiel für mittelalterliche Erkundungspositionen.

⁹³¹ Vgl. Leibinnes 2008, S. 76.

⁹³² Vgl. Flasch, Kurt (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter. Band 2. Stuttgart 1994, 372-380.

Llull wertete die Sprache als vermittelndes Instrument, seine ‚*Ars generalis*‘ sollte grundlegendes Denken in Wissenstraditionen unterschiedlicher Kulturen vereinen: Dieser spezifischen Begriffssprache auf der Basis einer mathematisierenden Kombinatorik⁹³³ und auch ihr Einfluß auf nachfolgende sowie spätere Denker (wie z. B. Nikolaus von Kues; Giovanni Pico della Mirandola; Giordano Bruno; Leibniz; Frege)⁹³⁴ wird heute im Rahmen der wissenschaftlichen Forschung zu Recht gebührendes Interesse gewidmet⁹³⁵.

Die ethische Motorik im Denken des Llull verbindet sich mit einem Ausscheren aus dem herkömmlichen Sprachgebrauch; er charakterisierte sich selbst „*als vir phantasticus*, um dann zu beweisen, dass das, was als Phantasie gilt, wahre Erkenntnis ist.“⁹³⁶ Als Laie bot Llull theologischen Kritikern genügend Angriffsflächen; er hatte es mit seinen Aussagen „schwer, sich gegen das Interpretationsmonopol der Kirche durchzusetzen“⁹³⁷. Dazu brachte er auch noch Mut genug auf, um seine Translationsdidaktik den Gelehrten an der Universität in Paris nahebringen zu wollen. In dieser ehrgeizigen Intention waren für die transkulturellen Begegnungen ebenso wie für die interdisziplinären Forschungsansätze spezifische Verbindlichkeiten zu beachten. Llull plante, elitäres intellektuelles Denken anwendbar vor allem für das Schaffen friedvoller Lebensverhältnisse zu machen. Doch angesichts einer „Gebrechlichkeit des menschlichen Intellekts“ war sein Scheitern wegen der Skepsis und mangelnden Akzeptanz, besonders seitens vieler Pariser Gelehrter vorprogrammiert; in Reaktionen mußte er mehrfach die Algebraisierung seiner Gedankenkonzepte vereinfachen. Flasch listet die Arbeitsprozesse von Ramón Llull auf und verweist auch auf die Enttäuschungen, die ihm sein Außenseitertum und das mangelnde Verständnis der zeitgenössischen Wissenschaft bescherten⁹³⁸.

⁹³³ Vgl. Hofmann, Joseph Ehrenfried: Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1941/42, 4. Abhandlung, Cusanus-Studien VII). Heidelberg 1942. Gottfried Wilhelm Leibniz stützte sich in seiner Entwicklung der ‚*characteristica universalis*‘ wesentlich auf das Denken von Ramón Llull.

⁹³⁴ Vgl. Reboiras, Fernando Domínguez: Vorwort. S. VII. In: Das Buch über die Heilige Maria. Libre de sancta Maria. Katalanisch/Deutsch. Stuttgart 2005.

⁹³⁵ Vgl. dazu die Forschungs- und Publikationstätigkeit des Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg i. Br. sowie an entsprechenden Instituten in Barcelona und Mallorca.

⁹³⁶ Pindl, Theodor: Nachwort zu Ramon Lull «Das Buch vom Heiden und den drei Weisen». Stuttgart 2007, 259-306, hier S. 301.

⁹³⁷ Ebd., Pindl, Nachwort.

⁹³⁸ Flasch 2001, S. 443.

Die *Ars* sollte eine konkret anwendungsbezogene, kulturübergreifende sprachliche Wissenschaftskonzeption bieten, die Fortschrittsinteressen durch Erkenntnishilfen über den Weg von Definitionsprüfungen erreichen konnte. Impliziertes Methodenbewusstsein und das wache Interesse Llulls an der Empirie zeigte die innewohnenden „Relationsgeflechte“ von Worten auf und führte damit zu tiefer gehenden Erkenntnissen⁹³⁹. Seine „Wahrheitsfindung“ mittels mechanischer Verfahren wollte Auseinandersetzungen obsolet werden lassen und durch eine Kontrolle über die Sprache den Menschen Würde vermitteln⁹⁴⁰.

Vor allem Llulls Nachdenken über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen (die Entscheidungsfindung ergab sich für ihn „mit Hilfe von drehbaren Drei- und Vierecken“,⁹⁴¹ also einer geometrischen Assistenz) führte damit letztlich auch in Assoziationen zu den hierarchischen Fragen der Heiligkeit von *Reinheit*. Er wollte die richtige Wortfindung der proportionalen Analogie unterwerfen und Fragen nach der Ähnlichkeit oder dem inneren Gehalt von Begriffen stellen. Llull erhoffte sich von seiner Kalkulatorik den auslösenden Beitrag zum Religionsfrieden⁹⁴² durch die Unterstützung seiner Missionsidee der Bekehrung von Sarazenen zum Christentum mittels verbaler Harmonisierung von Denkoperationen⁹⁴³. Im Christentum fand er den *reineren* Begriff von Gott⁹⁴⁴ und in der Inkarnation die Vollkommenheit Gottes, die er in seinem formell wie eine Mystikübung in der Tradition der Dialogstruktur absolvierten inneren Ringen mit dem religiösen Sein preist⁹⁴⁵.

Die Frage, ob nun eine Wortschöpfung der Wahrheit näherkommt, oder ein theoretisches Überprüfungssystem für einzelne Begriffe, ist wohl kaum zu beantworten. In der Praxis führte dieser sprachphilosophische Konflikt eher weg von Klarheiten, was

⁹³⁹ Ebd., Flasch 2001, S. 450.

⁹⁴⁰ Im Rahmen der schon erwähnten Kursleitertätigkeit an der VHS Baden konnte ich diesen spezifischen Aspekt auf praktische Weise verifizieren. Die stark vereinfachten Formen von Llulls Zugang zur Begriffsanalyse und vernetzten Relationen von Termini empfanden Hörer als belebende, verbesserte Führung durch analoges Hintergrundwissen zu einzelnen Worten oder Wortsequenzen. Ein so schwieriger Begriff wie *Reinheit* kann mittels Llulls originaler Methodik (*via ad sciendum omnia*) leichter zugänglich und verständlich, ja in der Relation zu praktischen „irdischen“ Belangen kognitiv erfassbar werden.

⁹⁴¹ Ebd., Flasch 2001, S. 445.

⁹⁴² Vgl. dazu Lull (hier so geschrieben), Ramon: Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Herausgeber und Übersetzer: Theodor Pindl. Stuttgart 2007. Das 1274-1276 katalanisch verfaßte Glaubensgespräch ist ein früher interkultureller Dialog. Es vermittelt in der angegebenen Übersetzung allerdings keine Hinweise auf den Begriff *Reinheit*.

⁹⁴³ Vgl. Flasch 2001, S. 446-450.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., Flasch 2001, S. 448.

⁹⁴⁵ Vgl. ebd., Flasch 2001, S. 449. Von der „Vollkommenheit“ Gottes weiß Llull Einiges zu sagen: Vgl: Llull, Ramon: Das Buch vom Freunde und vom Geliebten (= Reihe Unbekanntes Christentum). Zürich/München 1988.

sich an Ramón Llulls literarischer Auseinandersetzung mit der katholischen Dogmatik ablesen lässt und seinen Rückzug aus Verantwortungen des praktischen Lebens (Ehe, Kinder, berufliche Position) erklärt. Llull fokussierte fortan seine Lebensaufgabe in der Mission für das Christentum und versuchte, diesem Ziel als Sprachphilosoph zu dienen. Seine Darstellung von Gesprächen mit Vertretern anderer monotheistischer Religionen (Judentum und Islam)⁹⁴⁶ lässt erkennen, dass ein friedliebendes Verständnis für einander besonders hohe Gesinnungsvoraussetzungen erfordert, die in einem überhöhten Anspruch an die ethische Kraft im Humanen dem Vorbild der göttlichen Vollkommenheit näherrücken sollen⁹⁴⁷.

6.6. Zusammenfassung

Dichtung im Mittelalter bringt aus dem Bereich der Kommunikationskultur, der Herrschaftsorganisation, dem Alltag in verschiedenen sozialen Schichten, zu Kunst und Kultur, zur zwischenmenschlichen Beziehung viele grundlegende Informationen näher. Sie dient als umfassende Geschichtsquelle und zeigt auch auf, wie bemüht das Ergründen schwieriger Lebensfragen betrieben wurde. Wieso der Weg zum reinen Menschsein blockiert wird, ohne daß selbst bei bester Absicht und frömmster Intention die oft variationsreichen Behinderungen bzw. Ablenkungen als solche rechtzeitig und achtsam zu registrieren sind? In einem unaufhörlichen Ringen um Einsicht⁹⁴⁸ und Erkenntnis sollten Mann und Frau einander deshalb als gleichermaßen Betroffene kompetent unterstützen, um die Welt gemeinsam nachhaltig vom Bösen zu säubern, indem sie von gegenseitigen Hilfeleistungen erfahren, wie fortwährend zum Guten hin orientiert gelebt sowie gewirkt werden sollte. Dazu gehört der Wille zum Reinsein, das in jeder Lebensphase seine optimierende Gesetzmäßigkeit zeigen und die Lebensqualität heben könnte.

⁹⁴⁶ Vgl. Llulls Ausführungen u. a. von den Tugendkonzepten in «Das Buch vom Heiden und den drei Weisen», die eine Objektivierung von Begriffen und auch Texten durch eine Denkhilfe (in der Art der weit vorausgedachten Wortmaschine als *Ars*) nahelegen.

⁹⁴⁷ Vgl. dazu im Nachwort von Theodor Pindl zu Llulls „Das Buch vom Heiden und den drei Weisen“, hier S. 274. Die Aktualität dieser Thematik muß im Übrigen nicht gesondert betont werden.

⁹⁴⁸ Vgl. Schnell, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds „Tristan und Isold“ als erkenntnikritischer Roman (= Hermaea; N. F., 67). Tübingen 1992, S. 119 zur verkannten Wirklichkeit; S. 229 zum Erkennen u. Verkennen.

Dieser Gedanke kann in der höfischen Literatur unschwer aufgespürt werden – er gilt aus lebenspraktischen Gründen als Leitmotiv für das Schreiben und letztlich auch für die darstellende Kunst, die gemeinsam sichtbar machen wollen, was verdeckt ist, aber dennoch verstanden werden soll. Insbesondere die Sprache sollte konkret aussagen, was uns bewegt und was uns bedroht – allerdings funktioniert das lediglich in Ansätzen. Anspruchsvolle Begriffe oder Wortbildungen, die eigenständiges Empfinden beschreiben wollten und von unterschiedlichen Personen in gleichartiger Weise als „wahr“⁹⁴⁹ empfunden werden sollten, betonen lediglich Schwierigkeiten⁹⁵⁰ der Sprache, die sowohl zu Erkenntnissen führt, als auch die Unwissenheit in den Grenzräumen der Vorstellungskraft steigert. Wie Otfried von Weißenburg in seinem Evangelienbuch bekundet, war die Gewissensfrage um die Darstellung von Wahrheit stets auch vom Stolz über das Autorenlob wegen gefälliger Formulierungen belastet⁹⁵¹.

Dazu kam das Streben nach einer ‚Lenkung‘ der Leser, die ein wesentliches Motiv für spezifische Textgestaltungen ergab. Der Autorintention im Mittelalter Aufmerksamkeit zu widmen ist deshalb ein Forschungsbereich, der sowohl dem Bedeutungspotential von Texten als auch der Autorschaft nachfolgt⁹⁵².

Die Rekonstruktion von Konzepten in Texten gewährt für Interpretation und Kommentar verschiedenartige Zugänge, denn die Sprache lässt als bewegende Kraft die Offenbarung ‚überhoher‘ Geheimnisse zu und erzeugt auch Täuschungen⁹⁵³, die aus dem Umgang mit solchen Hervorbringungen anstehen. In diesem Kontext fordern Begriffe wie *Reinheit*, Vollkommenheit, Makellosigkeit, Lauterkeit dem Denken „objektive“ Erkenntnisse und dahingehende Verantwortungen ab⁹⁵⁴. Die Frage nach dem

⁹⁴⁹ Vgl. Otfried von Weißenburg: Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2010, Buch I, Kap. 2, 15, S. 46f.: „Gib, Herr, daß ich mich mit meinen Aussagen nicht von der Wahrheit entferne und mich nicht um der schönen Form willen in der Wahl meiner Worte vergreife. . .“

⁹⁵⁰ Vgl. Di Cesare, Donatella: Wilhelm von Humboldt. In: Borsche, Tilman (Hg.): Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky. München 1996, 275-289, hier S. 287.

⁹⁵¹ Vollmann-Profe, Gisela: Nachwort. In: Otfried von Weißenburg. Evangelienbuch. 249-271, hier S. 249.

⁹⁵² Vgl. Ingold, Felix Philipp/Wunderlich, Werner (Hg.): Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft. St. Gallen 1995.

⁹⁵³ Vgl. Flasch, Kurt (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band 2. Mittelalter, Stuttgart 1999, S. 63.

⁹⁵⁴ Es war insbesondere Ramón Llull, der in seinem Objektivierungsstreben auf die ‚verdeckte‘ Eigenschaft in Begriffen aufmerksam wurde und sie als „Geheimnisse“ zu ergründen suchte. Auf der Spur eines Llull’schen „Spiel der Enthüllungen“ lohnt es sich ganz besonders, den Begriff *Reinheit* zu untersuchen. Vgl. dazu Rubio, Josep E.: „Significatio“ im *Liber contemplationis*, oder: Wie kann man durch die Betrachtung die Wahrheit finden? In: Reboiras, Fernando Dominguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbe-

Unterschied, ob der Gelehrte mit seinem Wissen aus den Büchern oder aber der Laie in der Beobachtung der Lebenswege einen Zugang zur ‚Wahrheit‘ erreicht, ist nach wie vor unbeantwortet⁹⁵⁵.

Letztlich sollte die Lauterkeit im Umgang mit dem Wort ein kognitiver Schlüssel zur Sprache sein, in der sich die Reinheitsthematik ebenso spiegelt wie in der gesellschaftsformenden höherwertigen Verbindung von Mann und Frau⁹⁵⁶, die wieder zurück zum reinen Paradiesempfinden der Menschen führt. Insofern könnte wie in den hier kurz angesprochenen Werken auch in anderen Texten des Mittelalters dieses Thema gesucht und beforscht werden: Es geht also um einen gültigen ‚Weltentwurf‘ und die erarbeitete Loslösung von permanenter ‚Schuld‘.

trachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity. Bd. 59. Subsidia Lulliana 4). Turnhout 2011, 227-237, hier S. 228.

⁹⁵⁵ Vgl. Gloy, Klaus: Ist die Wissensgesellschaft eine mittelalterliche Vorstellung? Einige Anregungen für eine Antwort. In: Meyer, Cord/Päsler, Ralf G./Janßen, Matthias (Hg.): *vorschen, denken, wissen*. Vom Wert des Genauen in den ‚ungenauen Wissenschaften‘. Festschrift für Uwe Meves. Stuttgart 2009, 1-14, hier S. 12. Gloy verweist auf die Auffassung des Straßburger Patriziers Rulman Merswin (gest. 1382), der als Bankier und Kaufmann zu Taulers Beichtkindern zählte, erbauliche Schriften hinterließ und in Taulers Predigtwerk zu vermerken wäre. Vgl. dazu die Einführung von Louise Gnädiger (9-16, hier S. 16) zu Johannes Tauler. 15 Predigten (Gotteserfahrung und Weg in die Welt). Olten 1983.

⁹⁵⁶ Adalbert Stifter hat die ‚Heiligkeit der Gattenliebe‘ berührend in seiner Erzählung »Brigitta« in Worte gekleidet. Es ist der Ansatz, den wohl auch Hartmann von Aue sucht und beschreiben will, indem er nahezu Nichts darüber sagt. Vgl. dazu Stifter, Adalbert: *Brigitta*, Stuttgart 1976, u. a. auch S. 63.

7. Heilige und das Heilige der Reinheit als Thema in der Bildsprache

Frühe Erzählkunst im Bild als detailfreudiges historisches Dokument findet sich z. B. im Bildteppich von Bayeux (11. Jh.). Die Stickarbeit auf dem „etwa 68,38 Meter“ langen und „zwischen 45,7 und 53,7 Zentimeter“ hohen Leinenfries vermittelt viele Details der Geschichte und dem Alltag vor 950 Jahren⁹⁵⁷. In der vorliegenden Studie ergänzen Blicke auf solche Situationsschilderungen ebenso wie die Darstellung von Szenerien in der Malerei eine Suche nach Belegen für die Absenz oder im Gegensatz dazu die stark betonte Bedeutung des Heiligen im Begriff *Reinheit*. Dabei steht nicht der kunsthistorische Gehalt im Vordergrund, sondern die Bedeutung des Reinen als Erkenntnisziel⁹⁵⁸ mittels vertieftem Schauen aus der Perspektive eines Künstlers. Oft blieb in der Besprechung von Werken oder in der wissenschaftlichen Interpretation ihrer Aussage gerade die ‚verdeckte‘ Einsicht in das Bedeutungsfeld der moralischen Reinheit unbeleuchtet – dieses Faktum ist merkwürdig genug, um befragt zu werden.

Heilige, gekennzeichnet im Bild zumeist durch ihren goldenen Heiligenschein, lebten in unterschiedlicher Weise herausfordernd in ihrer Welt. Die Beschreibung ihres Daseins wollte vorbildliches Wirken festhalten: Heiliges Menschsein erfuhr auch und sogar vor allem durch die Bildsprache eine anschauliche Dimension, die den Text ihrer Lebensbeschreibungen noch eindrucksvoller und memorisierbarer machte. Schon als Miniaturen in den Handschriften, für einen breiteren Personenkreis aber auch als Gemälde in den Kirchen und Klöstern konnten Szenen markante biographische Ereignisse abbilden und Heilige mit ihren jeweiligen Attributen erkennbar machen⁹⁵⁹.

Ein wohlbekanntes und verbreitetes hagiographisches Kompendium des Mittelalters, die Legenda aurea des Jacobus de Voragine⁹⁶⁰, vermittelte als Text historische und theologische Verständnishilfen durch „eine neue Entwicklung innerhalb der

⁹⁵⁷ Wilson, David M.: Der Teppich von Bayeux. Frankfurt am Main/Berlin 1985, S. 10.

⁹⁵⁸ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen. Stuttgart 2000, hier S. 17.

⁹⁵⁹ Vgl. Keller, Hiltgart L.: Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Stuttgart¹¹2010. Der Band stellt zu den Lebensgeschichten bedeutsame bildliche Darstellungen in Österreich, Deutschland und der Schweiz vor; ein Attributregister ergänzt das Werk. Zu diesem Wissensfeld nahm ich im SS 2006 an einer LV von Univ.-Prof. Olaf Bockhorn teil: „Übungen zur christlichen Ikonographie in Wien“.

⁹⁶⁰ Geboren um 1230 in Vorago bei Genua trat Jacobus mit 16 Jahren in den Dominikanerorden ein. Er verfaßte zwischen 1263 und 1273 die Sammlung der Legenden von Heiligen. Jacobus wurde 1292 Erzbischof von Genua. Vgl. Nickel, Rainer: Nachwort. In: Jacobus de Voragine. Legenda aurea. Lateinisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Rainer Nickel. Stuttgart 2005, 269-280, hier S. 269.

Hagiographie⁹⁶¹ des 13. Jahrhunderts: Mittels Sammeln der Lebens- und Leidensgeschichten von Heiligen wurde nicht allein ein „Schatz volkstümlicher Überlieferung“⁹⁶² bewahrt, es sind vor allem unterschiedliche Viten versammelt, die der Forschung heute den Zugang zu besonderen Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit erschließen. Beschriebene Ereignisse im Leben der Heiligen bieten Erfahrungen an, die noch längst nicht in befriedigender Weise verständlich gemacht und kommentiert sind: Zwar wurden zahlreiche Aspekte in der wissenschaftlichen Deutung hagiographischer Quellen⁹⁶³ erfaßt und bearbeitet – so Manches in der Suche nach dem Hintergrund einer Sehnsucht nach Heiligkeit, etwa die edukative Stärke einer heilmäßigen Reinheit, bleibt noch zu erforschen.

Die Viten von Märtyrer-Heiligen⁹⁶⁴ oder asketisch orientierten Heiligen vermitteln oft eine extreme Leidensstrategie in der ‚Nachfolge Christi‘. Der Altphilologe Rainer Nickel nimmt dazu kritisch Stellung und weckt Fragen wie ‚haben die Märtyrer zu einer rationalen Problembewältigung der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Fragen ihrer Zeit beigetragen? Welche Empfindungen sollten die Heiligen und ihre oft provokanten Gespräche mit der Obrigkeit auslösen? Die Intention der Märtyrer war nach Nickel auf den „ritualisierten Selbstmord“ gerichtet, indem sie sich „zum Opfer für Gott erheben“⁹⁶⁵.

Daß Beschreibungen vieler Gewaltakte, grausamer Folterungen und brutaler Hinrichtungen aus der Zeit der Christenverfolgungen „auch beim Laienpublikum“ offensichtlich großen Anklang fanden und damit „von weitreichender Wirkung auf das mittelalterliche Denken“ waren, ist irritierend⁹⁶⁶. Rainer Nickel blickt in seinem Kommentar vergleichend auf die heute übliche mediale Bedienung des Publikums mit „Sadismus, Wollust und Grauen“ als gut verkäufliche Erfolgsmischung⁹⁶⁷; ein

⁹⁶¹ Rhein, Reglinde: Die Legenda aurea des Jacobus der Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in „Historia“ und „Doctrina“ (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 40). Köln/Weimar/Wien 1995, S. 15. Eichstätt, Univ., Diss., 1993/94.

⁹⁶² Vgl. Nickel 2005: Nachwort in Legenda aurea, S. 270.

⁹⁶³ Vgl. Bauer, Dieter R./Herbers, Klaus (Hg.): Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung (= Beiträge zur Hagiographie; 1). Stuttgart 2000.

⁹⁶⁴ Vgl. Baumeister, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= Münsterische Beiträge zur Theologie; 45). Münster 1980.

⁹⁶⁵ Ebd.

⁹⁶⁶ Rhein, Reglinde: Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in „Historia“ und „Doctrina“ (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. Heft 40). Köln/Weimar/Wien 1995, S. 1.

⁹⁶⁷ Nickel 2005, Nachwort zu Jacobus de Voragine, S. 272. Auf Gemälden dargestellte Märtyrszenen zu sehen hinterläßt einen mindestens ebenso schmerzhaften Eindruck, wie das Lesen der entsprechenden Legenden. Vgl. z. B. das um 1460 von Andrea Mantegna (1431-1506) auf Pappelholz gemalte Bild (68 x 30 cm) des von

Volksbuch, wie es eben die Heiligenlegendensammlung des Jacobus war, konnte Leidenseuphorie und unverhohlene Todessehnsucht wegen des vielfachen Scheiterns im Diesseits zur favorisierten Blickrichtung auf das Jenseits hinlenken⁹⁶⁸.

Von Interesse für die Rezeption ist die Verbindung der ‚heroischen‘ Selbstaufgabe der Märtyrerheiligen mit ihren in den Legenden dokumentierten verbal provokant herausgefordert-erzwungenen Brutalität der Richter⁹⁶⁹. Der Mord an Christen schuf dabei nach René Girard ein gesellschaftliches Chaos und blockierte in der Abfolge einer „bösertigen Mimetik“ die kontinuierliche Entwicklung hin zu einer wahrhaft humanen, ethischen Kultur⁹⁷⁰. Diese Handlungen und Haltungen mußten wohl in allen Schichten der Bevölkerung die Achtung vor dem Wert des Lebens stören; sie schufen eine traumatisch-leidvolle Verwirrung, der man als Mensch kaum Herr werden konnte.

Warum der stillere, das Leben wertschätzende Erlösungsweg der Reinwerdung unter den Märtyrerheiligen nicht populär war, ist aus heutiger Sicht und der aktuellen Situation in der Welt kaum wirklich zu verstehen. Etwa bescheiden das Umfeld und sich selbst zu pflegen, harmlos und doch auch selbstbewußt ein Dasein lang zu kehren, zum reinlichen Sein anzuregen – wäre das nicht attraktiv oder spektakulär genug? Erst in der Lebensgeschichte der Elisabeth von Thüringen findet sich dieser Ansatz zum Teil, dargestellt und beschrieben von „einem unbekannten Dichter aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts“⁹⁷¹. Eindrucksvoll wird in der Bildsprache die ungewöhnliche, revolutionäre Idee der weitreichenden Hilfeleistung der Landgräfin für die Armen sichtbar gemacht (siehe Kap. 7. 4).

In der menschlichen Vorstellung sollte *wirklich* Heiliges prächtig, glanzvoll, majestätisch wirken. Das zeigt sich z. B. in der Maestà de Duomo di Siena von Duccio di Buoninsegna (1255-1319). Die Gottesmutter schützte Siena “in einer Schlacht gegen

Pfeilen durchbohrten Hl. Sebastian. In: Kunsthistorisches Museum Wien (Hg.): Das Kunsthistorische Museum Wien. Salzburg/Wien 1978, Tafel 91. Katalog der Tafeln: hier S. 328; GG. Inv. Nr. 301.

⁹⁶⁸ Vgl. Jaspers, Karl: Die maßgebenden Menschen. Sokrates Buddha Konfuzius Jesus. Achte, veränderte Auflage. München 1997, S. 114.

⁹⁶⁹ Vgl. Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München/Wien 2002, S. 115f.

⁹⁷⁰ Vgl. ebd., – die Aussage von René Girard mit ihrer Kernthematik „weil Satan der Herr des Opfermechanismus ist, ist er auch der Herr der menschlichen Kultur“ klingt nach abwegiger Rechtfertigung von Aggression.

⁹⁷¹ Vgl. Das Leben der Heiligen Elisabeth. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Manfred Lemmer. Berlin 1981. Der Legendenroman wurde 1868 herausgegeben und ist von Manfred Lemmer in der erstmaligen Übersetzung vorgelegt worden. Auf die Reinheit von Elisabeth wird in diesem Text fortwährend hingewiesen.

die zahlenmäßig überlegenen Florentiner“ und galt fortan als Regentin der Kommune – die Maestà war also gewissermaßen ein offizielles Porträt und wurde deshalb in feierlicher Prozession am 9. Juni 1311 vom Atelier des Meisters in den Dom geleitet⁹⁷². Maria ist im Glanz als Himmelkönigin in göttlicher Ordnung und ihrer weltlichen Inthronisation der heiligen Würde des Sorgerechtes für die Stadt dargestellt.

Das Schauen in die Pracht sollte eigentlich beruhigt und geborgen stimmen – so bieten sich mit der Erinnerung an die Wahrheit⁹⁷³ des reinen einstigen Seins im Paradies für das Verstehen des Heiligen Einsichten, die sich nicht allein in der Fiktion, sondern in der ästhetischen Bildsprache finden. Sie sind in „Anschaulichkeiten von Ordnung“⁹⁷⁴ dargestellt.

Während die Vorderseite des Tafelgemäldes also die Thronende Madonna mit ihrem goldblitzenden himmlischen Hofstaat aus Heiligen und Engeln zeigt, ist die Rückseite ein Ensemble kleinteiliger Tafeln, das den Geistlichen (nicht aber den Gläubigen) die Passion Christi vorführte. Die Geschichte der Fußwaschung finde ich im Hinblick auf symbolische Aussagen sehr eindrucksvoll, denn in der Gesamtkomposition fallen vor allem schwarze Sandalen auf, die wie große Insekten dargestellt sind und abstoßend wirken. Tatsächlich wird Jesus meist, auch in dieser Szene, ohne Schuhe abgebildet, um seine besondere *Reinheit* zu betonen. Die Schuhe aus dem Leder von toten Tieren galten als Attribut der Unreinheit, die Bloßfüßigkeit zeigte das Reinsein. Dazu kam noch die Fußwaschung mit ihrer besonderen Aussage und ließ eine Philosophie des Reinseins und des Reinwerdens ableiten.

Diese Perspektive und ihr Praxisbezug berührt in der „*ars pulchre cogitandi*“⁹⁷⁵ das Bedürfnis, an die Erreichbarkeit der Wahrheit und somit noch näher an das Wirkliche heranzurücken: Wir finden es in der Bildgeschichte, in der Sprache des bildnishaft Dargestellten durch die Anstrengung, eine Aussage zu klären, zu ‚reinigen‘ und dann

⁹⁷² Vgl. Carli, Enzo: Die Bilder von Duccio in Siena. Herrsching 1989, S. 12.

⁹⁷³ Vgl. Gadamer: Aktualität des Schönen. Stuttgart 2000, S. 19f.: Auf S. 20: „Es ist die ontologische Funktion des Schönen, den Abgrund zwischen dem Idealen und dem Wirklichen zu schließen.“ – Hier wäre auf die *Reinheit* zu verweisen, die der o. a. Bestimmung vielleicht sogar noch näher zuführt, wenngleich auf das begriffliche Beziehungsgeflecht zwischen *Reinheit* und Schönheit zu achten wäre. Dabei ist insbesondere an die von Gadamer erwähnte *cognitio sensitiva* (vgl. ebd., S. 21) zu denken.

⁹⁷⁴ Gadamer, Hans-Georg: Ebd. (Aktualität des Schönen), S. 18. Daß Gadamer hier an den Dialog in *Phaidros* erinnert, erscheint hinsichtlich der „Begrenztheit gegenüber dem Göttlichen“ und einer wahrnehmbaren „Verfallenheit an die Erdenschwere unseres leiblichen triebhaften Daseins“ gut verständlich.

⁹⁷⁵ Vgl. ebd. bei Gadamer mit dem Bezug auf Alexander Baumgarten auf S. 22.

den innersten Gehalt in dieser Qualität zu erkennen. Und wie der gründlich gefeilte Text erweist sich zumeist auch die Gestaltung eines Bildes nicht gerade als die leichtere Aufgabe, den Sinn des Daseins oder das Unsichtbare im Diesseits im Schauen auf das Heilige zu erfassen.

Das große, ernüchternde Rätsel findet sich letztlich in der Frage, wie mit der Menschlichkeit und der Unreinheit, mit der Tatsache einer aufkommenden „Verdunkelung“, nämlich der individuellen Sünde, umzugehen ist, die sich als Strafeforderndes Tun gegen die göttliche Weltordnung erweist und „den Ablauf der gesamten Schöpfungsgeschichte beeinflußt.“⁹⁷⁶

7.1. Der Paradiesgarten

Es ist nun also genau diese scheinbar unumgängliche Barriere der beschämenden Fortweisung, die nachhaltig verunsichernd das menschliche Dasein belastet. Es könnte angenommen werden, daß nichts Rettendes zur Verfügung steht. Das muß ein Irrtum sein.

In der Moutier-Grandval-Bibel, einer karolingischen Bilderhandschrift, die um 840 im Kloster St. Martin in Tour entstand⁹⁷⁷, erzählen vier Bildstreifen (fol. 5b) im klaren additiven Aufbau die folgenreiche, peinliche Geschichte vom Sündenfall des ersten Menschenpaars bis zur Vertreibung aus dem Paradies und dem fortan mühevollen Dasein, ausgeschlossen vom Garten Eden.

⁹⁷⁶ Vgl. Termolen, Rosel: Einleitung. In: Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Vollständige Übersetzung der lateinischen textkritischen Edition von Adelgundis Führkötter OSB et Angela Carlevaris OSB Turnholti (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 43, 43A). Turnhout 1978, S. 9-23, hier S. 19. Vgl. dazu die den Text zur 8. Vision des 3. Teils: Die Mitarbeit am Erlösungswerk. S. 458f.: Tafel 29 mit der Schau III, 8: „In der Säule sind leiterartige Treppen; auf ihr steigen die göttlichen Tugenden mit Steinen beladen zur Arbeit empor.“

⁹⁷⁷ Der großformatige Codex (375 x 510 mm) enthält eine Vollbibel und wurde mit vier ganzseitigen Miniaturen ausgestattet. Im späten 16. Jahrhundert gehörte die Handschrift noch dem Schweizer Kloster Moutier-Grandval; seit 1836 befindet sie sich in London (Bibliothek des British Museum, British Library, Sign. Add. Ms. 10546). Vgl. Mütherich, Florentine/Gaehde, Joachim: Karolingische Buchmalerei (= Die großen Handschriften der Welt). München 1976, S. 72-74.

Der lange Weg zurück zum Seelenheil hat die denkende Menschheit beschäftigt; in Dichtungen wird vor allem diese Suche thematisiert. Auch die Malerei geht diesem Ziel nach, bisweilen in genau vorgegebener Form von Auftragskunst mit bestellter Aussage – so z. B. in der Ausmalung des Kapitelsaals im Dominikanerkloster Santa Maria Novella in Florenz durch Andrea Bonaiuti (gest. 1379 in Florenz). Die Konzeption des Bilderzyklus stellt den christlichen Glauben allegorisch dar und betont die Theologie der Dominikaner. Die Kirche als Weg zur Erlösung (*Via veritatis*) mit der pastoralen und missionarischen Arbeit des Dominikanerordens lässt sich in Phasen von pompösen Prunk lesen, der Schau auf die damals gültige herarchische Einteilung der Gesellschaft und die Auffassung der Dominikaner, sogenannte Häretiker genadenlos verfolgen zu müssen – hier symbolisch von Hunden in Stücke reißen zu lassen⁹⁷⁸. Über die verschlungenen Wege zum Heil wird man in der Betrachtung am besten aufmerksam prüfend eigene Gedanken formulieren. Zur wahren *Reinheit* zu finden ist ein oft mühsamer, hindernisreicher Weg.

Visionäre Blicke in das Paradies boten und bieten sich uns in vielfacher Weise in der Natur; selbst ein kleiner Hausgarten bei der Kartäuser-Zelle kann dieses stille Wunder eines Garten Eden sein. Größere Nutz- und Ziergärten in Klosteranlagen repräsentieren und symbolisieren ohnehin das Paradies.

Ein „Das Paradiesgärtlein“ genanntes Gemälde eines Oberrheinischen Meisters, entstanden wahrscheinlich zwischen 1410 und 1420, wurde auf einer 26 x 33 cm großen, leicht konvex gewölbten Eichentafel gemalt. Es zeigt als Besonderheit eine lesende Muttergottes, die in einem Garten von Engeln und Heiligen umgeben ist; der Jesusknabe spielt auf einem Psalterium, der Vorform einer Zither⁹⁷⁹. Unter dem heiligen Georg, dem Ritter im goldenen Wams und Kettenhemd, liegt ein getöteter, klein gewordener Drache. Der Erzengel Michael sitzt sinnend daneben – er hat den Teufel

⁹⁷⁸ Vgl. Kluckert Ehrenfried: Malerei der Gotik. Tafel-, Wand- und Buchmalerei. In: Toman, Rolf (Hg.): Die Kunst der Gotik. Architektur – Skulptur – Malerei. Köln 1998, 386-467, hier S. 450f. Vgl. weiters: Kluckert, Ehrenfried/Bassler, Martin (Photographien). In: Roman, Rolf (Hg.): Gartenkunst in Europa. Von der Antike bis zur Gegenwart. Köln 2000. Zu Mythen vom Paradies S. 8-11; zum mittelalterlichen Garten S. 20-31.

⁹⁷⁹ Vgl. Darstellung des *Hortus Conclusus* als „Paradiesgärtlein“. Entstanden um 1410 in einer Oberrheinischen Werkstatt. Mischtechnik auf Holz. 26 x 33 cm. Im Besitz des Historischen Museums in Frankfurt am Main. Als Dauerleihgabe im Städelischen Kunstinstitut. Vgl. Ehrenfried Kluckert: Malerei der Gotik. Tafel-, Wand- und Buchmalerei. In: Rolf Toman (Hg.): Die Kunst der Gotik. Architektur. Skulptur. Malerei. Köln 1998, 386-467, hier S. 435. Vgl. auch Schulze, Sabine (Hg.): Gärten. Ordnung – Inspiration – Glück. Städel Museum. Frankfurt am Main 2006.

bezwungen, der (vorübergehend?) gezähmt und ebenfalls klein, aber noch am Leben, neben ihm im Gras sitzt.

Naturgetreue Darstellungen der Pflanzen lassen Rosen, weiße Lilien, Erdbeeren, Frauenmantel, Immergrün, Klee, Maiglöckchen, Malven, Pfingstrosen, Schwertlilie, Veilchen, Johanniskraut u. a. Blumen erkennen; von den Tieren sind Dompfaff, Pirol, Rotkehlchen, Buntspecht, Amsel, Libelle, Weißling und ein gefangener Fisch im Schnabel eines Eisvogels zu sehen. Die gesamte Komposition interpretiert eine gelingende Harmoniefindung auf Erden (symbolisch betont durch den sechseckigen Tisch, auf dem eine Ostschale mit Äpfeln und Apfelschalen neben einem Apfelgehäuse liegen – also wird der Blick auf den ordentlich ‚gerichteten‘ bzw. ‚gerechteten‘ und legitimierten Apfel gelenkt, wie er da so unmittelbar neben Maria zu sehen ist; der erhöhten und erneuerten, reinen Eva). Die heilige Dorothea pflückt Kirschen vom Baum. Das zahlenmäßig ausgeglichene Mann-Frau-Konzept wird von der größer dimensionierten als die sechs anderen Figuren dargestellten Gottesmutter und dem Jesusknaben beschützt. Das Reinsein als Ergebnis der Überwindung des Bösen (Drache und Teufel) garantiert ein gesichertes, ruhiges Dasein.

Die menschlichen Heiligen oder auch Engel in direkter Konfrontation mit dem personifizierten Bösen dazustellen erscheint zur Erklärung ihrer Vorbildkondition höchst wertvoll, insbesondere wenn sie nachhaltige Erfolge bei der Umwandlung dieser Kräfte in Gutes, Nützliches und Lebensförderndes zeigen. Heiligenlegenden bestätigen, daß die immer wieder als defizitär empfundene kommunikative Begegnung von Menschen im Denken sowie in der Sprache in Richtung ‚Frieden und Harmonie schaffen‘ als Aufgabe sinnvoll weiterzuentwickeln war bzw. ist.

Ob es sich nun in dieser erwähnten Darstellung um einen Paradiesgarten oder um die Vorstellung von einem Baumgarten in einer Burg⁹⁸⁰ handelt – es ist jedenfalls zu beachten, daß sich die dreifach präsentierte männliche Position in eigenständiger Form ebenso wie die zahlengleiche weibliche Gruppe ‚befriedet‘ zeigt und von der Gottesmutter das erhöhte Sein der *frouwe* als heiligende *Reinheit* erklärend verkörpert wird. Es darf angenommen werden, daß ein Gleichgewicht aller Gedanken und Kräfte im Garten die Heiligkeit erreicht und daß es Achtsamkeit erfordert, diesen Zustand zu

⁹⁸⁰ Vgl. Brinkmann, Bodo/Kemperdick, Stephan: Deutsche Gemälde im Städel. 1300-1500 (= Kataloge der Gemälde im Städelschen Kunstinstitut Frankfurt am Main. Bd. 4). Mainz 2002, S. 114f.

wahren. Wir kennen diese Situation aus dem naturhaft scheinenden ‚Paradiesgarten‘ des Klosters (wie z. B. in Lilienfeld) und dem Reichsgarten, der die Prosperität im gesamten Herrschaftsgebiet symbolisiert, in dem also freventlich noch unwissentlich die höhere (göttliche) Ordnung verletzt werden darf.

Ähnliches gilt für das Denken von jedem Einzelnen in allen sozialen Schichten: Sein Garten Eden ist einmal zunächst geistig zu erschaffen und dann aus eigener Kraft so zu hegen, daß er Wirklichkeit erlangt, zu erwerben wird. Denken und Handeln darf auf das Paradies konzentriert sein; durch praktiziertes Reinsein wird es sichtbar, also real.

7.2. Michael, Georg und Margaretha

Viele Heiligenlegenden lesen sich hinsichtlich der Aufdeckung listiger Methoden von Teufeln⁹⁸¹ im Umgang mit klugen Menschen⁹⁸² spannend. Ein möglicher Ansatz zur Erlösbarkeit des Bösen durch Humanes ist darin das eigentlich Besondere und klingt konstruktiv⁹⁸³. Dabei bietet auch der Blick ins Tierreich Informationen zur Aufdeckung versteckter Gefahren, denn Schlange, Basilisk, Drache und Kröte widersetzen sich (nach Hildegard von Bingen) noch den himmlischen Mächten. Für die Visionärin haben aber bestimmte andere Tiere⁹⁸⁴ Zugang zur Welt vor dem Sündenfall, zur Paradiesquelle und zu paradiesischen Kräutern – dieses Wissen verbindet mit dem Sakralen und wird oft von heilmäßig lebenden Eremiten angestrebt. Hildegard von Bingen verfolgte mit der Niederschrift des *Liber simplicis Medicinae* das Ziel, Schritte auf dem Weg zum Heil und zur Überwindung des Antichrist zu setzen⁹⁸⁵.

So manche beschriebene Begebenheiten wie etwa Kontakte von Personen mit verschiedenen Dämonen betreffen Wissens- und Verständnislücken auch noch in

⁹⁸¹ Vgl. Rhein, Reglinde 1995, S. 26.

⁹⁸² Vgl. ebd., z. B. die Legende „Von Sancta Justina der Jungfrau“ in der Übersetzung von Richard Benz, S. 732-737.

⁹⁸³ Vgl. Herbers, Klaus (Hg.): Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters (= Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters; 43). Darmstadt 2005.

⁹⁸⁴ Vgl. Riethe, Peter: Geistliche Bezüge. In: Hildegard von Bingen. Das Buch von den Tieren. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Peter Riethe. Salzburg 1996, 15-19, hier S. 18f.

⁹⁸⁵ Vgl. ebd., Riethe 1996, S. 18f.

unserer Zeit. René Girard gibt zu bedenken, daß die menschliche Sprache „nicht über die Mittel der Beschreibung“ außerirdischer Mächte verfügt. Im Allgemeindenken ist aber verbreitet, daß „Teufel“ ebenso wie Drachen mit einem schmutzigen Umfeld, Unrat und Gestank⁹⁸⁶ assoziiert werden, Engel hingegen wie ihr himmlisches Umfeld *rein* sind⁹⁸⁷. Das Wirken dieser ‚Wesensituationen‘ in Vergangenheit und Gegenwart wäre aus der Perspektive verschiedener Disziplinen (Historie, Kunstgeschichte, Volkskunde, Soziologie, Philosophie, Theologie und Religionswissenschaften sowie Ethnologie) zu prüfen, zu vergleichen, zu untersuchen.

Um die Jahrtausendwende wurden Drachenerscheinungen am Himmel als Zeichen eines nahenden Weltuntergangs gedeutet⁹⁸⁸. In der Offenbarung des Johannes war ja betont, daß der Drache ein Jahrtausend lang im Abgrund eingeschlossen auszuhalten hatte, bis er wieder in die Welt losstürmen konnte⁹⁸⁹. Das reptilartige, oft als geflügelt und feuerspeisend dargestellte Tier mit Adlerklauen und Löwenpranken⁹⁹⁰ wurde im Westen als Abbild des Bösen und in China wegen seines furchterregenden Aussehens als ein die bösen Mächte schreckendes und vertreibendes Ungeheuer beschrieben⁹⁹¹. Der Chronist Rodulfus Glaber (um 985 bis um 1047) erzählte von einem Wunderzeichen am vorweihnachtlichen Himmel des Jahres 997 in der Gestalt eines riesigen Drachens, der von Norden kam und alle Menschen erschreckte, die ihn sahen⁹⁹².

In den romanischen Kirchen erinnerten in Stein gehauene Erzählungen an Gefahren durch den Drachen für die leicht zu verführenden Menschen: An der Apsis der Pfarrkirche im niederösterreichischen Schöngraben ist in den ‚Die Steinerne Bibel‘

⁹⁸⁶ Vgl. Schumacher 1996, S. 128.

⁹⁸⁷ Daß Engel nicht wie Menschen materielle Nahrung aufnehmen und aus diesem Grund ‚rein‘ bleiben, hat asketische Vorstellungen beeinflußt.

⁹⁸⁸ Vgl. Kluckert, Ehrenfried: Die geheime Sprache des Universums. Himmelsbilder und Schöpfungslehre. Augsburg 2009.

⁹⁸⁹ Die Offenbarung des Johannes, Frankfurt am Main 2000, Kap. 20, 2 u. 3.

⁹⁹⁰ Ehrenfried Kluckert kommentiert eine ikonographisch sowie formal ungewöhnliche Darstellung zur Vision des Johannes aus der Zeit um 1090 in der Kirche San Petro auf dem Monte Pedale bei Civate. In der Mitte des Schildbogenfeldes der östlichen Wand in der Eingangshalle thront Christus in der Mandorla. Unter ihm liegt das mächtig dargestellte siebenköpfige Ungeheuer, bekämpft von himmlischen Heerscharen unter der Führung von Erzengel Michael. Die Abbildung findet sich im Beitrag ‚Romanische Malerei‘ von Ehrenfried Kluckert. In: Toman, Rolf (Hg.): Die Kunst der Romanik. Architektur, Skulptur, Malerei. Köln 1996, 382-450, hier S. 431. Vgl. weiters Bamberger Apokalypse. Trier (?) um 1020. Bamberg Staatsbibliothek, Cod. 140, fol. 29v.

⁹⁹¹ Vgl. Röhricht, Lutz: Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 3. Berlin/New York 1981, Sp. 787-820.

⁹⁹² Vgl. Pohl, Walter/Vacha, Brigitte (Hg.): Die Welt der Babenberger. Schleier, Kreuz und Schwert. Graz/Wien/Köln 1995, S. 74f.

genannten Reliefdarstellungen am östlichen Joch Gottvater auf einem Thron und darunter ein Drache mit Fischschwanz zu sehen. Der Drache verschlingt eben einen Menschen, der noch angsterfüllt aus dem Maul blickt⁹⁹³.

Der Begriff ‚Drache‘ vom griechischen Δράκων bezeichnet ein mythisches Wesen, das mit seinen Kräften als Bedrohung wirken kann, in apotropäischer Funktion wach und scharf blickend (von δέρκομαι: „durchdringend anblicken“) aber auch demjenigen dienstbar wird, der es zu lenken und zu nutzen versteht. So mag die unheilabwehrende Funktion auf dem armenischen Prälaten- oder Bischofsstab zu deuten sein, der vornehmlich zwei einander dem Kreuz zugewandte Drachen als Bekrönung zeigt⁹⁹⁴.

Der Sieg im Kampf gegen den Drachen ist ein männliches Thema der Heilsvorstellung: Der Erzengel Michael⁹⁹⁵ und sein irdisches Abbild, der heilige Georg (und in Armenien auch Theodorus) vertreten diesen Gedanken mit Schwert und Lanze.

Interessant ist im Gegensatz dazu die weibliche Lösung der Problematik einer Überwindung des Drachens durch die Hl. Margaretha von Antiochia, einer Märtyrerin, die um 305 hingerichtet wurde. Sie soll im Kerker von einem übergroßen Drachen bedroht worden sein und diesen in ein kleines, zahmes Schoßtier verwandelt haben.

⁹⁹³ Vgl. Feuchtmüller, Rupert: Die steinerne Bibel. Die romanische Kirche von Schöngrabern. Mit 80 Farblichtbildern von Marga Pollak. Wien/Linz/München 1962, 49-83. Weiters Feuchtmüller, Rupert: Schöngrabern – Die Steinerne Bibel. Wien/München 1980. Vgl. dazu eine ähnliche Darstellung in der ikonographischen Bildsprache auf vier Kapitellen im Chorumgang der ehemaligen Kollegiatkirche Saint-Pierre in Chauvigny (Vienne) der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts: Auf einem davon hält ein geflügeltes Drachenwesen einen Sünder in den Pranken und schiebt ihn in seinen offenen Rachen. Die Darstellung findet sich im Beitrag von Geese, Uwe: Romanische Skulptur. In: Toman, Rolf (Hg.): Romanik. Architektur, Skulptur, Malerei. Köln 1996, 256-323, hier S. 320.

⁹⁹⁴ Vgl. Goltz, Hermann: Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien. Sakrale Kunst aus dem Kilikia-Museum Antelias, Libanon. Wiesbaden 2000, S. 46 und 48. Vgl. auch einen lothringischen Metallkerzenleuchter aus dem 12. Jahrhundert in den Sammlungen von Stift Göttweig: Der Drache, an dessen Brust sich ein Junges klammert, in dienender Form als Träger des Lichtes. „Aus seinem Rücken wächst eine kraftvolle Astranke hervor, welche die runde Lichtschale trägt.“ Vgl. Baldass, Peter von/Buchowiecki, Walther/Mrazek, Wilhelm: Romanische Kunst in Österreich. Wien, 1074, Bildtafel 79, beschreibender Text von Wilhelm Mrazek auf S. 81f. Weiters: Auf Schloß Runkelstein bei Bozen in Südtirol ließen Franz und Niklas Vintler um 1400 im ‚Sommerhaus‘ Terraverde-Fresken von Tristan und Isolde malen. Der Drachenkampf und das Abschneiden der Drachenzunge als Beleg für die Bezwigung des Untieres gilt als wesentliche Symbolhandlung in den Drachensagen.

⁹⁹⁵ In Armenien genießt der Heilige Georg besondere Verehrung. In frühen Wandmalereien der Kirchen von Talin und Aschtarak (7. Jh.) sowie im Reliefschmuck auf Kirchen und Kreuzsteinen finden sich Darstellungen des Drachenkämpfers. Vgl. Nersessian, Sirarpie Der-/Vahramian, Herman: Aght'amar (= Documenti di Architettura Armena, Band 8). Mailand 1974, S. 82-85.

Diese friedvolle Transformation wäre ein Beleg für Stärke durch Sanftheit und eventuell auch pädagogisch richtig angewandte Sprachkompetenz in der Kommunikation⁹⁹⁶.

Das Tympanon-Relief (um 1200) in Marmor vom Westportal der Pfarrkirche Lieding⁹⁹⁷ im Gurktal bei Straßburg zeigt den Handlungsvorgang anders: Der Drache hat Margaretha verschlungen, sie zeichnet in seinem Leib ein Kreuzzeichen und kommt aus dem berstenden Untier unbeschadet wieder frei. Der Löwe als Antipode des Drachen greift in seiner Symbolfunktion „für Auferstehung und Sieg“ aktiv in das Geschehen ein; ein Engel unterstützt hinter Margaretha die Rettung der Heiligen, die als Frau ohne Waffe die Bedrohung durch ihren Glauben und ihren Geist abgewendet hat⁹⁹⁸.

Unter dem Titel »Von den Würmern« behandelt das Achte Buch von Hildegards »Liber simplicis medicinae« schon im ersten Kapitel den Drachen⁹⁹⁹. Die Visionärin schreibt, daß der Drache Menschen aufs Heftigste haßt und er in sich teuflische Natur und teuflische Künste trägt. ,Reines‘ Drachenblut in unvermischtem Zustand bezeichnet sie als tödliche Substanz, empfiehlt aber ein Rezept aus Drachenblut für Menschen, die Steine im Körper und die Trübung ihrer Augen loswerden wollen.

7.3. In Assisi

Es ist ein paradoxes Erlebnis, in der Basilika San Francesco in Assisi dem Bildprogramm und der Freskenfolge zum Leben des charismatischen Heiligen zu folgen, der so eindringlich und überzeugend die Idee einer Hinwendung zu den Armen vertreten hat, aber hier schon bald nach seinem Tod (1226) in einer überaus aufwendig gestalteten prächtigen Grablege zur Ruhe gebettet wurde. Friedrich Prinz schreibt die

⁹⁹⁶ Vgl. Ströter-Bender, Jutta: Heilige. Begleiter in göttliche Welten. Stuttgart 1990, S. 138-148. Vgl. dazu auch Müller, Maria E: Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Band 17). München 1995, S. 36f.

⁹⁹⁷ Bacher, Ernst: Die hl. Margaretha wird vom Drachen verschlungen. In: Katalog zur Ausstellung Hemma von Gurk auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988, S. 358f.

⁹⁹⁸ Jacobus de Voragine: Die Legenda aurea. Übersetzt von Richard Benz. Berlin 1963, S. 464.

⁹⁹⁹ Vgl. Hildegard von Bingen: Das Buch von den Tieren. Übersetzt und erläutert von Peter Riethe. Salzburg 1996, S. 183f.

Verehrung des Heiligen dem Umstand zu, daß „er wohl am reinsten die Nachfolge Christi gelebt und gepredigt hat.“¹⁰⁰⁰

Die Ausstattung der Ober- und Unterkirche vereint Fresken der bedeutendsten italienischen Künstler des 13. und 14. Jahrhunderts: Cimabue, Giotto, Simone Martini und Pietro Lorenzetti. Die Kirche ist ein umfassendes Gesamtkunstwerk; neben den Fresken sind auch Gemälde, Altäre, Glasfenster und Statuen zu bewundern – allesamt fordern sie entsprechend viel Zeit für die Rezeption. Franziskus (geb. 1181 oder 882) verbrachte 44 Jahre auf Erden, vierundzwanzig davon (bis zur Gerichtsverhandlung im Frühjahr 1206 vor dem örtlichen Bischof Guido II.)¹⁰⁰¹ als Sohn des wohlhabenden Tuchhändlers Pietro di Bernardone. Die Biographen beschreiben den jugendlichen Franziskus als gebildet, großzügig, voller ritterlichem Ehrgeiz¹⁰⁰². Sein Idealkonzept, aus dem Krieg Assisi-Perugia eigenständig persönlichen Ehrzuwachs und Würde zu gewinnen, endete in der Wirklichkeit von mehr als einjähriger Gefangenschaft und mit der Lösegeldzahlung des Vaters¹⁰⁰³. Zwar hat Franziskus danach mit seinen Freunden in Assisi nochmals jugendliche Feste gefeiert, doch die demütigende Gewißheit einer Relation zwischen Leben und Geld, das als Tauschmittel seinen Wert als Kaufmannssohn bezifferte, mag vielleicht das Denken des späteren Heiligen bereits verändernd beeinflußt haben¹⁰⁰⁴.

Seine *conversio* ereignete sich in der ‚Süße‘ einer innig-brüderlichen Begegnung mit Aussätzigen, in der er die damals verbreitete Ansicht über eine mögliche Ansteckung bereits durch den bloßen Anblick der aus der Gesellschaft verbannten Kranken überwand¹⁰⁰⁵.

Zur Entstehungsgeschichte des Bildzyklus von Giotto über das Leben des Heiligen nach der Franzlegende diente die Chronik des Riccobaldus von Ferrara (um 1312) als Quelle. Die frühe Tätigkeit Giottos in Assisi wird in die Jahre 1290 bis 1300 datiert. In

¹⁰⁰⁰ Vgl. Prinz, Friedrich: Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi. München 2003, S. 258.

¹⁰⁰¹ Vgl. dazu von Giotto um 1295/1300 „Die Lossagung vom Vater“: Oberkirche, Langhaus, drittes Joch, Nordwand. In: Poeschke, Joachim: Die Kirche San Francesco in Assisi und ihre Wandmalereien. München 1985. Bildtafeln 150, 152, 153.

¹⁰⁰² Vgl. Prinz 2003, S. 264.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., S. 261. Der Jugendtraum von Franziskus, Ritter zu werden, erinnert ein wenig an »Helmbrecht«.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Le Goff, Jacques: Franz von Assisi. Stuttgart 2006, S. 52-59.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Schmiedebach, Heinz-Peter/Gadebusch Bondio, Mariacarla: „Fleuch pald, fleuch ferr, kum wider spat ...“. Entfremdung, Flucht und Aggression im Angesicht der Pestilenz (1347-1350). In: Erfen, Irene/Spieß, Karl-Heinz (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997, 217-234, hier S. 222f.

der kunsthistorischen Diskussion werden unterschiedliche Meinungen über den Stil, die Merkmale der thematischen Auffassung und Details der Ausführung erörtert; im Prachtband von Joachim Poeschke ist darüber berichtet (siehe S. 84f.) – die Reihung der Darstellungen (siehe S. 34f.) folgt in einem Rahmensystem der „Legenda maior“ (1260-1263) von Bonaventura¹⁰⁰⁶.

Zur ‚Vorgeschichte‘ zählt die Szene „Ein einfacher Mann huldigt dem hl. Franz auf dem Marktplatz von Assisi“ (Oberkirche, Langhaus, viertes Joch, Nordwand. Giotto, um 1295/1300; in Poeschke 1985, Abb. 142, 144). Sauberkeit und Klarheit kennzeichnen den lokalen Eindruck von den Gebäuden sowie deren weißen Fassaden. Franz ist als jugendlicher Heiliger mit reiner Ausstrahlung vor dem Minervatempel abgebildet und er setzt bereits seinen Fuß auf den ausgebreiteten Mantel. Die Symbolsituation erinnert an den Einzug von Jesus in Jerusalem, an das Palmsonntag-Thema. Poeschke beschreibt die Szene als einen Moment der Konzentration des in die Zukunft vorausblickenden Huldigers von Franz und dessen Zugehen auf den Knienden, während auf der rechten Seite zwei ältere Männer aus Assisi dieses seltsame Zusammentreffen „sichtlich ungehalten“ kommentieren (S. 86).

Auch auf einem weiteren Mantelszenenbild beeindruckt das reine Knabengesicht des hl. Franziskus. Die weiße, über Ohren und Hinterkopf gezogene Haube unterstreicht diesen Eindruck von Lauterkeit. „Die Mantelpende“ stellt dar, wie Franziskus einem verarmten Adeligen seinen Mantel spendet: Oberkirche, Langhaus, viertes Joch, Nordwand. Giotto, um 1295/1300 (Abb. 143, 145). Als Ordensbruder trägt Franz später dann bereits sein Haar in der bekannten, demütigen Tracht des Rundschnittes.

Thematisch sehr aussagestark in der Symbolsprache und Darstellung ist das Bild mit der Szene der Befreiung der Stadt Arezzo von den Dämonen, die als geflügelte, drachenähnliche Unwesen über den Häusern schwebend durch die Fortweisung des heiligen Franziskus vertrieben werden (Abb. 111, 160 und 161). Mit dem Bruder

¹⁰⁰⁶ Vgl. Schlosser, Marianne/Zahner, Paul: Bonaventura von Bagnoregio. Legenda Maior – das Große Franziskusleben. In: Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard (Hg.): Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden (= Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhundert zur Franziskanischen Bewegung. Band 1). Kevelaer 2000, 686-778. Vgl. dazu weiters Frugoni, Chiara: Franziskus im Spiegel der Legende und die Fresken der Oberkirche. In: Malafarina, Gianfranco/Ciol, Elio (Fotografien): Die Kirche San Francesco in Assisi. München 2011, S. 9-19.

Silvester unterwegs hatte Franziskus gesehen, daß Arezzo von Dämonen beherrscht war und befreite die Stadt durch sein Gebet¹⁰⁰⁷.

Die Szene vom Quellwunder erzählt, daß Franziskus unterwegs zu einer Einsiedelei für einen durstigen armen Mann durch sein Beten eine Quelle entspringen ließ (Legenda maior VII, 12). Poeschke beschrieb das Bild in der Oberkirche zu Abb. 167, 169 und 129 auf S. 91. Giotto malte die Szene in einer völlig reinen, geordneten Landschaft, in der Franziskus kniend betet und auf der linken Seite zwei Mönche seines Ordens staunend Zeugen des Wunders werden. Die berühmte Vogelpredigt (Legenda maior XII, 3) ist rechts daneben zu sehen.

Die Dramatik der Stigmatisierung des Franziskus wird durch die ebenfalls betonte Reinheit des landschaftlichen Umfeldes als „geordnet“ dargestellt. Neben einer vollkommen sauber und neu gebaut wirkenden kleinen Kapelle im rosa Farbton mit offenstehender Türe kniet Franziskus betend. „Zwei Jahre vor seinem Tod begab sich Franziskus auf den im toskanischen Apennin gelegenen Berg La Verna. Hier geschah es, daß er eines Morgens, während er betete, den Gekreuzigten in Gestalt eines Seraphs am Himmel schweben sah, und während er diese Erscheinung hatte, prägten sich die Wundmale Christi in seine Brust und in seine Hände und Füße“ (Legenda maior XIII, 3)¹⁰⁰⁸. Ich möchte hier auf den Aspekt von einer dem Franziskus angemessenen Reinheit des Umfeldes hinweisen, weil Poeschke diesen Eindruck nicht erwähnt hat. Auch wenn es einfacher ist, eine Landschaft im Gemälde „rein“ zu präsentieren, mag hier für Giotto doch auch der Gedanke einer Korrespondenz zwischen dem Wesen des Heiligen und seinem Umfeld, in das er sich für sein meditatives Gebet zurückzog, anregend gewesen sein.

Im Vierungsgewölbe der Unterkirche (Abb. 235-247) sieht man das von Christus vermittelte Verlöbnis des Franz von Assisi mit der „Armut“, einer abgehärmten Frau im Zentrum der Bildkomposition: Sie steht in einem Dornenstrauch und trägt ein zerrissenes, vielfach geflicktes und im Vergleich mit den anderen Darstellungen keineswegs strahlend sauber wirkendes Gewand¹⁰⁰⁹. Die Frage, ob Armut die materielle

¹⁰⁰⁷ Vgl. Poeschke 1985, S. 89.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Poeschke, München 1985, S. 93. Beschreibung zu den Abb. 177, 179, 124.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Poeschke, München 1985, Abb. 245 und 246. „Die Allegorie der Armut“, Unterkirche, Westliches Querhaus, Vierung, östliche Gewölbekappe. Giotto, um 1320. Zur Bildbeschreibung siehe S. 106f.

Sauberkeit beeinträchtigt, ist insbesondere von Elisabeth in tätiger, betreuender Fürsorge und Nächstenliebe aufgegriffen worden.

Franz von Assisi wäre gewiß ein lohnender ‚Fall‘ für psychologische Spekulationen im Hinblick auf die Stationen seines Lebenslaufes, die überlieferten Verhaltensweisen und Leidensstrategien. Die Bilanz der zwanzig Jahre seines ‚zweiten‘ und ‚eigentlichen‘ Daseins, nunmehr als Sohn des göttlichen Vaters im Himmel, ist jedenfalls beachtlich: Bereits bei seinem Tode im Jahr 1226, am Abend des 3. Oktober¹⁰¹⁰, „zählte seine Bruderschaft an die 10.000 Mann, ausgebreitet schon über fast ganz Europa.“¹⁰¹¹

Die Lebensstationen des Franziskus konfrontieren mit unterschiedlichen Formen des Suchens, Leidens, Büßens, Empfindens von eigener Schuld, Sehnsucht nach dem Märtyrertod, Friedensbemühungen, Armutseuphorie, Überforderung mit der Ordensführung, Krankheiten und so manchen Enttäuschungen¹⁰¹². Als Persönlichkeit war er trotz seiner charismatischen Strahlkraft nicht ausgeglichen, in sich ruhend, stabil¹⁰¹³. Die Ordensleitung übertrug er 1220 an Petrus Catani. Immer wieder zog er sich auch von seinen Mitbrüdern zurück und lebte gequält im inneren wie auch äußeren Leid, das von der ersten überlieferten Stigmatisation überhöht wurde¹⁰¹⁴.

¹⁰¹⁰ Vgl. dazu von Giotto um 1295/130 „Der Tod des hl. Franz“: Oberkirche. Langhaus, zweites Joch, Südwand. In: Poeschke 1985. Bildtafeln 180 und 182

¹⁰¹¹ Lehmann, Leonhard (bearbeitet und gekürzt von Peter Dinzelbacher): Franziskaner (Konventualen, Kapuziner) und Klarissen. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester: Kulturgeschichte der Christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 143-192, hier 146.

¹⁰¹² Vgl. Sabatier, Paul: Leben des Heiligen Franz von Assisi. Berlin 1897. Vgl. weiters Zips, Manfred: Franziskus von Assisi, vitae via. Beiträge zur Erforschung des Geschichtsbewußtseins in den deutschen Franziskus-Viten des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Werke. Wien 2006.

¹⁰¹³ Vgl. dazu das eigenartig statisch-prächtige Bild der „Verherrlichung des hl. Franz“ von Giotto um 1320 in der Unterkirche (Westliches Querhaus, Vierung, westliche Gewölbekappe). Abb. 241-244. In: Poeschke, München 1985. Beschreibung auf S. 106: Franziskus, der lediglich die niedere Weihe des Diakons erlangt hatte, ist in einer prächtigen Dalmatik abgebildet, die über und über mit goldenen Stickereien bedeckt ist. Lediglich „die Nacktheit der Füße, die unter dem Saum des Gewandes knapp hervorschauen, erinnert hier noch an den ‚Poverello‘.“ Zu beachten ist, daß die bloßen Füße auf die moralische *Reinheit* und besondere Frömmigkeit verweisen.

¹⁰¹⁴ Vgl. dazu „Die Stigmatisation“ von Giotto um 1295/1300: Oberkirche, Langhaus, erstes Joch, Südwand. In: Poeschke Joachim: Die Kirche San Francesco in Assisi und ihre Wandmalereien. München 1985. Bildtafeln 177, 179. Vgl. dazu weiters „Die Stigmatisierung des hl. Franz“ von Pietro Lorenzetti um 1325/1330: Unterkirche. Westliches Querhaus, Südarm. In: Wie oben Poeschke Joachim: Die Kirche San Francesco in Assisi und ihre Wandmalereien. München 1985. Bildtafel 275.

7.4. Elisabeth von Thüringen

Quellenstudien¹⁰¹⁵ zum Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen ergeben das Bild einer legendären fürstlichen Persönlichkeit, die trotz ihres kurzen Erdendaseins im Blickfeld ihres Umfeldes und in der Geschichte nachhaltige Spuren hinterließ. Die Landgräfin gilt heute noch als Vorbild für die überzeugte Demonstration einer bedingungslosen, hingebungsvollen Nächstenliebe¹⁰¹⁶.

Zu den hier untersuchten Fragen bestätigen Bildzeugnisse wie Glasmalereien, Altartafeln oder Buchillustrationen aussagestark die Essenz vom nächstenliebenden Handeln, das Elisabeth von Thüringen in besonderer Weise auszeichnet. Es genügt, hier zwei Beispiele herauszugreifen:

1) Die Illustration am Beginn der Elisabeth-Vita in der „Elsässischen Legenda aurea“ zeigt eine extreme Situation: Elisabeth von Thüringen wäscht im Raum einer Burg einem Aussätzigen den Kopf¹⁰¹⁷. Hinter ihr ist der überraschte Gemahl zu sehen, rechts liegt in einem kleinen Bett das Christuskind. „Die Szene ist in das Wunder vom aussätzigen Kind eingebettet“ – Elisabeth hatte es in ihrem Gemach in ihre Liegestatt gelegt und es verwandelte sich dort in den Christusknaben¹⁰¹⁸.

Elisabeth bemerkte „einen siechen Bettler, dessen Anblick nicht gerade eine Augenweide war und der um eine milde Gabe bat. Er hatte, wie mir berichtet wurde,

¹⁰¹⁵ Vgl. Dietrich von Apolda. Vita Sanctae Elisabethae. In: Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Henrici Lectiones antiquae. Amsterdam 1725, 113-152. Vgl. Rener, Monika (Hg.): Dietrich von Apolda. Das Leben der heiligen Elisabeth (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen. Band 67/03). Marburg 2007. Vgl. Dietrich von Apolda: Leben und Legende der heiligen Elisabeth. Übersetzt von Rainer Kößling. Frankfurt am Main 1997. Caesarius von Heisterbach: Vita sanctae Elyzabeth lantgavie (1236-1237), herausgegeben von Albert Huyskens. In: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach. Band III (= Publikationen der Gesellschaft für rhein. Geschichtskunde; 43). Bonn 1937, S. 329-390.

Vgl. Huyskens, Albert: Der sog. *Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth condecoratus*. Kempten/München 1911.

¹⁰¹⁶ Vgl. Stürmer, Wilhelm: Elisabeth von Thüringen. In: Schnith, Karl Rudolf (Hg.): Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz/Wien/Köln 1997, 236-253, S. 239. Vgl. dazu auch Felskau, Christian-Frederik: *Imitatio* und institutionalisierte Armenfürsorge. Das ‚Modell Elisabeth‘ und die *mulieres religiosae* in Ostmitteleuropa (ca. 1200-1280). In: Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (= Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 1). Frankfurt am Main/Wien 2008, 52-76.

¹⁰¹⁷ Vgl. Cod. Pal. Germ. 144 „Elsässische Legenda Aurea“. Straßburg – „Werkstatt von 1418“, 1419. Seite 242v: Die guten Taten der hl. Elisabeth. Universitätsbibliothek Heidelberg. Feder und koloriert.

¹⁰¹⁸ <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg144/0500> (28.12.2014). Szene aus: Anonymus, Elsässische Legenda aurea.

eine Krankheit auf dem Kopf. Es verbietet sich, Weiteres darüber auszuführen. Ich will nur soviel sagen, daß seine Kopfhaut und sein Haar gräßlich anzuschauen waren“. Der unbekannte Autor „aus dem Anfang des 14. Jahrhundert“¹⁰¹⁹ schildert dann die Szene, daß Elisabeth eigenhändig dem kranken Mann den Kopf wusch: Mit der Wortschöpfung ‚Badezubertheologie der Heiligen Elisabeth‘ zur Darstellung wäre umrisSEN, daß die Landgräfin ihre karitative Aufgabe nicht allein in der Spendentätigkeit erkannte, sondern in der grundlegenden Hinwendung zu den Armen und Kranken. Es ist dies eine Haltung, die bei entsprechender ‚Konferenzschaltung‘ mit den führenden Persönlichkeiten des zeitgenössischen politischen, kirchlichen und auch kulturellen Lebens vermutlich ein tieferes Verständnis für die sozialen Probleme der Zeit bewirkt hätte – wenn Elisabeth in ihrer hohen Stellung Sprache und Erkenntnis als Autorität geltend machen konnte.

Im Hinblick auf die ungewöhnliche Entscheidung der Landgräfin für wohlätige Leistungen in überdeutlichem Engagement wurde deutlich, daß Pilger, Arme, Kranke und Notleidende vor allem die Säuberung als wirksamste seelische und körperliche Hilfe erhalten sollten: Das ist im Bild beredt ausgesprochen. Dem Waschen des Kopfes kommt nicht allein im praktischen Prozeß größte Bedeutung zu, auch die Reinigung von Gefühlen und Gedanken ist damit erwähnt. Der Zeichner wollte vermutlich betonen, wie entscheidend die Haarpflege das gesamte Sein beeinflußt. Hingewiesen wird im Bild auch auf die Wirkkraft der sauberen Bettstatt als Ort der seelischen wie körperlichen Regeneration.

2) Auf zwei Tafeln des Laufener Nothelferaltars¹⁰²⁰ in der Tradition der Salzburger Malerei um 1500 ist diese Situation in ähnlicher Eindringlichkeit dargestellt. Die erste Tafel zeigt in einer bürgerlichen Stube einen Badezuber, in dem zwei Männer sitzen; einem wäscht die heilige Elisabeth die Haare – man sieht dabei schwarzes Wasser in einen Bottich fließen¹⁰²¹. Die zweite Tafel zeigt die Fortsetzung des Geschehens mit dem erstaunten Landgraf von Thüringen, dessen glänzendes Haar in Locken auf die Schultern fällt.

¹⁰¹⁹ Vgl. Das Leben der Heiligen Elisabeth. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Manfred Lemmer. Berlin 1981, S. 43f.

¹⁰²⁰ Geschaffen vom Meister des Laufener Nothelferaltars zwischen 1595 und 1505. Provenienz Salzburg; heutiger Standort Laufen in Oberbayern.

¹⁰²¹ Katalog: 800 Jahre Franz von Assisi (Krems-Stein 1982). S. 580, Abb. 91, 10.49.

Die revolutionäre Badezubertheologie der Elisabeth von Thüringen wurde als kognitives Feld einer neuen sozialen Richtungsweisung in ihrem Umfeld eher kritisiert denn als sozial fortschrittliche Haltung verstanden oder gewürdigt. Und im bedrückenden Einflußklima ihres verdrehten Beichtvaters Konrad von Marburg konnte sich eine Weiterentwicklung von Elisabeths Denken ihrem hohem gesellschaftlichen Rang entsprechend in Kontakten mit Persönlichkeiten aus dem Adel, dem Klerus oder karitativ gesinnten Elitegruppen nicht vollziehen.

Als Landesmutter¹⁰²² hatte Elisabeth eine damals fast unlösbare Aufgabe der Unterweisung von Armen hin zur Pflege von körperlicher sowie örtlicher Sauberkeit und einer Reinheit des Herzens zu bewältigen. Um für diese Lenkung selbst in die „rationale Klarheit“ zu finden und ihre Autorität in nachhaltiger Weise einzusetzen, wäre eine weniger extrem-asketische Haltung sinnvoll gewesen¹⁰²³. Verständnis für eine Sprache der Nächstenliebe anzuregen, die Organisation sozialer Gemeinschaften neu zu überdenken; die Eigenschaften „sauber und rein“ nicht allein als gesellschaftliches Elite-Privileg zu sehen, sondern sie in einer Form von ‚fundamental education‘ als Rezept gegen Elend und Krankheit einzusetzen – ein solchermaßen wirkender Lehrbetrieb für die Krankenbehandlung und Altenpflege hätte vielleicht die Gedanken Elisabeths fruchtbar verbreiten können. Dazu wäre jedoch ein eher langjähriges soziales Wirken der hohen Frau notwendig geworden, um Wissen sowie Erfahrungen entsprechend zu verankern. Nichts spricht dagegen, daß Elisabeth dabei genauso ‚heilig‘ geblieben wäre. Zudem steht in Frage, ob die Verteilung ihres Witwenvermögens an Arme nicht nachhaltigeren Nutzen erreichen konnte, wenn eine Beteiligung an der Gründung von lehrenden und helfenden Institutionen von Kirche und Land erreicht worden wäre.

In der Franziskuskirche von Assisi ist die asketisch lebende sowie wegen ihrer betont einfachen Kleidung am Hof in Thüringen als anstößig empfundene Landgräfin wohlgenährt, elegant und vornehm von Simone Martini in einer Reihe mit anderen Heiligen neben Klara von Assisi dargestellt¹⁰²⁴. Auch ein Maler der Giottoschule sah

¹⁰²² Vgl. Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (= Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 1). Frankfurt am Main 2008.

¹⁰²³ Jaspers, Karl: Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München 2003. S. 167.

¹⁰²⁴ Vgl. Poeschke 1985, Abb. 298, 299. Franziskus, Ludwig von Toulouse, Elisabeth, Klara und ein unbekannter Heiliger. Unterkirche, Westliches Querhaus, Nordarm. Simone Martini (1284-1344), um 1320/1325. Martini war vermutlich um die Mitte der 1329er Jahre in Assisi tätig. Beschreibung S. 119.

Elisabeth keineswegs asketisch schlank gebaut und auch nicht bescheiden gekleidet: In der Nikolauskapelle¹⁰²⁵ der Unterkirche wurde sie in Gesamtansicht im Bogen des Eingangs abgebildet¹⁰²⁶.

Wenn auch die Darstellung eines Künstlers seine Meinung nicht unbedingt als gültige Antwort auf offene Fragen darstellt, so ist doch die Freiheit der Präsentation ein Sprachgeschehen, das aus persönlicher Einsicht resultieren kann. Hätte nämlich Elisabeth in ihrer hohen politischen Position von einem förderlich gesinnten Beraterkreis in weit vorausblickender Haltung die Unterstützung für eine sinnvolle Bildungspolitik und einfach durchzusetzende Möglichkeiten von sozialen Verbesserungen erhalten, wäre ihre respekt einflößende Statusdemonstration durch Kleider, Schmuck und Frisuren ohne Provokation des Hofes und des Klerus sicherlich diplomatischer gewesen. Ihre Tante, die heilige Hedwig von Andechs, Herzogin von Schlesien und Polen (1174-1243)¹⁰²⁷, verzichtete übrigens nicht auf standesgemäß-würdevolle Kleidung und nutzte ihren Rang sowie Einfluß für wohl tätige Handlungen sowie Klosterstiftungen. Als Zeichen von Bescheidenheit und innerem Reinsein trug sie bisweilen zum Prunkgewand einer Fürstin keine Schuhe¹⁰²⁸.

Franziskus und Elisabeth¹⁰²⁹ haben den Armutsfanatismus mit demonstrativer Nahrungs- sowie Kleidungsaskese als persönliche Entscheidung zur Zeichensetzung in ihrer kurzen und vom seelischen Umfelddruck belasteten Lebenszeit auf Erden erhoben.

7.5. Der Blick in die Reinheit

Die Sehnsucht nach einem Land, in dem alles rein ist, hat ihre Wurzeln in der Erinnerung an den bereits mehrmals erwähnten Garten Eden als wahre Heimat der Menschen. Insofern ist es gut verständlich, daß in der klösterlichen Abgeschiedenheit

¹⁰²⁵ Vgl. Poeschke, München 1985, S. 96: Die Nikolauskapelle schließt an den nördlichen Querarm der Unterkirche an. Die Ausstattung wurde weitgehend von Kardinal Napoleone Orsini (er weilte im Jahr 1300 als päpstlicher Legat in Umbrien und wurde von seinem Onkel, Papst Nikolaus IV., zum Kardinal erhoben).

¹⁰²⁶ Vgl. Poeschke, München 1985, Abb. 212. Beschreibung S. 98f.

¹⁰²⁷ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Hedwig, Herzogin von Schlesien, Heilige. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 2. Hamm 1990, Sp. 636-638.

¹⁰²⁸ Vgl. Thurmail-Mumelter, Maria Luise: Die heilige Hedwig. Düsseldorf 1954.

¹⁰²⁹ Philipps-Universität Marburg (Hg.): Sankt Elisabeth: Fürstin – Dienerin – Heilige. Sigmaringen 1981.

von einer sündigen Welt gerade das Geschenk ‚Natur‘ in der Form des Gartens als Ort der Meditation, der Stille, der Arbeit mit der Erde und ihren Hervorbringungen als Paradies zu empfinden ist¹⁰³⁰. Die Vorstellung von diesem Ruhepol ist als philosophisches Konzept wirksam wie ein therapeutischer Kurplatz für die Erholung der Seele; wohl auch dann, wenn Fiktion die Wirklichkeit ersetzen muß. So verwundert es nicht, wenn in der Malerei dieser Gedanke gerne aufgenommen wurde und Schaubilder geschaffen hat, die über das Auge dem gesamten inneren Wesen die Anleitung oder Anregung für Reines, Erlöstes, Schönes geboten hat¹⁰³¹. Naturkundliche Studien und Erfahrungen führen in die Betrachtung der Wunder einer Pflanzen- und Tierwelt in Geduld und jener Muße, die von einer geistigen Nähe zum erreichbaren Reinsein wohl insbesondere bei einem Leben im Kloster erreicht werden kann – bei gleichzeitiger Vermeidung so mancher Sünden, die zum Schuldempfinden führen.

Im religiösen Konzept des Christentums vertreten Maria und Jesus jeweils die Geschlossenheit einer Paradieskonzeption, daher sind die Erzählungen aus dem Leben von der Gottesmutter und Christus jeweils Hinführungen zur Paradiesgeschichte, insbesondere im Bildgeschehen. In ihrer Diplomarbeit (Studienrichtung Kunstgeschichte) erwähnt Katrin Dünser, daß man davon ausgeht, die erhaltenen 21 Eichenholztafeln des Marien- und Passionszyklus als Reste des ehemaligen Hochaltars der Schottenkirche in Wien zu bezeichnen¹⁰³². Zur Entstehung und zum Meister, seiner Herkunft und seiner Schule mit möglichen Anregungen aus der niederländischen Malerei gibt es noch offene Fragen – verschollene Inventarabschriften tragen zur mangelhaften Quellenlage bei¹⁰³³. Gemeinsam haben die Tafeln wohl die Schauseiten einer dreiseitigen Altarwand gebildet, die in der Beschreibung oft durch die Hilfsbegriffe „Werktags- (sie zeigt „durchwegs Szenen aus der Passion Christi“) und Sonntags- oder Festtagsseite“ mit Szenen aus dem Leben der Mutter Gottes und der Kindheit Jesu¹⁰³⁴ „die Funktionalität dieser aufwendigen Klappobjekte“¹⁰³⁵ zu beschreiben versuchen.

¹⁰³⁰ Vgl. Brunner 2012, S. 242.

¹⁰³¹ Vgl. Darstellung des bereits erwähnten *Hortus Conclusus* als „Paradiesgärtlein“: Entstanden um 1410 in einer Oberrheinischen Werkstatt. Mischtechnik auf Holz. 26 x 33 cm. Frankfurt am Main. Städelsches Kunstinstitut. Vgl. Ehrenfried Kluckert: Malerei der Gotik. Tafel-, Wand- und Buchmalerei. In: Rolf Toman (Hg.): Die Kunst der Gotik. Architektur. Skulptur. Malerei. Köln 1998, 386-467, hier S. 435.

¹⁰³² Vgl. Dünser, Kathrin: Der Wiener Schottenaltar. Überlegungen zu Funktion und Gebrauch eines spätgotischen Hochaltarretabels. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2004, S. 5.

¹⁰³³ Vgl. ebd., Fußnote 2.

¹⁰³⁴ Ebd., S. 98 bis S. 132 und S. 132 bis S. 180. Bei Dünser, Kathrin: wie oben, S. 4.

¹⁰³⁵ Ebd.

Die Auffassung des „Wiener Schottenmeisters“¹⁰³⁶ von der *Reinheit des Heiligen* unterstützt als wesentliche Aussage den ‚Anklang‘ von einer verständlichen Wegsuche zurück in das verlorengeglaubte Seelenparadies der reinen Welt und klaren Weltsicht. Diese Sinneintragung im Dargestellten erscheint bemerkenswert, zugleich wäre zu bedenken, daß technisch (wie bereits betont) in der Sprache der Malerei der irritierende Schmutz und das Phänomen der Unordnung schwieriger darzustellen ist.

Aus den beiden Zyklen sind jeweils die ersten Tafeln, nämlich die Erzählung zur Geburt Mariae und weiters der Einzug von Jesus in Jerusalem ausgewählt.

Die erste Tafel des inneren Flügelpaares zeigt die Geburt der Gottesmutter in einer gutbürgerlichen, mittelalterlichen Stube¹⁰³⁷. Der fraglos besonderen und bewegenden Szene eines eben zur Welt gekommenen Kindes wird bewußt ein um Ordnung und Sauberkeit bemühtes Milieu zur Seite gestellt. Wie entscheidend und wichtig die Pflege dieser Aufmerksamkeit und des entsprechendes Arbeitseinsatzes ist, wird im Gesamtklima der Komposition deutlich zum Ausdruck gebracht: wenn die neugeborene Mutter Gottes frei von Erbschuld ist, kann sie nur in einem reinen, sorglich behüteten Umfeld geboren werden.

Daß an diesem Situationsfeld auch andere Personen wie etwa Dienstboten in ganz besonderem Maße beteiligt sind und eine Geisteshaltung oder Stimmung mitprägen können, daher von der Hausherrin in bestem Sinne zu formen oder zu ‚erziehen‘ sind, bringt der Meister ebenfalls zur Sprache. Die schwierige Frage der geistigen, seelischen und körperlichen bzw. materiellen Reinheit verweist auf eine Frage des Willens, der Disziplin und der fortwährenden Mühe um die Erhaltung dieses Zustandes, der wohl als ‚Kostbarkeit‘ im menschlichen Dasein gelten darf.

In der Bildmitte reicht eine Magd der eben Mutter gewordenen Heiligen Anna eine Stärkung: in der rechten Hand hält sie ein Glas mit einer Flüssigkeit, die wohl nicht lediglich reines Wasser, sondern wegen der gelblichen Färbung vielleicht durch die Beigabe von Honig als Sirup dem Wiederaufbau von Kräften dienen soll. Das sorgsam zurückgekämmte und durch einen Stirnreif geordnete Haar der Magd, ihr hingebungsvoller Gesichtsausdruck und die Haltung des Körpers betonen die gute

¹⁰³⁶ Saliger, Arthur: Der Wiener Schottenmeister. München/Berlin 2005.

¹⁰³⁷ Vgl. Dünser 2004, S. 24.

Intention. Welche Speise im zugedeckten blauen Teller auf der linken Hand dargereicht wird, bleibt ungesagt, wird aber dennoch zum Thema erhoben¹⁰³⁸.

Die deutlich gezeigte Sauberkeit in den drei einsehbaren Räumen als Grundkonzept von Reinheit im Kontext mit dem Heiligen an sich findet sich sehr betont im makellos erscheinenden Fußboden dargestellt; die Wohlgeordnetheit wird auch von Farbkompositionen betont, die das symbolträchtige Weiß als Verkörperung von Reinheit zum Ausdruck bringen. Anna trägt am Kopf ein anmutig gefaltetes Tuch¹⁰³⁹, ebenso die Hebamme oder Vertraute – es ist um ihr Kinn geknüpft und bedeckt die Stirn. Die Magd im Vordergrund hat über ihr schönes grünes Kleid eine weiße Schürze gebunden – das Haar ist unter einer weißen Haube vesteckt. Weiße Tücher beherrschen das Mittelfeld des Gemäldes.

Ein gänzlich anderes soziales Bild ergibt sich im Blick auf den Einzug von Jesus in Jerusalem¹⁰⁴⁰. Wie Kathrin Dünser in ihrer Diplomarbeit betont, beginnt der Schottenmeister „seinen Passionszyklus mit der Schilderung einer Episode aus dem Matthäusevangelium“¹⁰⁴¹. „Jesus reitet, gefolgt von seinen Jüngern, die gestaffelt am linken Bildrand erscheinen, in Jerusalem ein. Am rechten Bildrand breitet ein in zeitgenössischer Tracht gekleideter Jüngling ein prächtiges Gewand vor ihm aus.“¹⁰⁴²

In geradezu bestürzender und beachtenswerter Dringlichkeit erklärt der Schottenmeister in Atonalität zur herkömmlichen Beschreibung, worauf es zu achten gilt: Die dichte Szene schildert die Situation vor dem Umschlag der allgemeinen Stimmung im Hinblick auf die Person von Jesus. Nach René Girard könnte man diesen Zeitpunkt als einen Moment vor dem Einsetzen der „mimetischen Krisen“¹⁰⁴³ definieren, die Individuen und ihr Denken wandeln. Noch ist Jesus in diesem Bild nicht

¹⁰³⁸ Die Frage der inneren Reinheit im Zusammenhang mit der Ernährung wird heute zunehmend beachtet; die Bio-Qualität der pflanzlichen Kost und eine Abkehr vom Fleischkonsum gilt als gesundheitsbewußt.

¹⁰³⁹ Saliger 2005, Tafel 1, S. 133-137.

¹⁰⁴⁰ Ebd., Tafel IVX, S. 98-101. Die Szene ist ähnlich dargestellt wie von Duccio in Siena. Vgl. Carli 1989, S. 30.

¹⁰⁴¹ Dünser 2004, S. 40.

¹⁰⁴² Ebd. Zu beachten ist, daß keinesfalls ein purpurner Mantel ausgebreitet wird, sondern in einer sehr ungewöhnlichen, eher selten eingesetzten Stofffarbe im zarten Rosenrot (das in seiner gedeuteten Eigenschaft die höherwertige Liebe vertritt, verbrämt mit fruchtbarem Grün). Daraus wäre in der Symbolik eine Botschaft zu lesen von ersehnter Erlösung der Menschen aus ihrer Schuld, die durch das braune, vornehme und mit Pelz besetzte Gewand des ritterlichen jungen Mannes im rechten Vordergrund ‚geschönt‘ vertreten ist.

¹⁰⁴³ Girard 2002, S. 47.

der vom Volk abgelehnte Prophet¹⁰⁴⁴, doch er reitet als Außenseiter in die Stadt. In vielfacher Weise provoziert er durch sein Anderssein und irritiert damit wohl das sauber gekleidete Bürgertum in der sauberen Stadt, die ohne Randgruppen der Bevölkerung (Bettler, Verkrüppelte, Kranke) dargestellt ist. Das zunächst entgegenkommende Verständnis wird in dieser spezifischen Szene ganz offenkundig aufs Äußerste herausgefordert. Damit ist der Ausbruch des ‚Chaos‘ bereits vorgezeichnet; viele Details der Bildsprache deuten schon auf das hereinbrechende Ende hin – nämlich, daß auch eine zur Schau getragene Güte des ‚Herrn‘ sowie die verdeutlichte Demonstration seines Kundgebens von Bescheidenheit die Situation eines radikalen Bruches in der Gesellschaft nicht mehr wenden kann.

Dabei ist die Eselin als Reittier wohl in der Absicht des Künstlers vielsagend groß und dominierend ins Zentrum des Bildes gestellt¹⁰⁴⁵. Manche der symbolischen Aussagen sind in der Raumtopographie aus der Perspektive von Karl Jaspers als geschaffenes Verhängnis durch das Gehen in die „Zerbrochenheit des Seins“¹⁰⁴⁶ beschrieben. Im Vordergrund steht ein Eselhuf bereits auf den Weidenkätzchen¹⁰⁴⁷ und die angehaltene Spannung durch den anderen Huf, der – gerade noch nicht – auf ein ausgebreitetes rosafarbenes, edles Gewand¹⁰⁴⁸ tritt, wirkt eindringlich in ihrer Warnung vor der drohenden Deformation im „Herbeiführen“¹⁰⁴⁹ von Situationen, die eine bestehende Ordnung brechen und zur sozialen Krise führen. Die komplexe Schwierigkeit der Grenzen zwischen Demut (Jesus und Petrus tragen keine Schuhe und demonstrieren damit Reinheit, während die Bewohner der Stadt Schuhe aus dem Leder

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd., S. 48.

¹⁰⁴⁵ Ein Hauptschullehrer in meinem Volkshochschulkurs zur sequentiellen Codierung erzählte anlässlich des Arbeitsthemas ‚Ostern‘, daß er als Kind in der Volksschule eine sehr unangenehme Erfahrung im Religionsunterricht machte, als er die naive Frage stellte: „Warum mußte Jesus denn unbedingt auf einem Esel, der ihm gar nicht gehört, in Jerusalem einziehen und warum ging er nicht einfach zu Fuß? Wenn er selbst keinen Esel besitzt, dann sollte er doch gar nicht auf einem ganz fremden Esel als ‚der Herr‘ reiten“. Daraufhin vom Religionslehrer hart zurechtgewiesen und gemäßregelt, vor den Klassenkollegen gröblichst als Störfried und ungläubiger Ketzer, als Aufhetzer der anderen Kinder beschimpft und mit Strafen sowie der Vorladung der Eltern bedacht, hat mein Kursteilnehmer es fortan peinlichst vermieden, jemals wieder in der Schule Fragen dieser Art zu stellen. Auch als Erwachsener blieb er, sogar im privaten Kreis, sehr vorsichtig, wenn es darum ging, über die von ihm als Ungereimtheiten in den herkömmlichen Versionen der Passion Christi empfundenen Situationen zu sprechen. Volkshochschulkurs zu Studien über die Zeitqualität an der VHS Baden im SS 2007, 24. 3. 2007.

¹⁰⁴⁶ Jaspers, Karl: Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München 2003, S. 131.

¹⁰⁴⁷ Die Menschen tragen keine Palmzweige, sondern Weidenkätzchen, die auch im Vordergrund den Boden schmücken, auf den die Eselin tritt.

¹⁰⁴⁸ Zu beachten ist der Schnitt und Stil des rosafarbenen Gewandes, das nicht der städtischen Tracht der Zeit um 1469 (die am Stadttor festgehalten ist) entspricht. Auch durch die Farbsymbolik informiert der Meister, indem er einer Dominanz des außergewöhnlichen zarten Rosatones den grünfarbenen Halsausschnitt, Armabschluß und Saum entgegengesetzt.

¹⁰⁴⁹ Ebd., Jaspers 2003, S. 132.

getöteter Tiere und damit Unreines tragen) und dem Auftritt als ‚reitender Herr‘¹⁰⁵⁰, für den die Eselin auftragsgemäß von den Jüngern ‚entlehnt‘ wurde, erklären die „Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern“.¹⁰⁵¹

Es ist auch der Mensch Jesus einer antinomischen Struktur des Daseins auf Erden ausgeliefert und er zeigt auf, woran zu leiden ist. Jaspers untersucht derlei Fragen des ‚Sich-aussetzen dem Leiden‘ und erkennt ein Bewußtsein von absolutem Alleinseins¹⁰⁵² mit dem Gefühl der Gottverlassenheit als persönliche Sicht des Menschen Jesus. Jaspers betont, daß Jesus in dieser ungeklärten Situation durch sein Handeln „Leid und Tod provoziert“ hat: „Sein Leid ist nicht zufälliges, sondern echtes Scheitern“¹⁰⁵³. Dabei war seine Wirkkraft „auf kleine Kreise und auf zusammengelaufene Volksmengen gewaltig“ und hatte doch auch zugleich enttäuschende, widersprüchliche Aspekte¹⁰⁵⁴. Jaspers sieht in Grenzsituationen „das Wertvolle gebunden an Bedingungen, die selbst wertnegativ sind. Überall ist etwas in Kauf zu nehmen, was nicht gewollt ist.“¹⁰⁵⁵

Es kann die innere Ambivalenz mit dem Treten des Esels auf das unterbreitete Prachtgewand und dem späteren Geschehen im Gewaltakt gegen die Menschenleben als Denkaufgabe dargestellt worden sein: Was hat der Schottenmeister erkannt, was wollte er sagen? Das Initialbild zum Passionszyklus mit seiner scheinbar ruhigen Stimmung drückt die Möglichkeit aus, daß das Geschehen noch vor dem alles entscheidenden Senken des Hufes auf das rosaarbene Gewand und somit ein zu weites Fortschreiten ‚gewendet‘ werden kann.

In der Dichte der Menschenmenge, die auf der rechten Bildseite aus dem Stadttor drängt, ist durch die Palmkätzchen Verehrung manifestiert. In der Farbaussage der Kleidung fehlt unschuldiges Weiß. Häufig vertreten ist hingegen erdfarbenes Braun, das die Schuldhaftigkeit der Menschen betont, die zwischen Devotion, Bewunderung, Verehrung und Verrat ihr Verhalten den Gegebenheiten anpassen.

¹⁰⁵⁰ Jesus trägt ein weites Gewand in Königsblau.

¹⁰⁵¹ Ebd., Jaspers ²2003, S. 133.

¹⁰⁵² Vgl. Jaspers, Karl: Die maßgebenden Menschen. Sokrates Buddha Konfuzius Jesus. Achte, veränderte Auflage. München 1997, S. 114.

¹⁰⁵³ Ebd., Jaspers ⁸1997, S. 114.

¹⁰⁵⁴ Ebd., Jaspers ⁸1997, S. 115.

¹⁰⁵⁵ Jaspers, Karl: Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München ²2003, S. 166.

7.6. Zusammenfassung

Die Bildsprache bringt viele Fragen zum Ausdruck, die in Texten bisweilen lediglich ansatzweise formuliert sind. Von der Wahl des dargestellten Themas, verwendeten Farben und ihren Kombinationen über die Fokussierung und das scheinbar Nebensächliche erzählt ein Meister, was ihn bewegt. Das Schauen in die Buchmalerei, auf Fresken, Altarbilder, Gemälde und Glasfenster wie auch Skulpturen eröffnet dem Betrachter also die Gedankenwelt der Künstler in einem geistigen Dialog über Jahrhunderte hinweg.

Im Bildgeschehen sind ‚Muster‘ aus der erkannten Lebenswirklichkeit in einem Freiraum des Denkens nähergebracht – so kann ein Bild ähnlich wie eine Geschichte gelesen werden und ist auch darauf angelegt, das Unterbewußtsein des Rezipienten durch Zeit und Raum der Darstellung zu führen. Wie beim Lesen wird die Bildinformation einer Kulturtradition folgend erfaßt – im christlichen Alteuropa von links oben nach rechts unten mit Zentren in den Flächen folgend. Dabei erkennt der Rezipient zunächst vor allem jene Inhalte, die ihm vertraut, verständlich oder wichtig erscheinen, die er also in seinem eigenen Weltbild bereits kennt und auch aus ‚verborgenen‘ Mitteilungen, wie etwa Hinweisen auf Zahlenanalogien oder der Farbsymbolik auswerten kann.

Weitgehend ohne Worte sind nicht zuletzt Aussagen im Format eines Bildes, der aufgebauten Asymmetrie und den Proportionen im Kontext entscheidende Elemente, die eine vorgegebene Harmonie (etwa im ‚goldenen Schnitt‘ des 3:5 Verhältnisses) oder auch Spannung vermitteln. Wenn einander Gegensätze wie Rein und Unrein; Hell und Dunkel; Ruhe und Unruhe; Harmonie und Disharmonie; Schönheit und Häßliches; Heiliges und Dämonisches; Groß und Klein; Wissen oder Unwissenheit gegenüberstehen, wird die Aufmerksamkeit des Betrachters von diesem Element der Erregung erfaßt. Attribute des gestürzten Luzifer¹⁰⁵⁶, nämlich Dunkelheit und Schmutz anstelle von Licht und strahlender Klarheit machen die Notwendigkeit von Läuterungs- sowie Reinigungsprozessen verständlich.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Offenbarung des Johannes, 12, 3ff.

These

In mehreren wissenschaftlichen Disziplinen (Geschichte, Philosophie, Ethnologie, Soziologie) wurde bisher die moraltheoretische Thematik der *Reinheit* kaum und in der Theologie erst in Ansätzen untersucht. Ganz allgemein weckt das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* zunächst eher das Interesse an der Unvertrautheit eines Begriffs in der immerhin eigenen Sprache, um danach – verbunden mit dem Erkennen des als defizitär empfundenen Zugangs zum Sinngehalt der dargestellten Kondition – eher einer Ratlosigkeit zu weichen. Wiefordernd und schwierig es ist, sich mit einem solchermaßen entrückten Wort, seiner tieferen Bedeutung und seiner geistigen Einordnung auseinanderzusetzen, hat sich im Laufe der lange währenden Arbeit an der vorliegenden Studie gezeigt.

Daß die *Reinheit* wegen ihrer Bindung an das Heilige einen Beitrag zur Loslösung von der alten Schuldfrage einer ‚Erbsünde‘ leistet, kann durchaus zutreffen – dennoch blieb sie als ‚sittliche Lauterkeit‘ dem Verständnis unzugänglich, wenn sie nicht bewußt in ein alltagsorientiertes Erziehungsprogramm einbezogen war. Doch genau da spielte die *Reinheit* als Thema keine Rolle. Das ist erstaunlich, denn das Reinsein setzt nicht ‚irgendwann‘ ein, sondern es steht vielmehr am Beginn des menschlichen Lebens – und zwar in gleicher Weise, schichtunabhängig, überall auf der Welt mit dem Anfang in innerer, ausstrahlender und beeindruckender Reinheit. Im Christentum wird dieser Gedanke zur Weihnacht jährlich nahegebracht, aber er trifft auf geistige Barrieren: Die berechtigte Frage, warum männlichen und weiblichen Erwachsenen die Mißachtung bzw. auch die Wegdrängung der Reinheit des Kindes gelingt, verdient Aufmerksamkeit. Das höfische Konzept einer Prämisse von humanethischer Edukationskompetenz der Frau, die auch das Gewaltstreben des Mannes überwindet und zur friedvollen Haltung führt, prädisponiert die Frau zum hohen Rang einer Hüterin von *Reinheit*. Inhaltlich ist diese sozialhistorische Schlußfolgerung wohl absolut richtig, dennoch blieb die grundlegende, verantwortungsvolle Aufgabe als Gedankenfeld bis heute weitgehend unbetreut.

Eine derivativ anzulastende Absenz und ‚Verborgenheit‘ der Lauterkeit in Theorie und Praxis begegnet im profanen ebenso wie im religiösen Alltag in der Geschichte und

ist auch in der Gegenwart recht gut nachzuweisen. Lediglich in der kurzen höfischen Phase des Mittelalters findet sich das weiblich konnotierte Idealbild reiner Lauterkeit verstanden, gewürdigt und gepriesen. Dahingehend waren historische Quellen zu lesen, die von religiösen und weltlichen Vorstellungen berichten: Heiligenvitien, Verhaltenskodices, Fürstenspiegel, die höfische Dichtung, Marienlieder, Schriften der weiblichen und männlichen Mystik, Aussagen in der Bildsprache. Eine Geraadlinigkeit der sozialen Kraft des Reinseins wurde nämlich sowohl in der alteuropäischen Literatur als auch in der Malerei zur Sprache gebracht – das Prinzip der *Reinheit* im menschlichen Gesicht, im Ausdruck, in der Haltung, in Kleidung und Umfeld hat also doch einen kulturellen Reiz ausgeübt und zumindest in kleinen elitären Kreisen gesellschaftliche Idealvorstellungen genährt.

Man darf annehmen, daß ein mahnender Aufruf zur sittlichen Reinheit, zu edlem Sein, Abkehr von leerem Prunk und freizügiger Leichtlebigkeit nicht immer und überall als willkommene Predigt empfunden wurde. Ein Widerstand (durchaus auch in kirchlichen Kreisen) gegen solche besonderen Empfehlungen und das Ablehnen eines „nur“ tugendhaften Wesens könnte belegen, daß für die erwähnte Daseinsqualität nicht genügend Verständnis geweckt wurde. Lauterkeit und Herzensreinheit, den gerechten Umgang mit Gütern, das Maßhalten im Wohlstand von früher Kindheit an behutsam zu fördern ist als verbindliches Grundkonzept weiblicher Aufgabenstellung und friedenschaffender Lebensstrategie in den Quellen als solches nicht genannt. Kein Wunder, daß ein Kompensieren von derartigen Wissensdefiziten zu tastenden Korrekturversuchen in manche Richtungen hin, wie u. a. zur erwähnten Armutsverherrlichung oder zu diversen Askeseformen, führte.

Allgemeines Streben nach einer gleichsam heiligen *Reinheit* im menschlichen Dasein hätte vermutlich eine erlösende Mitmenschlichkeit, Respekt vor dem Nächsten, Verständnis für die Bedeutung von Leben und somit Frieden wie auch Gewaltlosigkeit gefördert und gefestigt. Geht man davon aus, daß dieses, in die Tiefe des menschlichen Seins führende Thema, die *Reinheit*, tatsächlich erlernbar wäre, dann bietet gerade die höfische Phase des Mittelalters mit ihren literarischen und bildnerischen Leistungen wertvolle Einsichten. Es empfiehlt sich, daran nicht vorbeizusehen, sondern Modellvorstellungen von höherer Daseinsqualität in die Praxis aller Schichten der heutigen Gesellschaften zu übertragen. So gelänge mittelalterliches „vegen“ auch in Politik,

Wirtschaft, Wissenschaft, Religion und Kultur unserer Tage, ohne Einsatz von Gewalt und Ideologie.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, in einzelnen Schritten unterschiedliche thematische Zugänge zum schwierigen Begriff *Reinheit* zu finden und die grundlegende Notwendigkeit edukatorischer Leistungen für sein Verständnis aufzuspüren: In Alltagskonzepten; in Mystik und visionären Schriften; im Minneideal von der hehren *vrouwe*; im praktizierten Rückzug aus einer verwirrten Welt in das klösterliche ‚Paradies‘; in der profanen Hinwendung zum Wert der Ehre von Rittern und Königen; im Blick auf feinsinnige Aussagen des Kunstschaaffens – dargelegt in der Sprache von Dichtung und Gemälden, in der Steinmetzkunst, in Web- und Stickarbeiten.

Ein so vielseitig vertretener, wichtiger Strang im Leben von Menschen kann unter ‚normalen‘ Bedingungen gar nicht ignoriert werden. Es muß somit eine Begründung für das Dominieren von lebensfeindlicher Unordnung und Unreinheit zu finden sein. Die Ursprünge in der alten Geschichte vom Paradiesverlust zu suchen führt zu einem unverdauten, unerfreulichen Thema. Um diese Situation geistig zu bewältigen, ist ein Paradigmenwechsel angebracht, wie er schon in der höfischen Zeit angedacht war: Die geachtete Frau lenkt ihr Umfeld zum Respekt vor dem Leben, zur höherwertigen Liebe, zu konstruktiver Haltung, zum Humanen und zur *Reinheit*. Von der ‚Anstrengung‘, nicht bloß *wîp*, sondern eine Harmonie schaffende, sanftmütig-gütig-weise *frouwe* zu sein, werden Gesellschaften den benötigten Impuls zum Aufbau eines besseren Lebens beziehen.

Der Begriff *Reinheit* könnte somit an die aufbauende Kraft des Gewissens erinnern, die an eine Forderung der Wahrheitsfindung gebunden bleibt und den korrekten Bezug zur Materie findet. Ein reifes Ziel wäre, Integrationsarbeit aus der Zusammenführung gegensätzlicher Standpunkte, z. B. von Mann und Frau, zu leisten. Für Menschen ergibt sich angesichts ihrer ‚gottähnlichen‘ Wesenheit eine zumutbare Reaktion auf den Ernst einer permanenten, qualitativ hochwertigen Mitgestaltung von Leben und Welt: Das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* ist aus meiner Sicht der vorliegenden Forschungsarbeit das Rückgrat einer humanen Kultur, die aus der vorhandenen sowie angeborenen Substanz einer Erlösung vom Bösen, von Gier und Machtmisbrauch dann auch imstande ist, wahre Ethik und wirkliche Nächstenliebe hervorzubringen.

Maßgebliche Quellen

Bei manchen Werken wurde der Wortlaut von Übertragungen besonderer Textstellen in verschiedenen Editionen verglichen.

Abaelard: Der Briefwechsel mit Heloisa. Übersetzt und mit einem Anhang herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2007.

Alighieri, Dante: Vita nuova. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Sophie Hildebrandt. Der italienische Text beruht auf der kritischen Ausgabe von Michele Barbi. Zweite, durchgesehene Auflage. Köln/Graz 1957.

Alighieri, Dante: Die Göttliche Komödie. München 1997.

Alighieri, Dante: La Commedia/Die Göttliche Komödie. It./Dt., übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. II. Purgatorio/Läuterungsberg. Stuttgart 2011.

Andreae, Johann Valentin: Christianopolis. Aus dem Lateinischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort herausgegeben von Wolfgang Biesterfeld. Stuttgart 1975.

Aristoteles: Die Kategorien. Übersetzt und herausgegeben von Ingo W. Rath. Stuttgart 1998.

Aristoteles: Über die Welt. Übersetzt und kommentiert von Otto Schönberger. Stuttgart 1991.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und erläutert von Adolf Stahr. Die Eudemische Ethik. Übersetzt von Hermann Bender. Berlin und Stuttgart 1855-1891.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 2006.

Augustinus: De beata vita. Über das Glück. Lateinisch/Deutsch. Der lateinische Text folgt der Ausgabe: Stromata patristica et mediaevalia. Bd. 2: Aurelii Augustini Contra Academicos, De Beata Vita Necnon De Ordine Libri. Herausgegeben von Wilhelm M. Green. Antwerpen 1956. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Wilhelm Schwarz. Stuttgart 1989.

Augustinus: Selbstgespräche über Gott und Die Unsterblichkeit der Seele. Lat./Deutsch. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller. Zürich 1954.

Aurelius Augustinus: Die wahre Religion. De vera religione. Liber unus. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn 1957.

Augustinus: De vera religione. Lat./Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme. Stuttgart 1983.

Augustin: Bekenntnisse. Übertragen und eingeleitet von Herman Hefele. Köln 1958.

Augustinus: Bekenntnisse. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. Vollständige Ausgabe. München 1994.

Benedictus de Nursia. Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben von Ulrich Faust. Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz. Stuttgart 2009.

Bernhard von Clairvaux: Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Bernardin Schellenberger. Olten und Freiburg im Breisgau 1982.

Bernardus Silvestris: Über die allumfassende Einheit der Welt. Makrokosmos und Mikrokosmos. Aus dem Lateinischen des 12. Jh. übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Rath. Stuttgart 1989.

Boccaccio, Giovanni: De claris mulieribus. Lat./Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Irene Erfen und Peter Schmitt. Stuttgart 1995.

Boethius: Trost der Philosophie. Lat./Deutsch (= Die Bibliothek der alten Welt: Antike und Christentum). Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon. Zweite, überarbeitete Auflage. Zürich 1969.

Boethius: Trost der Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Einleitung von Friedrich Klingner. Stuttgart 2010.

Caesarius Heisterbacensis: Leben, Leiden und Wunder des Hl. Engelbert, Erzbischofs von Köln. Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen. Die beiden ersten Bücher der Libri VIII Miraculorum. Herausgegeben von Alfons Hilka, Bonn 1937.

Caesarius von Heisterbach: Leben, Leiden und Wunder des heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln. Übersetzt von Karl Langosch. Münster 1955.

Caesarius Heisterbacensis: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Lateinisch/Deutsch (= Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Band 86/1-5). Eingeleitet von Horst Schneider. Übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. Turnhout 2009.

Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Vollständige Ausgabe des Originaltextes nach der von Bernhard Bischoff abgeschlossenen kritischen Ausgabe von A. Hilka und O. Schumann, Heidelberg 1930-1970. Übersetzung der lateinischen Texte von Carl Fischer, der mittelhochdeutschen Texte von Hugo Kuhn. Anmerkungen und Nachwort von Günter Bernt. München 1979.

Cavalcanti, Guido: Sämtliche Gedichte. Tutti le rime (= Italienische Bibliothek; 5). Übertragen und herausgegeben von Tobias Eisermann und Wolfdietrich Kopelke. Tübingen 1990.

Chrétien de Troyes: Erec et Enide. Erec und Enide. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Albert Gier. Stuttgart 1987.

Chrétien de Troyes: Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Der Percevalroman oder Die Erzählung vom Gral. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Felicitas Olef-Krafft. Stuttgart 1991.

Christine de Pizan: Der Schatz der Stadt der Frauen. Weibliche Lebensklugheit in der Welt des Spätmittelalters (= Frauen – Kultur – Geschichte. Band 6). Aus dem Mittelfranzösischen übersetzt von Claudia Probst, herausgegeben und eingeleitet von Claudia Opitz. Freiburg im Breisgau 1996.

Cicero: Cato der Ältere über das Greisenalter. Herausgegeben und Nachwort von Ernst von Reusner. Stuttgart 1965.

Cicero: Cato der Ältere über das Greisenalter. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 1998.

Christine de Pizan: Das Buch von der Stadt der Frauen. Übersetzt und herausgegeben von Margarete Zimmermann. München 1990.

Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (= Bibliothek der griechischen Literatur; 22: Abteilung Patristik). Stuttgart 1986.

Einhard: Vita Karoli Magni. Das Leben Karls des Großen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Evelyn Scherabon Firchow. Stuttgart 2001.

Epiktet: Handbüchlein der stoischen Moral. Übersetzt und erklärt von Carl Conz. Stuttgart 1864.

Epiktet: Handbüchlein der Moral. Griech./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart 1992.

Eugippius: Das Leben des Heiligen Severin. Lat./Deutsch. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von Rudolf Noll. Passau 1981.

Gregor d. Große: Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum. Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Aus dem Lateinischen übersetzt von Prälat Joseph Funk (= Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe, Band 3). München 1933.

Gregor der Große: Leben des Benedictus / Übersetzt und eingeleitet von Frits van der Meer und Gerard Bartelink. St. Ottilien 1980.

Gregor von Nyssa: Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum. Stuttgart 1977.

Grigor, Narekaci: Le livre de prières. Einführung und Übersetzung aus dem Altarmenischen ins Französische von Isaac Kéchichian. Mit einem Vorwort von Jean Mécérian. Paris 1961.
Hartmann von Aue: Iwein. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen von Max Wehrli. Zürich 1988.

Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt von Siegfried Grosse. Herausgegeben von Ursula Rautenberg. Stuttgart 2009.

Heinrich von Morungen: Lieder. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Text, Übersetzung, Kommentar von Helmut Tervooren. Stuttgart 2011.

Hildegard von Bingen: Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler. Salzburg 1954.

Hildegard von Bingen: Von den Tieren. Das 7. und 8. Buch des »Liber simplicis medicinae« (Physica). Übersetzt und erläutert von Peter Riethe. Salzburg 1996.

Hildegard von Bingen: Heilkraft der Natur. Physica. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen der Geschöpfe. Erste vollständige, wortgetreue und textkritische Übersetzung, bei der alle Handschriften berücksichtigt sind. Herausgegeben von der Basler Hildegardgesellschaft. Augsburg 1997.

Hildegard von Bingen: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Übersetzt und herausgegeben von Mechthild Heieck. Augsburg 1998.

Hildegard von Bingen: Physica. Heilsame Schöpfung – die natürliche Wirkkraft der Dinge. Vollständig neu übersetzt und eingeleitet von Ortrun Riha. Ohne Ort 2012.

Hinkmar von Reims: De ordine palatii. Herausgegeben u. übersetzt von Thomas Gross und Rudolf Schieffer (= Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi. III). Hannover 1980.

Hrotsvitha von Gandersheim: Dulcitius. Abraham. Übersetzung und Nachwort von Karl Langosch. Stuttgart 1967.

Hugo von Trimberg: Der Renner. Herausgegeben von Gustav Ehrismann. Berlin 1970.

Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Rainer Nickel. Lat./Deutsch. Stuttgart 2005.

Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Mittelhochd./Nhd.; mittelhd. Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. Stuttgart 2008.

Llull, Ramón: Die neue Logik . Herausgegeben von Charles Charles. Hamburg 1985.

Llull, Ramón: Die Kunst, sich in Gott zu verlieben. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Erika Lorenz. Freiburg i. Br. 1985.

Llull, Ramón: Das Buch vom Freunde und vom Geliebten. Übersetzt und herausgegeben von Erika Lorenz. Freiburg/Basel/Wien 1992.

Llull, Ramón: Libro del amigo y el Amado. Spanisch/Catalanisch. Übersetzt und eingeleitet von Miguel Alomar Canellas. Madrid 2001.

Llull, Ramón: Das Buch über die heilige Maria. Libre de sancta Maria (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 19). Katalanisch/Deutsch. Herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Mit einer Einführung von Fernando Domínguez Reboiras und Blanca Garí. Übersetzung von Elisenda Padrós Wolff. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005.

Llull, Ramón: Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl. Stuttgart 2007.

Lullus Raimundus: Kreisquadratur. Ramón Lulls Kreisquadratur, bearbeitet von Hofmann, Joseph Ehrenfried (= Die Quellen der Cusanischen Mathematik; 1. Cusanus-Studien; 7). Heidelberg 1942.

Lorris, Guillaume de/Meun, Jean de: Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Karl August Ott. 3 Bände (= Klassische Texte des Romanischen Mittelalters, 15; I, II, III). München 1976.

Malory, Sir Thomas: Die Geschichten von König Artus und den Rittern seiner Tafelrunde. Übersetzung von Helmut Findeisen auf der Grundlage der Karl Lachmannschen Übersetzung. Frankfurt am Main 1977.

Mechthild von Hackeborn: Das Buch der besonderen Gnaden. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Clemens Schmidt (= Quellen der Spiritualität. Band 2). Münsterschwarzach 2010.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I Christliche Mystik. Band 11). Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2008.

Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Darmstadt⁶1985.

Meister Eckhart: Einheit im Sein und Wirken (= Texte christlicher Mystiker. Serie Piper. Band 523). Herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dietmar Mieth. München 1986.

Meister Eckhart: Die lateinischen und deutschen Werke. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1963. Stuttgart 1987.

Meister Eckhart: Einheit mit Gott. Herausgegeben von Dietmar Mieth. Düsseldorf 2002.

Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe »Lectura Eckhardi« herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2006.

Meister Eckhart: Das Buch der göttlichen Tröstung. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort von Kurt Flasch. München 2007.

Nikolaus von Cues: Gespräch über das Seinkönnen. Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von Hans Rupprich. Stuttgart 1969.

Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben von Leo Gabriel. 3 Bände. Wien 1989.

Otfried von Weißenburg: Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2010.

Pico della Mirandola, Giovanni: *Oratio de hominis dignitate*. Rede über die Würde des Menschen. Lat./Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart 2001.

Pietro Alfonsi: Die Kunst, vernünftig zu leben. *Disciplina clericalis*. Dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen von Eberhard Hermes. Zürich 1970.

Platon: Apologie oder des Sokrates Verteidigungsrede / Kriton. Ein Dialog. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Stuttgart 1953.

Platon: Menon. Griech./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Margarita Kranz, Stuttgart 1999.

Platon: Gorgias oder über die Beredsamkeit. In der Bearbeitung der Schleiermacherschen Übersetzung neu herausgegeben und eingeleitet von Kurt Hildebrandt, Stuttgart 1964.

Porete, Marguerite: Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädiger. Zürich 1987.

Seneca: De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens. Lat./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Josef Feix. Stuttgart 1977.

Seneca: Briefe an Lucilius über Ethik. 1. Buch. Lat./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Franz Loretto. Stuttgart 2002.

Seneca: Briefe an Lucilius über Ethik. 11.-13. Buch. Lat./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Rainer Rauthe. Stuttgart 1996.

Seneca: De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele. Lat./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart 2008.

Seuse, Heinrich: Daz buechli der warheit. Das Buch der Wahrheit. Kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Einleitung von Loris Sturlese, übersetzt von Rüdiger Blumrich (= Philosophische Bibliothek; 458). Hamburg 1993.

Tauler, Johannes: Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Freiburg im Breisgau 1961.

Tauler, Johannes: [15 Predigten] - herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädiger. Olten/Freiburg im Breisgau 1983.

Thomas von Aquin: Über das Glück. Übersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Hamburg 2012.

Thomasin von Zerklaere: Der welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin 2004.

Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christopher Young. Stuttgart 2003.

Unbekannter Dichter (Anfang 14. Jh.): Das Leben der heiligen Elisabeth. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Manfred Lemmer. Berlin 1981.

Walahfrid Strabo: De cultura hortorum. Über den Gartenbau. Lat./Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2003.

Walther von der Vogelweide: Werke. Band 1: Spruchlyrik. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Günther Schweikle. Stuttgart 1994.

Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Fritz Tschirch. Durchgesehene und verbesserte Auflage. Stuttgart 1978.

Wilhelm von Ockham: Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus. Lat./Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Jürgen Miethke. Stuttgart 1995.

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann /Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. 2 Bde. (Buch 1-8 u. Buch 9-16). Mhd./Nhd. Stuttgart 2010.

*

Beowulf und das Finnsburg Bruchstück. Aus dem Angelsächsischen übertragen von Felix Genzmer. Stuttgart 1953.

Das Annolied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Eberhard Nellmann. Stuttgart 2010.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhd./Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 2011.

Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotterkenntnis (= Bibliothek des Mittelalters; 2). Herausgegeben von Friedrich Ohly unter Mitarbeit von Nicola Kleine. Frankfurt am Main 1998.

Des Minnesangs Frühling. Nach Karl Lachmann, Moritz Haupt und Friedrich Vogt. Neu bearbeitet von Carl von Kraus. Leipzig 1940.

Deutsche Lyrik des späten Mittelalters. Herausgegeben von Burghart Wachinger. Frankfurt am Main 2006.

Die Salzburger Armenbibel. Codex a IX 12 aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg. Einführung, Übertragung, Übersetzung von Karl Forstner. Salzburg/München o. J.

Früheste deutsche Lieddichtung. Mittelhd./Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Horst Brunner. Stuttgart 2005.

Kudrun (Gudrun). Übersetzung Karl Simrock. Eingeleitet und überarbeitet von Friedrich Neumann. Stuttgart 1978.

Kudrun. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Uta Störmer-Caysa. Stuttgart 2010.

Ruodlieb. Mittellat./Deutsch. Herausgegeben, Übertragung, Kommentar und Nachwort von Fritz Peter Knapp. Stuttgart 1977.

Vagantendichtung. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Langosch. Frankfurt am Main 1963.

Tagelieder des deutschen Mittelalters. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Martina Backes. Einleitung von Alois Wolf. Stuttgart 2011.

Sekundärliteratur

Abend, Peter: Die attraktive Stimme: Fluktuierende Asymmetrie und Stimmqualität. Wien, Univ., Diss., 2013.

Adamzik, Kirsten: Sprache: Wege zum Verstehen. Tübingen/Basel 2004.

Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 – Kulturabteilung (Hg.): 800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. Katalog zur Niederösterreich. Landesausstellung Krems-Stein, Minoritenkirche v. 15. Mai – 17. Oktober 1982 (= Katalog des NÖ Landesmuseums, Neue Folge Nr. 122), 1. Auflage, Wien 1982.

Amtstätter, Mark Emanuel: Die Partitur der weiblichen Sprache. Sprachästhetik aus der Differenz der Kulturen bei Mechthild von Magdeburg (= ZeitStimmen 3). Berlin 2003.

Andermann, Kurt: *ére – güete – minne*. Die Burgen des Wimpfner Reichsforstes. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1998, Band 54, 97-118.

Angenendt, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung. Universität Münster; 15). Berlin/New York 1984.

Angenendt, Arnold: „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese. In: Jenal, Georg (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Band 37). Stuttgart 1993, 297-316.

Angenendt, Arnold: „Gesta Dei“ – „gesta hominum“. Religions- und theologegeschichtliche Anmerkungen. In: Scharer, Anton/Scheibelreiter, Georg (Hg.): Historiographie im frühen Mittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 32). Wien/München 1994, 41-67.

Angenendt, Arnold: Der Heilige: auf Erden – im Himmel. In: Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Band 42). Sigmaringen 1994, 11-52.

Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Zweite, durchgesehene Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln 1995.

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Zweite, überarbeitete Auflage. München 1997.

Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte. Band 68). Zweite, durchgesehene Auflage. München 2004.

Angenendt, Arnold: Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation. In: Althoff, Gerd (Hg.): Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Münster 2004, 71-150.

Angenendt, Arnold: Reinheit und Unreinheit. Anmerkungen zu „Purity and Danger“. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 47-73.

Angenendt, Arnold: Die Revolution ds geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie. Freiburg/Basel/Wien 2011.

Angenendt, Arnold: Christliche Heiligkeit. Straßburg, 9. 7. 2013.

Anton, Hans Hubert: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (= Bonner historische Forschungen; 32). Bonn 1968.

Anton, Hans Hubert: Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 49). Berlin/ New York 2005, 270-330.

Artus, Walter W.: Ramon Lull's theological language. In: Beckmann, Jan P./Honnefelder, Ludger u. a. (Hg.): Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 29. Aug. – 3. Sept. 1977 in Bonn. 2. Halbband (= Miscellanea Mediaevalia. Band 13/2). Berlin/New York 1981, 1012-1019.

Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1988.

Assmann, Jan: Tod und Jenseits im alten Ägypten. München ³2001.

Balázs J. Nemens: Der ‚entstellte‘ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis. In: Mossman, Stephen/Palmer, Nigel F./Heinzner, Felix (Hg.): Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg. Berlin 2012, 39-98.

Bandini, Ditte/Bandini Giovanni: Das Drachenbuch. Sinnbilder. Mythen. Erscheinungsformen. Wiesbaden 2005.

Baltrusch-Schneider, Dagmar Beate: Klosterleben als alternative Lebensform zur Ehe? In: Goetz, Hans-Werner (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter. Köln/Weimar/Wien 1991, 45-64.

Barlösius, Eva: Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung. München 1999.

Bartsch, Karl: Deutsche Liederdichter des zwölften bis vierzehnten Jahrhunderts. Eine Auswahl. Stuttgart ⁴1906.

Batchelor, David: Chromophobie. Angst vor der Farbe. Wien ²2001.

Bauer, Elisabeth: Armenien. Geschichte und Gegenwart. Luzern 1977.

Bauer-Manndorff, Elisabeth: Das frühe Armenien. Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte. Wien 1984.

Bauer, Joachim: Schmerzgrenze. Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt. München 2013.

Bauer, Joachim/Rest, Elisabeth (Red.): Schöpferisch das Leben meistern. Gesundheit ist lernbar. (= Goldegg Dialoge; 28). Goldegg 2009.

Bausinger, Hermann: Helmbrecht. Eine Interpretationsskizze. In: Festschrift für Hugo Moser zum 65. Geburtstag. Berlin 1974, 200-215.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Antonius der Große. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 1. Zweite, unveränderte Auflage, Hamm 1990, Sp. 192-193.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Gregor von Nyssa. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 2. Hamm 1990, Sp. 334-337.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Hilarion von Gaza. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 2. Hamm 1990, Sp. 831.

Beck, Matthias: Leben ~ Wie geht das? Die Bedeutung der spirituellen Dimension an den Wendepunkten des Lebens. Wien/Graz/Klagenfurt 2012.

Beckmann, Jan P./Honnefelder, Ludger/Jüssen, Gabriel u. a. (Hg.): Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 29. Aug.-3. Sept. 1977 in Bonn (= Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band 13/1 u. 2). Berlin/New York 1981.

Beierwalters, Werner: Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius (= Trierer Cusanus-Lecture; 4). Trier 1997.

Bein, Thomas: Liebe und Erotik im Mittelalter (= Lebensbilder des Mittelalters). Graz 2003.

Beitl, Klaus/Schmidt, Leopold: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (= Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien; 2). Wien 1972.

Belgrader, Michael: Chartres, Schule von: In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, S. 137f.

Benoit, Paul/Wabont, Monique: Mittelalterliche Wasserversorgung in Frankreich. Eine Fallstudie: Die Zisterzienser. In: Frontinus-Gesellschaft (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 185-226.

Bernards, Matthäus: Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 16). 2., unveränd. Auflage, Köln/Wien 1982.

Bertelsmeier-Kierst, Christa (Hg.): Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa (= Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit; 1). Frankfurt am Main 2008.

- Bieri, Peter: Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München 2013.
- Bischoff, Bernhard: Archipoeta. In: Neue Deutsche Biographie. Band 1. Berlin 1953, S. 336f.
- Blersch, Hartmut Gustav: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen (= Sophia; 17). Trier 1978.
- Bloch, Marc : Les rois thaumaturges. Paris 1924.
- Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. München 1998.
- Bockhorn, Olaf/Nopp, Lisl: Herstellung eines Strohhutes. Begleitveröffentlichung zu wissenschaftlichen Filmen. Aus: Wissenschaftlicher Film; 33. 1985. Wien 1985, S. 47-57.
- Bockhorn, Olaf: Opferwidder und Widderopfer. Widderprozessionen und Widderversteigerungen in Ostrtirol und Oberkärnten. In: Bockhorn, Olaf (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien; 9). Wien 1982, 23-54.
- Bockhorn, Olaf (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien; 9). Wien 1982.
- Boldrino, Manfred: Wissenschaftstheoretische Konzeptionen bei Popper, Kuhn, Lakatos und Peirce. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2012.
- Bonn, Caecilia: Einführung. In: Hildegard von Bingen: Liber divinorum operum. Augsburg 1998, 8-12.
- Boor, Helmut de: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Zweiter Band: Die Höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang 1170-1250. München ¹¹1991.
- Bormann, Regina: Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse (= Forschung Soziologie. Band 115). Opladen 2001.
- Borsche, Tilman (Hg.): Denkformen – Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Hildesheim 3.-6. Oktober 2000. Hildesheim 2003.
- Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit. In: Saeculum 10, 1959, 213-231.
- Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter. Berlin 1997.
- Borst, Arno: Die Welt des Mittelalters. Barbaren, Ketzer und Artisten. Hamburg 2007.
- Borst, Arno: Die Katharer. Wien 2012.
- Egon Boshof: Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.) : Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse

Grundlagen (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 49). Berlin/New York 2005, 331-358.

Bosl, Karl: Das Armutsideal des hl. Franziskus als Ausdruck der hochmittelalterlichen Gesellschaftsbewegung. In: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 – Kulturabteilung (Hg.): 800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. Katalog zur Niederösterreich. Landesausstellung Krems-Stein, Minoritenkirche v. 15. Mai – 17. Oktober 1982 (= Katalog des NÖ Landesmuseums, Neue Folge Nr. 122), 1. Aufl., Wien 1982, 1-12.

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. ¹¹1999.

Boyer, Pascal: Und Mensch erschuf Gott. Stuttgart 2004.

Braun, Werner: Studien zum Ruodlieb. Ritterideal, Erzählstruktur und Darstellungsstil. Berlin 1962.

Brednich, Rolf W.: Quellen und Methoden. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, 77-100.

Brinkmann, Bodo/Kemperdick, Stephan: Deutsche Gemälde im Städel. 1300-1500 (= Kataloge der Gemälde im Städelschen Kunstinstitut Frankfurt am Main. Bd. 4). Mainz 2002.

Brisch, Karl Heinz: Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie. 9., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2009.

Brown, Peter Robert Lamont: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsaugung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum. München 1994.

Brückner, Wolfgang (Hg.): Falkensteiner Protokolle. Frankfurt a. M. 1971.

Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen (= Gelebte Philosophie. Band 2). Leipzig 2008.

Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Erweiterte und bibliographisch aktualisierte Ausgabe. Stuttgart 2013.

Brunner, Karl/Daim, Falko: Ritter, Knappen, Edelfrauen. Ideologie und Realität des Rittertums im Mittelalter. Wien/Köln/Graz 1981.

Brunner, Karl: Einführung in den Umgang mit Geschichte. Vierte, erneuerte Auflage. Wien 2004.

Brunner, Karl: Leopold der Heilige. Ein Porträt aus dem Frühling des Mittelalters. Wien/Köln/Weimar 2009.

Brunner, Karl: Kleine Kulturgeschichte des Mittelalters. München 2012.

Büchler, Bernward: Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. München 1980.

Büker, Dieter: Vier Jahrhunderte und vier Jahre. Der Klosterplan von St. Gallen und seine Bedeutung als Dokument frühmittelalterlicher Schriftlichkeit. Frankfurt a. Main/Wien 2009.

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Band 1 und Band 2. München 1992.

Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. Stuttgart/Weimar 2004.

Bumke, Joachim: Der „Erec“ Hartmanns von Aue. Eine Einführung. Berlin/New York 2006.

Burckhardt-Seebass, Christine: Die Verwissenschaftlichung des Selbsterlebten. In: Köstlin, Konrad/Nikitsch, Herbert (Hg.): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien; 18). Wien 1999.

Burge, James: A twelfth-century love story. London 2003.

Burgsmüller, Anne: Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius. Untersuchungen zum Brief «Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit» (= Studien und Texte zu Antike und Christentum. Band 28). Tübingen 2005.

Burke, Peter: Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Stuttgart 1981.

Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 32). Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin 1997.

Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011.

Burschel, Peter: Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit. Göttingen 2014.

Buttinger, Sabine: Hinter Klostermauern. Alltag im mittelalterlichen Kloster (= Geschichte erzählt; 5). Darmstadt 2005.

Cameron, Malcolm Laurence: Anglo-Saxon Medicine. Cambridge Studies in Anglo-Saxon England. Cambridge 1993.

Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 4. Kultbild – Rolle. Stuttgart 1998.

Carli, Enzo: Die Bilder von Duccio in Siena. Herrsching 1989.

Carne, Eva-Maria: Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen (= Marburger Beiträge zur Germanistik. Bd. 31). Marburg 1970.

Chawla, Navin: Mutter Teresa. Die autorisierte Biographie. München 1997.

Carozzi, Claude: Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter (= Europäische Geschichte). Frankfurt a. M. 1996.

Conrad, Anne: Heiligkeit und Gender. Geschlechtsspezifische Reinheitsvorstellungen im Christentum. In Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V.; 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 143-156.

Cordes, Albrecht (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Band 1. Zweite, völlig überarbeitete und erweiterte Auflage 2008.

Cormeau, Christoph/Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche-Werk-Wirkung (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte). Zweite, überarbeitete Auflage. München 1993.

Cramer, Thomas: *brangend und brogend*. Repräsentation, Feste und Literatur in der höfischen Kultur des späten Mittelalters. In: Ragotzky, Hedda: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 259-278.

Dallapiazza, Michael: Wolfram von Eschenbach. Parzival (= Klassiker-Lektüren. Band 12). Berlin 2009.

Daurer, Cornelia: Comment amors uient en cuer d'ome. Edition der «Poissanche d'amours» des Codex 2621. Wien, Univ., Diss., 2008.

Deutscher, Guy: Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht. München³2011.

Dienst, Heide: Frauen im Hochmittelalter (10.-13. Jahrhundert). In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, 30-39.

Diment, Galya (Hg.): Goncharov's Oblomov. A critical companion. (= Northwestern/American Association of Teachers of Slavic and East European Languages critical companions to Russian literature). Evanston, Ill. 1998.

Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter und unter Verwendung der Vorarbeiten von Hans-Dieter Mück, Ulrich Müller, Franz Viktor Spechtler und Eugen Thurnher. Stuttgart 1992.

Dinzelbacher, Peter: Mönchtum und Kultur. I. Mittelalter. In Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 1-18.

Dinzelbacher, Peter/Roth, Hermann Josef: Zisterzienser. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 349-379.

Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester: Kulturgeschichte der Christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997.

Dinzelbacher, Peter: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (= Gestalten des Mittelalters und der Renaissance). Darmstadt 1998.

Dinzelbacher, Peter: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg/Basel/Wien 1999.

Douglas, Mary: Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo. London 1969.

Duby, Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus. Frankfurt a. M. 1986.

Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter. Berlin 1989.

Duby, Georges: Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters. Frankfurt a. M. 1990.

Dörries, Hermann: Konstantin der Große. Stuttgart 1967.

Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie. Entwicklung. Probleme. Aufgaben. Zweite, durchgesehene Auflage. Köln/Weimar/Wien 2001.

Dünser, Kathrin: Der Wiener Schottenaltar. Überlegungen zu Funktion und Gebrauch eines spätgotischen Hochaltarretabels. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2004.

Eco, Umberto: Semiotik – Entwurf einer Theorie der Zeichen (= Supplemente; 5). Zweite, korrigierte Auflage. München 1991.

Egidi, Margreth: Höfische Liebe: Entwürfe der Sangspruchdichtung. Literarische Verfahrensweisen von Reinmar von Zweter bis Frauenlob (= Germanisch-romanische Monatsschrift: Beiheft; 17). Heidelberg 2002.

Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957.

Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a. M. 1986.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 22., neu durchgesehene und erweiterte Auflage. Frankfurt am Main 1998.

Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt a. M. 1999.

El-Kholi, Susann: Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; 203). Würzburg 1997.

Elze, Reinhard (Hg.): Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin (= Monumenta Germaniae historica: Leges: [8], Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi; 9). Hannover 1960.

Embach, Michael: Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (= Erudiri Sapientia; 4). Berlin 2003.

Endres, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie; N. F., 37). Paderborn 1993.

Erfen, Irene/Spieß, Karl-Heinz (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997.

Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer Historische Forschungen. Band 12). Köln/Weimar/Wien 2002.

Erkens, Franz-Reiner: Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 49). Berlin/ New York 2005, 270-330.

Erkens, Franz-Reiner: Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit. Stuttgart 2006.

Endres, Markus: Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie; N. F., 37). Paderborn 1993.

Ernst, Stefanie: Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Wandlungen der Ehe im „Prozeß der Zivilisation“. Opladen 1996.

Erzdiözese Wien: Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Herausgegeben von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Klagenfurt u. a. ²1993.

Faust, Ulrich: Benediktiner. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1977, 67-116.

Fayet, Roger: Reinigungen. Vom Abfall der Moderne zum Kompost der Nachmoderne (= Passagen Philosophie). Wien 2003.

Fayet, Roger (Hg.): Verlangen nach Reinheit oder Lust auf Schmutz? Gestaltungskonzepte zwischen Rein und Unrein. Wien 2003.

Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (= Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 184). München/Leipzig 2004.

Feichtinger, Barbara: Einleitung. In: Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (= Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 184). München/Leipzig 2004.

Felten, Franz J.: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung. In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von

Bingen in ihrem religiösen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2000, 189-235.

Felten, Franz J. (Hg.): *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (= Berliner historische Studien; 31. Ordensstudien; 13). Berlin 1999.

Feuchtmüller, Rupert: *Die steinerne Bibel. Die romanische Kirche von Schöngrabern*. Mit 80 Lichtbildern von Marga Pollak. Wien/Linz/München 1962.

Fiedeler, Frank: *Yijing. Das Buch der Wandlungen*. München 1996.

Fiedler, Peter: Sünde und Vergebung im Christentum. In: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 10 (1974), S. 568-571.

Fiehler, Reinhard: Der Stil des Alters. In: Keim, Inken/Schütte, Wilfried (Hg.): *Soziale Welten und kommunikative Stile. Festschrift für Werner Kallmeyer zum 60. Geburtstag* (= Studien zur Deutschen Sprache. Band 22). Tübingen 2002, 499-511.

Figl, Johann: Universelles Ethos aus der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft. In: Reinalter, Helmut (Hg.): *Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung* (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 105-115.

Fischer, Jürgen: *Oriens, Occidens, Europa: Begriff und Gedanke „Europa“ in der späten Antike und im frühen Mittelalter* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz; 15: Abteilung Universalgeschichte). Mainz 1957.

Flasch, Kurt (Hg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*. Band 2. Stuttgart 1999.

Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2001.

Flasch, Kurt: *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*. München 2004.

Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. 3., bibliographisch ergänzte Auflage 2003. Stuttgart 2008.

Fleith, Barbara: *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea* (= Subsidia Hagiographica 72). Brüssel 1991.

Fleckenstein, Josef: *Vom Rittertum im Mittelalter. Perspektiven und Probleme* (= Bibliotheca eruditorum; 19). Goldbach 1997.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1974.

Föbel, Amalie: *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume* (= Mittelalter-Forschungen. Band 4). Stuttgart 2000.

Föbel, Amalie (Hg.): *Die Kaiserinnen des Mittelalters*. Regensburg 2011.

Frey, Manuel: Der reinliche Bürger: Entstehung und Verbreitung bürgerlicher Tugenden in Deutschland, 1760-1860 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 119). Göttingen 1997.

Friedlein, Roger: Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie (= Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie. Band 318). Tübingen 2004.

Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991.

Fry, Donald K.: Beowulf. In: Lexikon des Mittelalters (Band 1). München/Zürich 1980, Sp. 1925-1928.

Vgl. Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983.

Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5., durchgesehene und erweiterte Auflage 1986.

Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen. Stuttgart 2000.

Ganshof, François Louis: Was waren die Kapitularien? Weimar 1961.

Gerndt, Helge: Kommentar zu Tolksdorf, Ulrich: Strukturalistische Nahrungsforschung. In: Ethnologia Europaea 9, 1976, 89-99.

Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum (Hg.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln. Zweite, durchgesehene Auflage München 1994.

Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (Hg.): Alltagsleben im Mittelalter (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. Band 24). Göppingen 2005.

Girard, René: La violence et le sacré (= Collection Pluriel; 8352). Paris 1983.

Girard, René: Mimetische Theorie und Theologie. In: Niewiadomski, Józef/Palaver, Wolfgang (Hg.): Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag (= Beiträge zur mimetischen Theorie; 1). Wien/München 1995, 15-29.

Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München 2002.

Girard, René: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg im Breisgau 2009.

Gloy, Klaus: Ist die Wissensgesellschaft eine mittelalterliche Vorstellung? Einige Anregungen für eine Antwort. In: Meyer, Cord/Päsler, Ralf G./Janßen, Matthias (Hg.):

vorschern, denken, wizzen. Vom Wert des Genauen in den ‚ungenauen wissenschaften‘.
Festschrift für Uwe Meves. Stuttgart 2009, 1-14.

Goetz, Hans-Werner (Hg.): Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter.
Köln/Weimar/Wien 1991.

Goetz, Hans-Werner: Proseminar Geschichte: Mittelalter. Zweite Auflage, Stuttgart 1993.

Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. Weimar/Köln/Wien 1995.

Goetz, Hans-Werner: Weltliches Leben in frommer Gesinnung? Lebensformen und Vorstellungswelten im frühen und hohen Mittelalter. In: Althoff, Gerd/Goetz, Hans-Werner/Schubert, Ernst: Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, 111-228.

Goetz, Hans-Werner: *Potestas*. Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. In: Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer Historische Forschungen, Band 12). Köln/Weimar/Wien 2002, 47-66.

Goffman, Erving: Interaktion und Geschlecht. Herausgegeben und eingeleitet von Hubert A. Knoblauch. Mit einem Nachwort von Helga Kotthoff. Frankfurt a. M. 2001.

Goltz, Hermann: Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien. Sakrale Kunst aus dem Kilikia-Museum Antelias, Libanon. Wiesbaden 2000.

Goncarov, Ivan A.: Oblomov. Übersetzt von Vera Bischitzky. München 2012.

Gössmann, Elisabeth: «*Ipsa enim quasi domus sapientiae*». Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen. In: Schmidt, Margot/Bauer, Dieter R. (Hg.): «Eine Höhe, über die nichts geht». Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 4). Stuttgart/Bad Cannstatt 1986.

Grafenstein, Silvia von: ... und hiengen in an einen boum – Schuld und Sühne im Spiegel der Zeit. Untersuchungen zur produktiven Helmbrecht-Rezeption im neueren deutschen Drama (= Schriftenreihe Studien zur Germanistik; 53). Hamburg 2015.

Graus, František: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965.

Green, Dennis Howard/Johnson, Leslie P.: Approaches to Wolfram von Eschenbach: Five essays (= Mikrokosmos; 5). Bern 1978.

Greverus, Ina-Maria: Kulturelle Ordnung. In: Beitl, Klaus/Schmidt, Leopold: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (= Sonderdrucke des Vereines für Volkskunde in Wien; 2). Wien 1972, 6-13.

Greve, Klaus: Wasserversorgung und –entsorgung im Mittelalter – Ein technikgeschichtlicher Überblick – . In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991.

Grotfeld, Heinz: Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie. Wiesbaden 1970.

Grübel, Isabel: Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation (= Kulturgeschichtliche Forschungen. Band 13). München 1991.

Grunewald, Eckhard/Gussone, Nikolaus (Hg.): Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte. Band 7). München 1996.

Guldan, Ernst: Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. Graz/Köln 1966.

Guter, Josef: Drachen. Ungeheuer und Glücksbringer. Graz 2002.

Gvozdeva, Katja/Velten, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston 2011.

Haas, Alois M.: Lulls Diskurs über die Liebe. In: Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber Contemplationis« des Raimundus Lullus (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 59). Turnhout 2011, 379-401.

Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991.

Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1985.

Härle, Gerhard: Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes. Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs *puritas* in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung (= Rhetorik-Forschungen. Bd. 11). Tübingen 1996.

Hartmann, Martina: Die Königin im frühen Mittelalter. Stuttgart 2009.

Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700 bis 1050/60). Tübingen 1995.

Haug, Walter: Geschichte, Fiktion und Wahrheit. Zu den literarischen Spielformen zwischen Faktizität und Phantasie. In: Knapp, Fritz Peter/Niesner Manuela: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (= Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 19). Berlin 2002, 115-131.

Hauschild, Stephanie: Skriptorium. Die mittelalterliche Buchwerkstatt. Darmstadt 2013.

Haussig, Hans Wilhelm (Hg.): Wörterbuch der Mythologie. Stuttgart o. J.

Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem religiösen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2000.

Heimerl, Theresia: Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg (= Mystik und Mediävistik. Band 1). Münster/Hamburg/London 2002.

Heimerl, Theresia: Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus. Frankfurt a. M. 2003.

Heinzer, Felix : Sprechen über das Lieben des Menschen. Versuch einer philologischen Annäherung an die Kapitel 297-314 von Lulls *Liber Contemplationis in Deum*. In: Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber Contemplationis« des Raimundus Llullus (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 59). Turnhout 2011, 403-416.

Helmdach, Boris (Fr. Stephan OCist): Das Relationale im Denken Ramon Llulls. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 1994.

Herschkowitz, Norbert/Chapman-Herschkowitz, Elinore: Das vernetzte Gehirn. Seine lebenslange Entwicklung. 4., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Bern 2009.

Hertzka, Gottfried/Strehlow, Wighard: Die Edelsteinmedizin der heiligen Hildegard. Freiburg im Breisgau 1985.

Hettinger, Annette: Zur Lebensgeschichte und zum Todesdatum des Constantinus Africanus. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 1990, Band 46, S. 517-529.

Heutger, Nicolaus: Symeon Stylites der Ältere. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 11. Herzberg 1996, Sp. 353-356.

Hildebrand, Dietrich von: Reinheit und Jungfräulichkeit. Einsiedeln/Zürich/Köln ³1950.

Hildebrand, Dietrich von: Sittliche Grundhaltungen. Mainz ³1954.

Hildebrandt, Sophie: Nachwort. In: Dante: Vita nuova. Neues Leben. Italienisch/Deutsch. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Sophie Hildebrandt. Der italienische Text beruht auf der Kritischen Ausgabe von Michele Barbi. Köln/Graz 1957, 146-176.

Hlawitschka, Eduard: Kaiserin Kunigunde. In: Schnith, Karl Rudolf (Hg.): Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz/Wien/Köln 1997, 72-89.

Hlawitschka, Eduard: Königin Mathilde. In: Schnith, Karl Rudolf: Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz/Wien/Köln 1997, 9-26.

Hoch, Matthias: ‚Reinheit‘ und Ordnung. Leibliches und seelisches Dasein in den Schriften *de virginitate*, *vita Sanctae Macrinae*, *de anima et resurrectione*, *de hominis opificio* und der *oratio catechetica magna* des Gregor von Nyssa (= Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. Band 107). Hamburg 2013.

Hogg, James Lester: Kartäuser. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 275-296.

Höing, Annette: „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit“. Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. Band 63). Altenberge 2000.

Höffe, Otfried (Hg.): Lexikon der Ethik. Sechste., neubearbeitete Auflage. München 2002.

Hofmann, Joseph Ehrenfried: Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1941/42, 4. Abhandlung, Cusanus-Studien VII). Heidelberg 1942.

Horst, Eberhard: Heloisa und Abaelard. Biographie einer Liebe. München 2004.

Hoyningen-Huene, Paul: Die Wissenschaftsphilosophie Thomas S. Kuhns. Rekonstruktion und Grundlagenprobleme. Braunschweig 1989.

Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Herausgegeben von Kurt Köster. Stuttgart 1975.

Hummel, Regine: Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: „St. Trudperter Hoheslied“, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik. Nr. 522). Göppingen 1989.

Hünermann, Peter: Die Passion Jesu als Heilszuspruch. In: Sudbrack, Josef (Hg.): Heilkraft des Heiligen. Freiburg im Breisgau 1975, 78-101.

Ifrah, Georges: Universalgeschichte der Zahlen. Frankfurt am Main/New York 1991.

Ingold, Felix Philipp/Wunderlich, Werner (Hg.): Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft. St. Gallen 1995.

Irgang, Winfried: Die heilige Hedwig – ihre Rolle in der schlesischen Geschichte. In: Grunewald, Eckhard/Gussone, Nikolaus (Hg.): Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte. Band 7). München 1996, 23-38.

Ishkol-Keropian, K.: Mythologie der vorchristlichen Armenier. In: Haussig, Hans Wilhelm (Hg.): Wörterbuch der Mythologie. Stuttgart o. J., 83-160.

Jacobsen, Werner: Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840. Berlin 1992.

Jankrift, Kay Peter: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter. Darmstadt 2003.

Jaspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1957.

Jaspers, Karl: Die maßgebenden Menschen. Sokrates Buddha Konfuzius Jesus. Achte, veränderte Auflage. München 1997.

Jaspers, Karl: Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München 2003.

Jenal, Georg (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Band 37). Stuttgart 1993.

Jezler, Peter: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung. In: Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum (Hg.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln. Zweite, durchgesehene Auflage München 1994, 13-26.

Johanny, Robert: Die Sprache der „guten Frau“ mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Hartmann von Aue. Wien, Univ., Diss., 1903.

Kaiser, Otto: Die Ersten und die letzten Dinge. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 36 (1994), S. 75-91.

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990.

Kapeller, Michael: Auch Finsternis finstert Dir nicht. Ein Versuch über die Nacht des Glaubens und die Reflexion dieser Erfahrung in der Dogmatik. Münster 2004.

Karageorgos, Basileos: Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1992, Band 48, 137-164.

Kartschoke, Dieter: Die Datierung des deutschen Rolandsliedes. Mit einem Vorwort von Peter Wapnewski (= Germanistische Abhandlungen; 9). Stuttgart 1965.

Kartschoke, Dieter: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters. In: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Armut im Mittelalter (= Vorträge und Forschungen. Band 58). Ostfildern 2004, 27-78.

Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die europäische Ethnologie. München 1999.

Kasten, Ingrid: Minnesang. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Berlin/New York 2000, Bd. 2, 604-608.

Keil, Gundolf/Schnitzer, Paul (Hg.): Das ‚Lorscher Arzneibuch‘ und die frühmittelalterliche Medizin. Verhandlungen des Medizinhistorischen Symposiums im September 1989 in Lorsch. Lorsch 1991.

Keil, Gundolf: Hildegard von Bingen: Das ‚Speyrer Kräuterbuch‘. In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein. Mainz 2000, 441-458.

Keller, Hiltgart L.: Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Stuttgart ¹¹2010.

Keupp, Jan: Macht und Reiz der Mode – Kleidung in staufischer Zeit. In: Alltagsleben im Mittelalter. Herausgegeben von der Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. Band 24). Göppingen 2005, 85-104.

Keupp, Jan: Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Politik und Gesellschaft des Mittelalters (= Mittelalter Forschungen. Band 33). Ostfildern 2010.

Keupp, Jan: Mode im Mittelalter. Darmstadt 2011.

Kluckert, Ehrenfried/Bassler, Martin (Fotographien). In: Roman, Rolf (Hg.): Gartenkunst in Europa. Von der Antike bis zur Gegenwart. Köln 2000.

Kluckert, Ehrenfried: Die geheime Sprache des Universums. Himmelsbilder und Schöpfungslehre. Augsburg 2009.

Knapp, Fritz Peter/Niesner Manuela: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (= Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 19). Berlin 2002.

Knapp, Fritz Peter: Historiographisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter. Ein Nachwort in eigener Sache. In: Knapp, Fritz Peter/Niesner Manuela: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (= Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 19). Berlin 2002, 147-159.

Köbele, Susanne: Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung (= Bibliotheca Germanica; 43). Tübingen 2003.

Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache (= Bibliotheca Germanica; 30). Tübingen/Basel 1993.

Konrad, Robert: De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der. München 1964.

Korchmasjan, Emma/Drampjan, Irina/Akopian, Graward: Armenische Buchmalerei des 13. und 14. Jahrhunderts aus der Matenadaran-Sammlung, Jerewan. Leningrad 1984.

Kosch, Clemens: Die Wasserleitung vom Ende des 11. Jahrhunderts im ehemaligen Kloster Großkomburg. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein, 237-243.

Kosseleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main ⁴2000.

Köstlin, Konrad/Nikitsch, Herbert (Hg.): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, Band 18. Referate der Tagung „Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik“ im Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaft (IFK), 6.-8. November 1997). Wien 1999.

Krumpholz, Silvia: Ulrich von Etzenbach: Wilhelm von Wenden. Schlüsselroman oder Gründermythos? Wien, Dipl.-Arb., 1990.

Kuhn, Thomas Samuel/Krüger, Lorenz (Hg.): Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt a. M. 1978.

Kuhn, Hugo: Kleine Schriften. Liebe und Gesellschaft. Herausgegeben von Wolfgang Walliczek. Stuttgart 1980.

Kühnel, Harry: Die Minderbrüder und ihre Stellung zu Wirtschaft und Gesellschaft. Armut und soziale Verpflichtung. In: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 – Kulturabteilung (Hg.): 800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. Katalog zur Niederösterreich. Landesausstellung Krems-Stein, Minoritenkirche v. 15. Mai – 17. Oktober 1982 (= Katalog des NÖ Landesmuseums, Neue Folge Nr. 122), 1. Aufl., Wien 1982, 41-63.

Kühnel, Harry (Hg.): Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter. Stuttgart 1992.

Kummer, Ingrid: Über Männer und Frauen. Beobachtungen und Erzählungen. Wien 2015.

Kunsthistorisches Museum Wien (Hg.): Das Kunsthistorische Museum Wien. Salzburg/Wien 1978.

Kunze, Konrad: Die Elsässische „Legenda aurea“ II. Das Sondergut (= Texte und Textgeschichte. Würzburger Forschungen; 10). Tübingen 1983.

Lahaye-Geusen, Maria: Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (= Münsteraner theologische Abhandlungen. Band 13). Altenberge 1991.

Lakatos, Imre/Musgrave, Alan: Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam 1968.

Lakatos, Imre/Worrall, John (Hg.): Proofs and Refutations. The logic of mathematical discovery. Cambridge 1976.

Lang, Justin: Elisabeth von Thüringen. Mein Gott ist die Sieben – eine Vergegenwärtigung. Zürich/Einsiedeln/Köln 1983.

Lang, Justin/Loose, Helmuth Nils: Die großen Ordensgründer. Benedikt – Dominikus – Franziskus – Ignatius. Freiburg/Basel/Wien 1990.

Langer, Otto: Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München/Zürich 1987.

Langer, Otto: Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein. Zur Anwendung rezeptionsästhetischer Ansätze in der Meister-Eckhart-Forschung. In: Jacobi, Klaus (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen, Redesituationen (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N. F. 7). Berlin 1997.

Lasnik, Ernst: Von Mägden und Knechten: Aus dem Leben bäuerlicher Dienstboten. Graz/Wien/Köln 1997.

Laudage, Johannes/Schrör, Matthias (Hg.): Der Investiturstreit. Quellen und Materialien. Zweite, völlig überarbeitete und stark erweiterte Auflage. Köln/Wien 2006.

Laszlo, Ervin: Moral Behavior on a Small Planet. Groundwork for a Biospheric Systems Ethics. In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 81-89.

Lautenschläger, Gabriele: Mathilde, Königin und Heilige. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 5, Herzberg 1993, Sp. 1015-1016.

Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. Stuttgart 1990.

Le Goff, Jacques: Vorwort. In: Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige. München 1998, 9-44.

Lehmann, Leonhard (bearbeitet und gekürzt von Peter Dinzelbacher): Franziskaner (Konventualen, Kapuziner) und Klarissen. In: Dinzelbacher, Peter/Hogg, James Lester: Kulturgeschichte der Christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 143-192.

Leibinnes, Christian: Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue (= Beiträge zur Mittelalterforschung. Band 20). Frankfurt am Main 2008.

Leicht, Irene: Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition (= Freiburger theologische Studien; 163). Freiburg/Basel/Wien 1999.

Leitner, Sophie: Der Zusammenhang von Charisma und Freundschaft im „Prosa-Lancelot“. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2009.

Leroux-Dhuys, Jean-François: Die Zisterzienser. Geschichte und Architektur. Köln 1998.

Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechtes und andere Schriften. Mit einem Nachwort von Helmut Thielicke. Stuttgart 1965.

Leven, Karl-Heinz: Krankheiten. Historische Deutung versus retrospektive Diagnose. In: Paul, Norbert/Schlich, Thomas (Hg.): Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M. /New York 1998, 153-185.

Lindner, Rolf: Die Stunde der Cultural Studies. Wien 2000.

Linke, Detlef Bernhard: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik. München 2005.

Lippelt, Helmut: Thietmar von Merseburg. Reichsbischof und Chronist (= Mitteldeutsche Forschungen; 72). Köln/Wien 1973.

Litsch, Franz-Johannes: Das „Projekt Weltethos“ aus buddhistischer Sicht (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung. Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 116-129.

Lohrmann, Dietrich: Neues über Wasserversorgung und Wasertechnik im Mittelalter. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 1992, Band 48, S. 179-188.

Lorenz, Konrad: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen 1971.

Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 1989.

Lukács, Georg von: Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief. In: Neue Blätter 1912. Der zweiten Folge fünftes und sechstes Heft.

Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus: Cultural Studies. Eine Einführung. Wien 1998.

Lutter, Christina/Menasse-Wiesbauer, Elisabeth (Hg.): Frauenforschung, feministische Forschung, Gender Studies: Entwicklungen und Perspektiven (= Materialien zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft, Band 8). Wien 1999.

Lutter, Christina: Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 43). Wien 2005.

Lutterbach, Hubertus: Das Mittelalter – Ein „Pollutio-Ridden System“? Zur Prägekraft des kultischen (Un-)Reinheitsparadigmas. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 157-176.

Lyotard, Jean-François: Das Postmoderne Wissen. Graz/Wien 1986.

Mahé, Jean-Pierre/Zekian, Boghos Levon (Hg.): Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique. Rom 2006.

Malinar, Angelika/Vöhler, Martin (Hg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009.

Manndorff, Elisabeth: Armenische Widmungsinschriften auf sakralen Stickereien im Museum der Mechitaristen-Kongregation Wien (= Wiener völkerkundliche Mitteilungen; N.F. 27. 1985). Sonderdruck. Wien 1985.

Manndorff, Elisabeth: Die Prinzipien Sauberkeit, Reinheit und Ordnung in sozialen Konzepten. Beobachtungen von Interdependenzen in Vorstellung und Wirklichkeit gegenwärtiger Alltagsbilder. Wien, Univ., Diss., 2008.

Manndorff, Hans: Einige Bemerkungen über die Lahu Nordthailands, über das Neujahrsfest Kin Wah und den Hochgott G'dscha. In: Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien. Band 100 (1970), 332-339.

Manndorff, Hans: Weltbild und Bauformen einer frühen Kultur: Götterberg und Tempelturm der Khmer in Südostasien. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885-1958) (= Schriften zur Kultursoziologie; 5). Berlin 1985, 321-330.

Markschies, Christoph: Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum. In: Feichtinger, Barbara/Seng, Helmut (Hg.): Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (= Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 184). München/Leipzig 2004, 189-212.

Matheus, Michael (Hg.): Weinproduktion und Weinkonsum im Mittelalter (= Geschichtliche Landeskunde; 51). Stuttgart 2004.

Maurer, Friedrich: Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit. Bern/München 1951.

Mayer, Anne-Kathrin: Alt und Jung im Dialog. Wahrnehmung intergenerationaler Gespräche in Familien. Weinheim/Basel/Berlin 2002.

Mayer, Annemarie C.: Ein Gott und viele Eigenschaften – Zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*. In: Reboiras, Fernando Domínguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber Contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity; 59. Subsidia Lulliana; 4). Turnhout 2011, 123-146.

Mayer, Johannes Gottfried: Das geheime Heilwissen der Klosterfrauen. Reinbek bei Hamburg 2008.

Mayer, Johannes Gottfried/Uehleke, Bernhard/Saum, Kilian: Das große Buch der Klosterheilkunde. Neues Wissen über die Wirkung der Heilpflanzen; vorbeugen, behandeln und heilen. München 2013.

McRobbie, Angela: What is happening in cultural studies? Kulturanalyse im Postmarxismus. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen-Identitäten-Diskurse: Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin 1995, 100-113.

Meighörner, Wolfgang/Menardi, Herlinde (Hg.): Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Ausstellung Tiroler Volkskunstmuseum Innsbruck, 24. Mai bis 3. November 2013. Innsbruck 2013.

Menardi, Herlinde/Berger, Karl C.: Gedanken zum Dreck. In: Meighörner, Wolfgang (Hg.): Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Innsbruck 2013, 8-21.

Mercier, Pascal (Psyeudonym von Peter Bieri): Nachzug nach Lissabon. München ¹⁵2006.

Merkelbach, Reinhold: Drache. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt (Band 4). Stuttgart 1959, 226-250.

Mertens, Volker: Der deutsche Artusroman. Stuttgart 2007.

Mertens, Volker: Der Gral. Mythos und Literatur. Stuttgart 2007.

Meyer, Cord/Päsler, Ralf G./Janßen, Matthias (Hg.): *vorschen, denken, wizzen*. Vom Wert des Genauen in den ‚ungenauen wissenschaften‘. Festschrift für Uwe Meves. Stuttgart 2009.

Meyer, Heinz: Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (= Münstersche Mittelalter-Schriften. Band 25). München 1975.

Meyer, Insa: Aufgehobene Verbogenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs; 3). Berlin 2007.

Meves, Christa: Kinderschicksal in unserer Hand. Erfahrungen aus der psychagogischen Praxis. Freiburg i. Breisgau,¹¹ 1984.

Meyer, Insa: Aufgehobene Verbogenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs; 3). Berlin 2007.

Miller, Norbert: Nachwort zu Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Nachdichtung von Rainer Malkowski. München/Wien 2003.

Mitterauer, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderweges. München 2003.

Mohr, Gerd-Heinz: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. München 1998.

Mollat, Michel: Die Armen im Mittelalter. München 1984.

Montenari, Massimo: Der Hunger und der Überfluß – Kulturgeschichte der Ernährung in Europa. München 1999.

Mordek, Hubert: Karls des Großen zweites Kapitular von Herstal und die Hungersnot der Jahre 778/779. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 2005, Band 61, 1-52.

Mordek, Hubert/Zechiel-Eckes, Klaus/Glatthaar, Michael (Hg.): Die *Admonitio generalis* Karls des Großen (= Monumenta Germaniae Historica. [Leges]: [8]. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi; 16). Hannover 2012 (Wiesbaden²2013).

Movsessian, Leon: Armenische Grammatik. West, Ost- und Altarmenisch. Wien 1959.

Mummendey, Hans Dieter: Psychologie des ‚Selbst‘. Theorien, Methoden und Ergebnisse der Selbstkonzeptforschung. Göttingen/Bern/Wien 2006.

Münch, Ingrid: Kunigunde. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 4, Herzberg 1992, Sp. 817-820.

Muschiol, Gisela: Zur Typologie weiblicher Heiliger vom frühen Mittelalter bis zur „Legenda maior“. In: Grunewald, Eckhard/Gussone, Nikolaus (Hg.): Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte. Band 7). München 1996, 39-54.

Mütherich, Florentine/Gaehde, Joachim: Karolingische Buchmalerei (= Die großen Handschriften der Welt). München 1976.

Nagel, Sylvia: Spiegel der Geschlechterdifferenz. Frauendidaxen im Frankreich des späten Mittelalters. Stuttgart/Weimar 2000.

Neuheuser, Hanns Peter: Zugänge zur Sakralkunst. Narratio und Institutio des mittelalterlichen Christgeburtbildes. Köln/Wien 2001.

Neuloh, Otto/Teuteberg, Hans Jürgen: Psychische und soziokulturelle Ursachen des Fehlverhaltens in der heutigen Ernährungsweise. In: Teuteberg, Hans Jürgen/Wiegelmann, Günter: Unsere tägliche Kost. Geschichte und regionale Prägung (= Studien zur Geschichte des Alltags. Band 6.). Münster 1986, 407-434.

Newberg, Andrew/D'Aquili, Eugene/Rause, Vince: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München 2003.

Newberg, Andrew: Der Fingerabdruck Gottes: Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern. München 2010.

Niehoff, Maren: Reinheit/Reinigung. II. Antike. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8: R-Sc., Sp. 537-539. Basel/Stuttgart 1992.

Nigg, Walter: Hedwig von Schlesien. Mit einem Vorwort der Bischöfe Alfons Nossol und Paul-Werner Scheele. Würzburg 1991.

Nipkow, Karl Ernst: Weltreligionen – Weltethos – Weltfrieden. Offene Flanken des Weltethos-Programms in religionsphilosophischer, pädagogisch-evolutionstheoretischer und anthropologischer Sicht. In: Reinalter, Helmut (Hg.): Projekt Weltethos. Herausforderungen und Chancen für eine neue Weltpolitik und Weltordnung (= Interdisziplinäre Forschungen. Band 16). Innsbruck/Wien/Bozen 2006, 23-43.

Noll, Rudolf: Einführung. In: Eugippius: Das Leben des Heiligen Severin. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von Rudolf Noll. Passau 1981, 1-39.

Nordhofen, Jacob: Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard (= Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. Band 26). Berlin/Wien 2008.

Nußbaumer, Heinz: Der Mönch in mir. Erfahrungen eines Athos-Pilgers für unser Leben. Wien/Graz/Klagenfurt 2006.

Oeser, Erhard: System, Klassifikation, Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1996.

Oexle, Otto Gerhard/Paravicini, Werner (Hg.): Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 133). Göttingen 1997.

Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Armut im Mittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Geschichte, Band 58). Ostfildern 2004.

Ohly, Friedrich: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld. Opladen 1976.

Ohly, Friedrich (Hg.): Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis (= Bibliothek des Mittelalters. Band 2). Frankfurt am Main 1998.

Onfray, Michel: Die genießerische Vernunft. Die Philosophie des guten Geschmacks. Baden-Baden 1996.

Onfray, Michel: Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird. München 2008.

Opitz, Claudia: Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts (= Ergebnisse der Frauenforschung. Band 5). Weinheim³1991.

Ortega y Gasset, José: Vom Einfluß der Frau auf die Geschichte. In: Weyl, Helene (Hg.): José Ortega y Gasset. Über die Liebe. Meditationen. Stuttgart 1954, 9-38.

Ott, Joachim: Krone und Krönung. Die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone. Mainz am Rhein 1998.

Ott, Karl August: Der Rosenroman (= Erträge der Forschung. Band 145). Darmstadt 1980.

Pagels, Elaine: Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde. Reinbek bei Hamburg 1994.

Pagels, Elaine: The origin of Satan. New York 1996.

Pagels, Elaine: Satans Ursprung. Berlin 1996.

Paul, Norbert/Schlüch, Thomas (Hg.): Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven. Frankfurt a. M. /New York 1998.

Peter, Brunhilde: Die theologisch-philosophische Gedankenwelt des Heinrich Frauenlob (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 2). Speyer 1957.

Peters, Helge: Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung in die Soziologie abweichenden Verhaltens. Weinheim/München³2009.

Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (=Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Band 42). Sigmaringen 1994.

Pindl, Theodor: Nachwort zu Ramon Lull «Das Buch vom Heiden und den drei Weisen». Stuttgart 2007, 259-306.

Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bde., Bd. 1, Göttingen
⁵1978.

Popper, Karl R./Eccles, John C.: Das Ich und sein Gehirn. München 1982.

Pring-Mill, Robert D. F.: Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das
mittelalterliche Weltbild (= Clavis pansophiae; 9). Aus dem Katalanischen übersetzt von Ulli
Roth. Stuttgart/Bad Cannstatt 2001.

Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den
Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert).
München/Wien 1965.

Prinz, Friedrich: Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege
Europas. München 1980.

Prinz, Friedrich: Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056 (= Die Neue Deutsche
Geschichte. Band 1). München 1985.

Prinz, Friedrich: Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin
Helena bis Franz von Assisi. München 2003.

Probst, Claudia: Ein Ratgeberbuch für die weibliche Lebenspraxis. Christine de Pizans «Livre
des Trois Vertus». Vorwort von Margarete Zimmermann. Pfaffenweiler 1996.

Pulz, Waltraud: Tabula rasa? Vergeistigung des Fleisches und Materialisierung von
Spirituellem im 16. Jahrhundert. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit. 2011,
177-195.

Quint, Josef: Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters. Meister Eckhart. Johannes
Tauler, Heinrich Seuse. Tübingen 1978.

Ragotzky, Hedda (Hg.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen.
Tübingen 1990.

Rapp, Francis: Rentabilität des Rebbaus am Beispiel elsässischer Klöster. In: Matheus,
Michael (Hg.): Weinproduktion und Weinkonsum im Mittelalter (= Geschichtliche
Landeskunde; 51). Stuttgart 2004, 39-48.

Raff, Thomas: Das Bild der Armut im Mittelalter. In: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Armut im
Mittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Geschichte. Band 58).
Ostfildern 2004, 9-25.

Ratzinger, Joseph: Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit
Peter Seewald. Stuttgart/München ²2000.

Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausend-
wende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München ²2001.

Raudszus, Gabriele: Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters (= Ordo; 1). Hildesheim 1985.

Rath, Claus-Dieter: Reste der Tafelrunde. Das Abenteuer der Eßkultur. Reinbek bei Hamburg 1984.

Reboiras, Fernando Domínguez/Garí, Blanca: Einführung. In: Das Buch über die Heilige Maria. Libre de sancta Maria (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I. Christliche Mystik. Band 19). Katalanisch-deutsch. Herausgegeben von Fernando Domínguez Reboiras. Mit einer Einführung von Fernando Domínguez Reboiras und Blanca Garí. Übersetzung von Elisenda Padrós Wolff. Stuttgart/Bad Cannstatt 2005, 9-46.

Reboiras, Fernando Domínguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 59. Subsidia Lulliana 4). Turnhout 2011.

Reboiras, Fernando Domínguez: Die Zehn Gebote (*Liber contemplationis*, Kapitel 255-264): keine Kodifizierung der Moral, sondern Verpflichtung zur Erkenntnis der Wirklichkeit. In: Reboiras, Fernando Domínguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity. 59. Subsidia Lulliana 4). Turnhout 2011.

Rech, Manfred: Kloster Heisterbach bei Königswinter, Rhein-Sieg-Kreis. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 258-263.

Regensburger Buchmalerei. Von frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Katalog zur Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Museen der Stadt Regensburg (= Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge; 39). München 1987.

Reichert, Hermann: Wolfram von Eschenbach – „Parzival“ für Anfänger. Zweite, völlig überarbeitete Auflage. Wien 2007.

Reil, Cornelia: Liebe und Herrschaft. Studien zum altfranzösischen und mittelhochdeutschen „Prosa-Lancelot“. Tübingen 1996.

Rhein, Reglinde: Die Legenda aurea des Jacobus der Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in „Historia“ und „Doctrina“ (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 40). Köln/Weimar/ Wien 1995.

Rickling, Thomas: Der „Dialogus“ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung. In: Klaus Jacobi (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (= ScriptOralia; 115). Tübingen 1999. 139-155.

Ridder, Klaus: Schlüsselszenarien: Scham und Schamlosigkeit im *Prosa-Lancelot*. In: Gvozdeva, Katja/Velten, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston 2011, 194-222.

Rippmann, Dorothee/Bourquin-Mignot, Christine (Hg.): Gesellschaft und Ernährung um 1000. Eine Archäologie des Essens. Vevey 2000.

Rippmann, Dorothee: Der Körper im Gleichgewicht: Ernährung und Gesundheit im Mittelalter. In: Medium Aevum Quotidianum 52. Krems 2005, 20-45.

Röcklein, Hedwig/Goetz, Hans-Werner (Hg.): Frauen-Beziehungsgeflechte im Mittelalter. Berlin 1996.

Röhrich, Lutz: Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung (Band 3). Berlin/New York 1981, 787-820.

Rösener, Werner: Leben auf dem Lande und bäuerlicher Alltag. Aspekte der Veränderung bäuerlicher Lebensverhältnisse im Hochmittelalter. In: Gesellschaft für staufische Geschichte e. V. (Hg.): Alltagsleben im Mittelalter (= Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst. Band 24). Göppingen 2005, 59-84.

Roth, Juliana/Roth, Klaus: Interkulturelle Kommunikation. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, 391-422.

Rubio, Josep E.: „Significatio“ im *Liber contemplationis*, oder: Wie kann man durch die Betrachtung die Wahrheit finden? In: Reboiras, Fernando Domínguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity. 59. Subsidia Lulliana 4). Turnhout 2011, 227-237.

Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Erster Teil: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue (= Grundlagen der Germanistik; 7). 2., verbesserte Auflage, Berlin 1977.

Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker. München 1985.

Ruhe, Doris: Von Frau zu Frau. Christine de Pizans Ratschläge für die weibliche Lebenspraxis. In: Röcklein, Hedwig/Goetz, Hans-Werner (Hg.): Frauen-Beziehungsgeflechte im Mittelalter. Berlin 1996, 55-72.

Ruhe, Doris: Mönche, Nonnen und die ideale Frau zur Herausbildung des weiblichen Erziehungsideales im Mittelalter. In: Rödel, Dieter/Schneider, Joachim (Hg.): Strukturen und Gesellschaft im Mittelalter. Interdisziplinäre Mediävistik in Würzburg. Wiesbaden 1996, 50-68.

Ruppert, Fidelis: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (= Münsterschwarzacher Studien, Band 20). Münsterschwarzach 1971.

Sailer, Vera-Sophia: Das Buch als Medium der Bildung für die Lebenspraxis bei den Kartäusern. Gesundheit als Thema am besonderen Beispiel der Pflege der Medizin. Wien, Univ., Diss., 2012.

Saliger, Arthur: Der Wiener Schottenmeister. München/Berlin 2005.

Sallaberger, Walther: Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph: Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V.; 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 17-45.

Schaeffler, Richard: Kleine Sprachlehre des Gebetes. Einsiedeln/Trier 1988.

Scharer, Anton/Scheibelreiter, Georg (Hg.): Historiographie im frühen Mittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 32). Wien/München 1994.

Scharer, Anton: Herrschaft und Repräsentation. Studien zur Hofkultur König Alfreds des Großen. Wien/München 2000.

Scharfe, Martin: Der Dreck der Welt. Vorüberlegungen zu einer Theorie des Unappetitlichen. In: Meighörner, Wolfgang/Menardi, Herlinde (Hg.): Dreck im Tiroler Volkskunstmuseum. Innsbruck 2013, 22-41.

Scheibelreiter, Georg: Tiernamen und Wappenwesen (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 24). Graz 1976.

Schellenberger, Bernardin: Bernhard von Clairvaux. Der Weg der Liebe. Aus der geistlichen Lehre des Bernhard von Clairvaux. Leipzig 1990.

Scherabon Firchow, Evelyn: Nachwort. In: Einhard: Vita Karoli Magni. Das Leben Karl des Großen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Evelyn Scherabon Firchow. Stuttgart 2001.

Schiller, Nina: „Das Menschenbild im Ruodlieb – Mittelalterliche Lebenswirklichkeiten am Beispiel eines Epos aus dem 11. Jahrhundert“. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2013.

Schimmel, Annemarie: Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam. München 1995.

Schindele, Pia M.: Das monastische Leben nach der Lehre des heiligen Bernhard von Clairvaux. Baden-Baden. Nr. 21118 o. J.

Schlögl, Gregor: „Nobilitas est Terra. Oberösterreich und das Obere Mühlviertel im 12. und 13. Jahrhundert. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2013.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885-1958) (= Schriften zur Kulturoziologie; 5). Berlin 1985.

Schmiedebach, Heinz-Peter/Gadebusch Bondio, Mariacarla: „Fleuch pald, fleuch ferr, kum wider spat ...“. Entfremdung, Flucht und Aggression im Angesicht der Pestilenz (1347-1350).

In: Erfen, Irene/Spieß, Karl-Heinz (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997, 217-234.

Schmid, Karl/Althoff, Gerd (Hg.): Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 8. Societas et fraternitas). München o. J.

Schmidt, Margot: Einleitung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I Christliche Mystik, Band 11). Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 9-44.

Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000.

Schmidt-Leukel, Perry: Heiligkeit des Lebens. Über den Zusammenhang von Essen und Religion. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 9-20.

Schmithausen, Lambert: Essen, ohne zu töten. Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus. In: Schmidt-Leukel, Perry: Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 145-202.

Schneider, Horst: Einleitung. In: Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Lateinisch/Deutsch (= Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Band 86/1-5). Turnhout 2009, 9-105.

Schneider, Reinhard: Das Frankenreich (= Oldenbourg. Grundriß der Geschichte; 5). 4., überarbeitete Auflage. München 2001.

Schneider, Reinhard: König und Königsherrschaft bei den Franken. In: Boshof, Egon/Erkens, Franz-Reiner/Wolff, Hartmut (Hg.): Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag (= Passauer Historische Forschungen. Band 12). Köln/Weimar/Wien 2002, 11-26.

Schneider, Reinhard: Capitulare de villis. In: Cordes, Albrecht (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Band 1. Zweite, völlig überarbeitete und erweiterte Auflage 2008, Sp. 809-811.

Schnith, Karl Rudolf (Hg.): Frauen des Mittelalters in Lebensbildern. Graz/Wien/Köln 1997.
Schnell, Rüdiger: Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur (= Bibliotheca germanica; 27). Bern/München 1985.

Schnell, Rüdiger: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte im Mittelalter und Früher Neuzeit. (= Reihe „Geschichte und Geschlechter“; 23). Frankfurt am Main 1988.

Schnell, Rüdiger: Suche nach Wahrheit. Gottfrieds „Tristan und Isold“ als erkenntnikritischer Roman (= Hermaea; N. F., 67). Tübingen 1992.

Schoeffer, Valerian von: Basileus 1). In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE). Band III, 1, Stuttgart 1897, Sp. 55-82.

Scholz, Manfred Günter (Hg.): Hartmann von Aue „Erec“ (= Bibliothek des Mittelalters, Band 5). Frankfurt am Main 2004.

Schönberger, Otto: Nachwort. In: Walahfrid Strabo. De cultura hortorum. Über den Gartenbau. Lateinisch/deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2003, 87-115.

Schramm, Percy Ernst: Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung. Weimar 1937.

Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Band 3. Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Dritter Teil. Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Stuttgart 1969.

Schröder, Klaus Albrecht: Ferdinand Georg Waldmüller. Zweite, korrigierte Auflage. München 1991.

Schubert, Ernst: Essen und Trinken im Mittelalter. Darmstadt 2006.

Schumacher, Meinolf: Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters (= Münsterische Mittelalterschriften. Band 73). München 1996.

Schümann, Daniel: Oblomov-Fiktionen. Zur produktiven Rezeption von I. A. Goncarovs Roman Oblomov im deutschsprachigen Raum (Literatura; 16). Würzburg 2005.

Schuler, Peter-Johannes: Armut. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992, 52f.

Schultz, Alwin: Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. Nachdruck der Ausgabe von 1880. 2 Bde. Ohne Ort 1991.

Schultz, Wolfgang: Das Konzept der Hohen Minne im Frauenlied Reinmars des Alten. Studienarbeit im Fachbereich Germanistik der Universität Heidelberg, 2006.

Schütz, Markus: Kunigunde. In: Föbel, Amalie (Hg.): Die Kaiserinnen des Mittelalters. Regensburg 2011, 78-99.

Schwabe, Gerhard E.: Ehrfurcht als Lebensbedingung. In: Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Basel/Wien 1975, 140-176.

Seiwert, Hubert: Opfer. In: Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 4 (Kultbild – Rolle). Stuttgart 1998, S. 268-284.

Sendlmeier, Walter F.: Psychophonetische Aspekte der Wortwahrnehmung (= Forum phoneticum; 35). Hamburg 1985.

Sieck, Annerose/Sieck, Jörg-Rüdiger: Heilerinnen im Mittelalter. Das verlorene Wissen der Frauen. Wien 2008.

Sieverding, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram. Seine Bewertung

im „Erec“ und „Iwein“ und in den Gahmuret- und Gawan-Büchern des „Parzival“. Heidelberg 1985.

Simon, Josef: Transzendentale Denkformen und besondere Denkformen. In: Borsche, Tilman (Hg.): Denkformen – Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Hildesheim 3.-6. Oktober 2000. Hildesheim 2003, 17-32.

Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Stuttgart 1957.

Sonderegger, Stefan: Althochdeutsche Sprache und Literatur. 3., durchgesehene und wesentlich erweiterte Auflage. Berlin 2003.

Spaemann, Heinrich: Das Prinzip Liebe. Freiburg im Breisgau 1986.

Spieß, Karl-Heinz: Unterwegs zu einem fremden Ehemann. Brautfahrt und Ehe in europäischen Fürstenhäusern des Spätmittelalters. In: Erfen, Irene/Spieß, Karl-Heinz (Hg.): Fremdheit und Reisen im Mittelalter. Stuttgart 1997, 17-36.

Spiewok, Wolfgang: Nachwort. In: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Band 2. Mittelhochdeutsch nach der Ausgabe von Karl Lachmann/Neuhochdeutsch. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 2010, 676-703.

Springinsfeld, Leopold: Persil bleibt Persil. Aus dem langen Leben einer großen Marke (= Reihe *Die Marke*. Bd. 2). Wien 1996.

Stackmann, Karl: Frauenlob, Verführer zu ‚einer gränzenlosen Auslegung‘. In: Wolfram-Studien X. Cambridger ‚Frauenlob‘-Kolloquium 1986 (= Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft). Berlin 1988, 9-25.

Stackmann, Karl: Mittelalterliche Texte als Aufgabe. Kleine Schriften, Band 1. Ohne Ort 1997.

Stackmann, Karl: Frauenlob; (Meister) Heinrich Frauenlob; Meister Heinrich von Meißen der Frauenlob. In: Wachinger, Burghardt: Deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Studienauswahl aus dem ‚Verfasserlexikon‘ (Band 1-10). Berlin/New York 2001. Sp. 129-141.

Steer, Georg/Sturlese, Loris (Hg.): Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet (Lectura Eckhardi; 1). Stuttgart/Berlin/Köln 1998.

Steidle, P. Basilius OSB: Die Benediktus-Regel. Lateinisch-Deutsch. Zweite., überarbeitete Auflage. Beuron 1975.

Steinhoff, Hans-Hugo: Wessobrunner Gebet. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 10. Berlin/New York 1999, Sp. 961-965.

Steinmann, Kurt: Nachwort. In: Epiktet: Handbüchlein der Moral. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart 1998, 93-106.

Steinmetz, Ralf-Henning: Liebe als universales Prinzip bei Frauenlob. Ein volkssprachlicher Weltentwurf in der europäischen Dichtung um 1300 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Band 106). Tübingen 1994.

Stich, Helmut: Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie (= Pullacher philosophische Forschungen; 12). München 1977.

Stifter, Adalbert: Brigitta, Stuttgart 1976.

Stoll, Ulrich (Hg.): Das ‚Lorscher Arzneibuch‘. Ein medizinisches Kompendium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis medicinalis 1). Text, Übersetzung und Fachglossar. Stuttgart 1992.

Strzygowski, Josef: Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst. Heidelberg 1936.

Sudbrack, Josef: Die Botschaft des Schweigens. In: Sudbrack, Josef (Hg.): Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Basel/Wien 1975, 7-44.

Sudbrack, Josef (Hg.): Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Basel/Wien 1975.

Sudbrack, Josef: Hildegard von Bingen. Schau der kosmischen Ganzheit. Würzburg 1995.

Syed, Renate: Das heilige Essen – Das Heilige essen. Religiöse Aspekte des Speiseverhaltens im Hinduismus. In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 97-144.

Tannen, Deborah: Andere Worte, andere Welten. Kommunikation zwischen Frauen und Männern. Frankfurt a. M./New York 1997.

Thai, Kim Lan: Das Tao des Essens. Religiöse und philosophische Aspekte der asiatischen Küche In: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen. Kreuzlingen 2000, 225-247.

Tenge-Wolf, Viola: De *divisione huius libri*: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im *Liber contemplationi*. In: Reboiras, Fernando Dominguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber Contemplationis« des Raimundus Llullus (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 59). Turnhout 2011, 79-100.

Teschauer, Otto: Archäologische Beobachtungen zur Wasserversorgung des Klosters Hirsau im Mittelalter. In: Frontinus-Gesellschaft e. V. (Hg.): Die Wasserversorgung im Mittelalter (= Geschichte der Wasserversorgung. Band 4). Mainz am Rhein 1991, 244-257.

Teuteberg, Hans Jürgen/Wiegelmann, Günter: Unsere tägliche Kost. Geschichte und regionale Prägung (= Studien zur Geschichte des Alltags. Band 6.). Münster 1986.

Theissen, Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 131. Heft der ganzen Reihe). Göttingen 1983.

Theuerkauf, Gerhard: Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Mittelalter. Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.

Thomas, Linda: Putzen? Von der lästigen Notwendigkeit zu einer Liebeserklärung an die Gegenwart. Dornach/Esslingen 2011.

Thompson, Edward P.: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980.

Thürlemann, Felix: Rogier van der Weyden. Leben und Werk. München 2006.

Thurmair-Mumelter, Maria Luise: Die heilige Hedwig. Düsseldorf 1954.

Tokarev, Sergej A.: Von einigen Aufgaben der Erforschung der materiellen Kultur. In: Ethnologia Europaea 6, 1972, 163-178.

Tolksdorf, Ulrich: Ein systemtheoretischer Ansatz in der ethnologischen Nahrungsforschung. In: Kieler Blätter zur Volkskunde IV. Kiel 1972, 55-72.

Tolksdorf, Ulrich: Strukturalistische Nahrungsforschung. In: Ethnologia Europaea 9, 1976, 64-85.

Tolksdorf, Ulrich: Der Schnellimbiß and The World of Ronald McDonalds. In: Kieler Blätter zur Volkskunde. 13, Kiel 1981, 117-162.

Toman, Rolf (Hg.): Romanik. Architektur, Skulptur, Malerei. Köln 1996.

Trabant, Jürgen (Hg.): Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie. Frankfurt am Main 1995.

Trost, Vera: Skriptorium. Die Buchherstellung im Mittelalter. Stuttgart 2011.

Tschirch, Franz: Einführung. In: Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Franz Tschirch. Stuttgart 1997, 3-53.

Uytven, Raymond van: Der Geschmack am Wein im Mittelalter. In: Matheus, Michael (Hg.): Weinproduktion und Weinkonsum im Mittelalter (= Geschichtliche Landeskunde; 51). Stuttgart 2004, 119-132.

Vasold Manfred: Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute. München 1991.

Vasold, Manfred: Mythos Pest. In: Spektrum der Wissenschaft. Jänner 2005, 44-49.

Vollmann, Benedikt Konrad: Ruodlieb (= Erträge der Forschung. Band 283). Darmstadt 1993.

Vollmann, Benedikt Konrad: Erlaubte Fiktionalität: Die Heiligenlegende. In: Knapp, Fritz Peter/Niesner Manuela: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter (= Schriften zur Literaturwissenschaft. Band 19). Berlin 2002, 63-72.

Vollmann-Profe, Gisela: Stellenkommentar zu Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Stuttgart 2008, 180-217.

Vollmann-Profe, Gisela: Nachwort. In: Otfried von Weißenburg: Evangelienbuch. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe. Stuttgart 2010, 249-271.

Vollmer, Klaus: Reinheit und gesellschaftliche Ordnung in Japan. Dimensionen des sogenannten buraku-Problems in historischer und zeitgenössischer Perspektive. In: Burschel, Peter/Marx, Christoph (Hg.): Reinheit (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e. V., Band 12). Wien/Köln/Weimar 2011, 325-346.

Voss, Jutta: Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus. Stuttgart 2006.

Wachinger, Burghart: Hohe Minne um 1300. Zu den Liedern Frauenlobs und König Wenzels von Böhmen. In: Wolfram-Studien X. Cambridger ‚Frauenlob‘-Kolloquium 1986 (= Veröffentlichungen der Wolfram von Eschenbach-Gesellschaft). Berlin 1988, 135-150.

Wachinger, Burghart (Hg.): Deutsche Lyrik des späten Mittelalters (= Bibliothek des Mittelalters. Texte und Übersetzungen. Band 22). Frankfurt am Main 2006.

Wadl, Wilhelm: Urbar des Gurker Domkapitels vor 1270. Orig. Pergament, H 155 x B 112 mm, Kärntner Landesarchiv. In: Katalog zur Ausstellung »Hemma von Gurk« auf Schloß Straßburg in Kärnten. 14. Mai bis 26. Oktober 1988. Klagenfurt 1988, S. 445.

Walter, Henrik: Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie (= Geist, Erkenntnis, Kommunikation). Paderborn 21999.

Walter, Peter: Gott: Trinität und Menschwerdung (*Liber contemplationis*, Kapitel 4-102). In: Reboiras, Fernando Domínguez/Tenge-Wolf, Viola/Walter, Peter (Hg.): Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007 (= Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity. 59. Subsidia Lulliana 4). Turnhout 2011, 147-167.

Walz, Herbert: Die deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte und Dokumentation. München 1976.

Wapnewski, Peter: Waz ist minne. Studien zur mittelhochdeutschen Lyrik. München 1975.

Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Auflage. Stuttgart 1979.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, Studienausgabe, besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1976.

Weidinger, Ulrich: Die Versorgung des Königshofs mit Gütern. Das „Capitulare de villis“. In: Becher, Matthias (Hg.): Das Reich Karls des Großen. Darmstadt 2011.

Weinfurter, Stefan: Heinrich II. (1002-1024). Herrscher am Ende der Zeiten. Darmstadt 2000.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München/Wien 1977.

Wenzel, Horst: Repräsentation und schöner Schein am Hof und in der höfischen Literatur. In: Ragotzky, Hedda (Hg.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 171-208.

Werner, Matthias: Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung der hl. Elisabeth von Thüringen. In: Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (= Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Band 42). Sigmaringen 1994, 449-540.

Wesseling, Klaus-Gunther: Walahfrid Strabo: In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 13, Herzberg 1998, Sp. 169-176.

Wiegelmann, Günter: Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle (= Grundlagen der Europäischen Ethnologie; 1). Münster 1991.

Wierlacher, Alois/Barlösius, Eva (Hg.): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder (= Kulturthema Essen; 1). Berlin 1993.

Wiessner, Hermann (Hg.): Gurker Urbare (= Österreichische Urbare, herausgegeben von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, III. Abt., 3. Band, 1. Teil). Wien 1951, 5-238.

Weyl, Helene (Hg.): José Ortega y Gasset. Über die Liebe. Meditationen. Stuttgart 1954.

Whorf, Benjamin Lee: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek bei Hamburg 1979.

Wilckens, Leonie von: Der Teppich von Bayeux als Quelle für Archäologie und Realienkunde. In: Lexikon des Mittelalters (Band 1). München/Zürich 1980, Sp. 1712-1714.

Wilhelm, Richard: I Ging. Text und Materialien. München 1990.

Willke, Helmut: Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main 2003.

Wilson, David M.: Der Teppich von Bayeux. Frankfurt am Main/Berlin 1985.

Winter, Johanna Maria van: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit. München 1979.

Wischermann, Heinfried: Romanische Architektur in Skandinavien. In: Toman, Rolf (Hg.): Romanik. Architektur, Skulptur, Malerei. Köln 1996, 252-253.

Wiessner, Hermann (Hg.): Gurker Urbare (= Österreichische Urbare, herausgegeben von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, III. Abt., 3. Band, 1. Teil). Wien 1951, 5-238.

Wittern, Susanne: Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (= Ergebnisse der Frauenforschung. Band 33). Stuttgart/Weimar 1994.

Wittmer-Butsch, Maria/Rendtel, Constanze: Miracula – Wunderheilungen im Mittelalter. Eine historisch-psychologische Annäherung. Köln/Weimar/Wien 2003.

Wollenberg, Klaus: Wein und Salz bei den Zisterziensern. In: Felten, Franz J. (Hg.): *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag* (= Berliner historische Studien; 31. Ordensstudien; 13). Berlin 1999, 227-248.

Wüllenweber, Walter: Hilfe, die nicht hilft. In: Stern Nr. 39, 18.9.2008, 48-56.

Young, Christopher: Einleitung. In: Ulrich von Liechtenstein: *Das Frauenbuch. Mittelhochdeutsch/neuhochdeutsch*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christopher Young. Stuttgart 2003, 7-49.

Zak, Sabine: Musik als „Ehr und Zier“ im mittelalterlichen Reich. Studien zur Musik im höfischen Leben, Recht und Zeremoniell. Neuss 1979.

Zak, Sabine: *Luter schal und süeze doene*. Die Rolle der Musik in der Repräsentation. In: Ragotzky, Hedda: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990, 133-148.

Ziegler, Charlotte/Rößl, Joachim: Zisterzienserstift Zwettl. Katalog der Handschriften des Mittelalters. Teil II. Codex 101-200. Wien/München 1985.

Zimmermann, Gerd: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; 32). Münster 1973.

Zimmermann, Margarete: Christine de Pizan. Reinbek bei Hamburg 2002.

Internet-Adressen

Zu nahezu jedem Begriff finden sich heute Informationen im Internet, das je nach dem persönlichen Zugang zu diesem Medium genutzt wird. Für die vorliegende Arbeit sind diverse geschichtswissenschaftliche Internetangebote, wie sie Studierenden in Lehrveranstaltungen genannt werden, nicht mehr einzeln angeführt. Auch Internetportale anderer Universitäten sind nur im Kontext mit spezifischen Fragen ergänzend erwähnt, z. B. zur Ansicht verschiedener Bildquellen in Datenbanken.

Alle hier angegebenen Internet-Adressen wurden nochmals auf ihre Aktualität und Richtigkeit überprüft; Zugangsdaten sind deshalb nur im Fußnotenteil der Arbeit erwähnt.

Einführung:

<http://hsoz.kult.de/hfn/conferencereport/id/tagungsberichte-2277>
<http://www.boehlau-verlag.com/978-3-205-78471-5.html>

www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut/index.html

www.frontinus.de/publikationen/index.html

www.frontinus.de/pdf/mitteilungen46.pdf

1. Reinheit im Alltag der höfischen Zeit

www.heuunterbetten.at

www.aachen.de/DE/kultur_freizeit/freizeit_erhol

3. Maria, die Reine

<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg 848/0793>

<http://www.stift-heiligenkreuz.org>

4. Das Kloster als Stätte der Reinheit

<http://www.nottingham.ac.uk/news/pressreleases/2015/march/ancientbiotics---a-mediaval-remedy-for-modern-day-superbugs.aspx>

http://www.herlid.org.uk/uploads/3/1/0/0/3100057/3pct/_anglo_saxon_leechcraft.pdf

ABSTRACT

DAS KONZEPT DES HEILIGEN IM BEGRIFF „REINHEIT“ – DIE BEDEUTUNG IN HEILIGENVITEN, IN DER MYSTIK, IM KÖNIGSETHOS, DER HÖFISCHEN DICHTUNG UND IN DER BILDSPRACHE

Historische Bilder von Idealvorstellungen und Lebenswirklichkeiten

Die moraltheoretische Thematik des Heiligen im Begriff *Reinheit* ist bislang in mehreren wissenschaftlichen Disziplinen (Geschichte, Philosophie, Ethnologie, Soziologie, Psychologie) kaum und in der Theologie erst in Ansätzen wissenschaftlich untersucht worden. Das Konzept des Heiligen im Begriff *Reinheit* erscheint auch ganz allgemein als weitgehend unvertraute Situation.

Die vorliegende Belegsuche in historischen Quellen zur gesellschaftlichen Bedeutung des Reinseins verdeutlicht, daß die konstruktive Wirkkraft der *Reinheit* bzw. Lauterkeit nur von kleinen Gruppen in elitären Schichten erkannt wurde und sich ohne entsprechende Erziehung sowie kontinuierliche Übung nicht als permanent gezeigte Eigenschaft durchsetzen ließ. Vor allem höfische Dichter haben den Mangel an entsprechend ideal orientierter Edukation wahrgenommen. In der bildschöpfenden Kunst finden wir den Status der *Reinheit* als Schilderung einer geradezu heiligen Kondition noch lange nachwirkend dargestellt.

Für die Deutung der sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Phänomene der Gegenwart findet sich in der erklärenden Geschichtsforschung insbesondere in der höfischen Phase des Mittelalters eine Reihe von Hinweisen zum besseren Verständnis der wesentlichen Probleme im untersuchten Fragenbereich: Die Schwierigkeit der engen Verbindung des Begriffs *Reinheit* zum Komplex einer Darstellung von Wahrheit in der Sprache; zur Einsicht in den Genderaspekt der ‚Weiblichkeit von *Reinheit*‘; zur Sehnsucht der Menschen nach Vervollkommenung und Erlösung von mangelndem Grundwissen über das höherwertige Menschsein zeigt markante Hintergründe eines ungelenken Praktizierens der Lauterkeit auf. Folgen führen zur Reduktion von Lebensqualität bis hin zur Existenzbedrohung.

Die Vertiefung in Konzepte des Heiligen im Begriff *Reinheit*, und zwar in aufzufindenden Belegen historischer Quellen, erschließt Erkenntnisbereiche, die den notwendigen Perspektivenwechsel für einen besseren Zugang zur Lösung vieler gegenwärtiger gesellschaftlicher Fragen ermöglicht.

ABSTRACT

English version

CONCEPTS OF HOLINESS WITHIN „PURITY“ – THE MEANING IN LIVES OF SAINTS, IN MYSTICISM, IN ETHIC ROYALITY, IN COURTLY LITERATURE AND IN PAINTED EXPRESSION

Historical Views of Ideal Conceptions and Reality of Life

A moraltheoretic subject matter of holiness concerning the concept of purity, pureness or immaculacy was rarely a topic for scientific research although the British anthropologist Mary Douglas (1921-2007) attracted a lot of interest because of her theories on ritual purity and impurity.

The echo feature to this specific ethnological projection proves the necessity of focussing the concept of holiness within „*Purity*“ in order to realize fundamental principles of a superior grade of human personhood. To search and quest for historical evidence yields worthwhile results.

Courtly Literature (1170-1250) developed an interesting idea of praising the *frouwe*, the adored lady. In the course of European history, however, it was only during a very short medieval period that traditions of knighthood and courteousness were combined with concepts of worshipping Holy Mary as an optimized Mother of Mankind. Knightliness, dignity of female position, laureateship of ladies, grandeur of male virtues were integrated in literaric ideal conceptions.

Intense investigation may prove that these projected ideas of *minne* comprise some valuable aspects for educated moral sincerity leading to more peaceful conditions of life – these issues are of importance for upgrading and correcting human standards in nowadays policy and all conditions of social life.

It seems to be significant that the concept of holiness behind the meaning of pureness will be of importance to acquire life-affirming principles and optimize an approach to warily as well as responsibly shapes in various aspects of social life.

Lebenslauf

Elisabeth Manndorff, geboren am 27. November 1948 in Graz, als Tochter von Dipl. Ing. Felix Arnold Bauer, beeideter Zivilingenieur für Hoch- und Tiefbau sowie Paulina Bauer; aufgewachsen und wohnhaft in Wien Wieden; römisch-katholisch; österreichische Staatsbürgerin.

Volksschule und Gymnasium in Wien 4., Studien: Ur- und Frühgeschichte (Universität Wien), Kultur und Geschichte Armeniens (Mechitaristen-Kloster Wien; Universität Jerewan, Armenien). Mehrfache längere Studienaufenthalte in Armenien (ASSR) seit 1972 und Arbeiten in verschiedenen wissenschaftlichen Institutionen: Universität Jerewan, Akademie der Wissenschaften Armeniens, Matenadaran (Forschungsinstitut für armenische Handschriften und Miniaturen), Historisches Museum von Armenien. Fachbereich: Sprache, Kultur und Tradition im christlichen Transkaukasus. Zahlreiche Fachpublikationen in deutsch, englisch, französisch und armenisch.

Im Rahmen von Vortragsreihen zu obengenannten Themen 28 Vorträge an der Wiener Urania und anderen Volkshochschulen in Wien sowie an der Universität Wien (Institut für Geschichte und Institut für Völkerkunde). Über vierzig mehrstündige Vorträge an den Allgemeinbildenden Höheren Schulen in Wien, Niederösterreich, Burgenland und Vorarlberg.

Einjähriger Forschungsaufenthalt im Iran (1976). Studienfahrten zu armenischen Sakralbauten im Nordiran (im ehemaligen historischen Armenien) wie auch zu archäologischen Stätten. Fachvorträge im Iran in englischer Sprache. Publikation zahlreicher Beiträge zur armenischen Geschichte und sakralen Kunst im Iran in englischer Sprache.

1977 Veröffentlichung des Buches „Armenien – Geschichte und Gegenwart“ in deutscher Sprache (Reich Verlag, Luzern) sowie in Französisch (Bibliotheque des Arts, Paris) und in Englisch (The Armenian Prelacy, New York). Organisation und Gestaltung von Ausstellungen zur Geschichte und Kultur Armeniens in Wien. Veröffentlichung von Fachbeiträgen über die armenische Geschichte in französischer Sprache.

1978 Preis des Theodor-Körner-Stiftungsfonds zur Förderung von Wissenschaft und Kunst für eine Fachstudie über die Geschichte des urartäischen Reiches, auf dessen Boden das frühe Armenien entstand.

1979 und Folgejahre Leitung des Museums der Mechitaristen-Kongregation, Betreuung der Neueinrichtung des Museums, Inventarisierung von Teilen des Objektbestandes, Beschreibung der Objekte, Verfassen von Fachbeiträgen über einzelne Objektgruppen in Fachzeitschriften und wissenschaftlichen Reihen.

Planung und Gestaltung von vierzehn Ausstellungen über Armenien in Zusammenarbeit mit dem Museum für Völkerkunde Wien. Beschreibung der Objekte, Verfassen von mehreren Katalogen und Fachbeiträgen. Darunter: 1983 Gestaltung der großen Sonderausstellung „Sakrale Kunst aus dem Wiener Mechitaristen-Kloster“ im Museum für Völkerkunde Wien; Eröffnung durch Frau Bundesminister Dr. Hertha Firnberg.

Wissenschaftliche Bearbeitung der Armeniaca in den Beständen des Museum für Völkerkunde Wien. Erwerb neuer Armenien-Kollektionen auf weiteren Studienreisen, darunter in den Iran. Entlehnung von Ausstellungsobjekten aus dem Patriarchat der Armenisch-Apostolischen Kirche in Jerusalem für Ausstellungen in österreichischen Museen. Im Nachklang Facharbeiten zu armenischen Handschriften und sakralen Kunstschatzen. Studien zu Sammlungen von Meßgewändern und Stickereien, besonders in Klostermuseen und Ausstellungen sowohl in Niederösterreich, als auch in Kärnten (St. Paul im Lavanttal; Gurk).

Abschluß von Objektbeschreibungen im Museum der Mechitaristen-Kongregation Wien. Veröffentlichung des zweiten Buches *Das Frühe Armenien. Archäologische und urgeschichtliche Grundlagen* (Mechitaristen-Verlag Wien).

Heirat mit Hofrat Univ.-Prof. Dr. Hans Manndorff. Nach der Geburt der Tochter Hemma Maria 1984 Konzentration auf Familie und Erziehung des Kindes. Ab 1990 Engagement in Elternfragen zu den Themen gesunde Ernährung und gesundes Wohnen. Zu diesen Themen zahlreiche Vorträge und Fachbeiträge, die seit 1985 vorbereitet wurden. Ehrenurkunde des Stadtschulrates Wien für das Engagement in Elternfragen.

1993 Übersiedlung von Wien nach Baden bei Wien. Kontakte zur Volkshochschule Baden (Leitung DI Dietburga Huber) und ab 1996 Leitung von Kursen zur Philosophischen Raumharmonie unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Architektur in Europa im Vergleich mit dem armenischen Sakralbau in Weltbild und Bauformen. Ehrenurkunde des Bezirksschulrates Baden.

Weiterentwicklung eines logographischen Erkenntnissystems (seit 1982) zur Objektivierung von Begriffen nach sprachphilosophischen Theorien des Ramon Llull. Ausarbeitung von Fachstudien zur Biographieforschung im Rahmen der von Llull beeinflußten Leibniz-Thesen in sequentieller Kodierung. Dazu seit 1996 in ununterbrochener Folge bis 2012 Vortragstätigkeit und Abhaltung von Kursen in der Volkshochschule Baden bei Wien unter besonderer Berücksichtigung von Fragen zur Zeitqualität von historischen Daten.

1999 Aufnahme des Studiums der Volkskunde (Hauptfach) und der Geschichte (Nebenfach) an der Universität Wien. Schwerpunkte: Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde, Namenkunde, Wohntraditionen, Ernährung, Volksmedizin, Ethnomedizin und Ethnopharmakologie; Kommunikationsformen, Cultural Studies, Migration. In der Geschichte erfolgte zusätzlich zu den in den Lehrveranstaltungen angebotenen Themen vertiefende Studien zur kulturhistorischen Bedeutung des Brückenraumes zwischen Okzident und Orient (Assyrien, Urartu, Altarmenien) sowie der archaischen Zeit in Griechenland und des Hellenismus mit dem Lesen und Interpretieren antiker griechischer und lateinischer Texte. Weiters Besuch von Lehrveranstaltungen zu Theoriekonzepten der Wissenschaftsgeschichte und -forschung, zu zeitgeschichtlichen und sozialkundlichen Themen sowie zur Komplementärmedizin.

Die Magisterarbeit wurde zum Thema „Die Sprache und das Denken“ zu Studien über Beobachtungen kommunikativer Strategien im interkulturellen Austausch verfaßt. Die Sponsion zur Magistra phil. erfolgte am 13. April 2006.

Ab 2006 Projektentwicklungen zum Thema der Dissertation mit Vorträgen und Rundgesprächen u. a. in Schulen in der Schwerpunkttrichtung „Erziehungsleistungen zu

Sauberkeit und Ordnung in der Familie'. Im WS 2008/2009 als Fachtutorin in der LV von Univ. Prof. Karl Brunner („Einführung in das Studium der Geschichte“) fortgesetzte Arbeiten zum Thema ‚Ordnung und Sorgfalt im wissenschaftlichen Arbeiten‘ (u. a. Vortrag bei Hon. Prof. Dr. Steininger im Institut für Europäische Ethnologie an der Universität Wien).

Die Dissertation im Fach Volkskunde wurde zum Thema „Die Prinzipien Sauberkeit, Reinheit und Ordnung in sozialen Konzepten. Beobachtungen und Interdependenzen in Vorstellung und Wirklichkeit gegenwärtiger Alltagsbilder“ verfaßt. Die Promotion zur Doktorin phil. erfolgte am 10. Dezember 2008.

In den Folgejahren Fortsetzung der Interviews und Befragungen zum Thema der Sauberkeit im öffentlichen Raum, zudem Vorträge in Schulen sowie in der Volkshochschule Baden zu den oben angeführten Themen – vor allem, um im Kontakt mit Lehrern, Eltern sowie vor allem mit Müttern Einblick in die Realkonditionen der in der vorliegenden Arbeit angeschnittenen Fragen zu erhalten.

Die Arbeit an dieser Dissertation begann im November 2008. Mit dem Besuch weiterer Lehrveranstaltungen zur mittelalterlichen Geschichte und insbesondere zu Fragen der Fürstenspiegel und zur Königsethik, zur Salbung und Krönung der Könige, zu den Ansprüchen an die Bildung und den Leistungsrahmen der Königin erfolgte die Vertiefung in historische Quellen und in jene Werke der Sekundärliteratur, die in der vorliegenden Arbeit zitiert sowie aufgelistet sind.