

# *Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters*

VON DIETER KARTSCHOKE

*Thomas Cramer gewidmet*

Herzeloyde, Königin der Erbländer Valois, Nordwales und Anjou, erfährt vom Tod ihres (zweiten) Gatten Gahmuret vor Bagdad. Sie bricht in herzerzerrende Klagen aus und unterstreicht sie durch sehr ungewöhnliche Trauergesten. Sie rauft sich nicht das Haar, ringt nicht die Hände, schlägt nicht die Brust und zerreißt nicht ihre Kleider<sup>1)</sup> – nein, die hochschwangere Königin umfaßt mit Armen und Händen ihren schweren Leib und bittet Gott um die Kraft, weiterzuleben und das Kind zur Welt zu bringen. Sie entblößt ihre Brust und preßt sie, bis die ersten Tropfen der Milch austreten und sich mit ihren Tränen mischen. Wie mit dem Wasser der Taufe will sie sich damit netzen, um der Klage um Gahmuret angemessenen Ausdruck zu verleihen. Erst als sie sich auch noch das von einem Boten überbrachte blutverschmierte Hemd Gahmurets berstreifen will, schreitet man ein, entwindet es ihr und bestattet es samt der Lanzenspitze stellvertretend für den Toten im Münster. Vierzehn Tage später kommt Herzeloyde nieder, Parzival erblickt das Licht der Welt. Fast hätte er der Mutter das Leben gekostet. Und wieder verhält sich Herzeloyde anders, als zu erwarten ist. Sie, die Königin, ist selbst die Amme, die das Kind sugt, so wie auch Maria dem Kind Jesus die Brust geboten hat. Liebevoll und demütig nimmt sie die Mutterrolle an.

Diese Darstellung ist so anrührend wie irritierend. Herzeloydes Verhalten, so kommentiert der Erzähler, sei Ausdruck ihrer *triuwe*<sup>2)</sup> –, das meint hier: Treue zum toten

1) Wilhelm FRENZEN, Klagebilder und Klagegebrden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters (Bonner Beiträge zur Deutschen Philologie 1), Würzburg – Aumühle 1936. – Vgl. auch Ute SCHWAB, Zwei Frauen vor dem Tode (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren 51, Nr. 132), Brüssel 1989.

2) WOLFRAM VON ESCHENBACH, Parzival (Bd. I und II). Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard NELLMANN. bertragen von Dieter KÜHN (Bibliothek des Mittelalters 8,1 und 2), Frankfurt am Main 1994. – Vgl. WOLFRAM VON ESCHENBACH, Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl LACHMANN, Übersetzung von Peter KNECHT, Einführung zum Text von Bernd SCHIROK, Berlin – New York 1998. – Ich zitiere im Folgenden nach Möglichkeit und soweit wissenschaftlich vertretbar Ausgaben mit neuhochdeutschen Übersetzungen, um die mittelhochdeutschen Texte auch dem Nichtphilologen leichter zugänglich zu machen. Dem gleichen Zweck dienen die neuhochdeutschen Übersetzungen der Zitate, die sämtlich ich selbst zu vertreten habe.

Gemahl und Liebe zu dem neugeborenen Kind. Treue sei das Gesetz, unter dem die Frau stehe: *wîpheit, dîn ordenlicher site, dem vert und fuor ie triuwe mite* (vv. 116,13f.). Und *triuwe* ist es auch, die Herzeloide veranlaßt, ihre Königsherrschaft zu verlassen und sich in eine Einöde – *zer waste in Soltâne* (v. 117,9) – zurückzuziehen, um dem Sohn das Schicksal des Vaters zu ersparen. Ehe Wolfram davon erzählt, schaltet er einen Exkurs ein:

»genuoge sprechent, armuot,  
 daz diu sî ze nihte guot.  
 swer die durch triuwe lîdet,  
 hellefiwer die sêle mîdet.  
 die dolte ein wîp durch triuwe:  
 des wart ir gâbe niuwe  
 ze himel mit endelôser gebe.  
 ich waene ir nu vil wênic lebe,  
 die junc der erden rîhtuom  
 lîezen durch des himeles ruom.  
 ich erkenne ir nehein.  
 man und wîp mir sint al ein:  
 die mîdentz al gelîche.« (vv. 116,15–27)

»Viele sagen, Armut tauge nichts. Aber wer sie um der Treue willen auf sich nimmt, dessen Seele wird nicht in der Hölle brennen. Armut erduldet eine Frau aus Treue, dafür wurde sie im Himmel belohnt mit ewigem Lohn. Ich glaube freilich, daß heutzutage nur sehr wenige sind, die schon in jungen Jahren irdischen Reichtum aufgeben wollten für die Herrlichkeit des Himmels. Ich jedenfalls kenne keinen. Und ich mache keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen, sie alle meiden es gleichermaßen.«

Das läßt Herzeloyses Handlungsweise in hellstem Licht erstrahlen, denn sie verzichtet auf *der erden rîhtuom* und verläßt ihre drei Erbreiche: *frou Herzeloyd diu rîche ir drîer lande wart ein gast* (vv. 116,28f.). Heißt das, sie hätte alles aufgegeben und ihren Besitz verschenkt? Davon weiß der Erzähler nichts. Im Gegenteil: Von Gurnemanz erfährt Parzival, daß Lâhelin »seine« Erbländer Wales und Norgals widerrechtlich okkupiert habe (vv. 79,25–30), die, so hört man am Schluß der Erzählung, sein Sohn Kardeiz wird zurückerobern können – offenbar weil Herzeloide sie nicht endgültig preisgegeben hat, sondern weil sie ihr geraubt worden sind.

Welche Entbehrungen nimmt Herzeloide auf sich? Auch darauf gibt der Text nur sehr ungenau und allgemein Auskunft: *si truoc der freuden mangels last* (v. 116,30). Das heißt: Sie verzichtet auf das glänzende Hofleben (*freude*). Selbst Blumen will sie nicht

mehr sehen und keine Kränze mehr aus ihnen flechten, deshalb der Rückzug in ein Rodungsgebiet (so muß man sich die *waste in Soltâne* vorstellen). Sie hat Leute, nicht nur ein paar Männer, sondern ganze bäuerliche Familien (vv. 117,20f.), die das Land bestellen und für den Lebensunterhalt sorgen. So bleibt es bei aller zu denkenden, aber nicht benannten oder gar dargestellten Kärglichkeit doch noch ein – wie immer eingeschränktes – Herrenleben, das Sohn und Mutter führen. Das gilt erst recht für Wolframs Vorlage, dem ›Conte du Graal<sup>3)</sup>, in dem der Rückzug in die Einöde mit der Niederlage in einer Fehde motiviert wird. Folglich tritt Perceval, das Kind, den Bauern ausdrücklich als ›ihr Herr‹, *lor seignor* (v. 311), gegenüber.

Armut aber ist hier wie dort gleichbedeutend mit Statusverlust. In der Version Wolframs bleibt durchaus denkbar, daß es sich um eine nur temporär angenommene Lebensform handelt, die hätte rückgängig gemacht werden können, wenn Herzloyde nicht aus Kummer über den Auszug des Sohnes an gebrochenem Herzen gestorben wäre. Nur um Parzivals willen, nicht in frommer Weltabkehr hat seine Mutter die ›Armut‹ auf sich genommen. Nach ihrem (dem Helden wie den Hörern erst sehr viel später bekannt gemachten) Tode ist keine Rede davon, daß sie sich damit die ewige Seligkeit verdient hätte. Der zitierte Armutsexkurs sagt es anders. Und der Literaturwissenschaftler stellt eher ratlos fest: »Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der religiösen Frauenbewegung und der Armutsfrömmigkeit religiöser Laien gewinnt Wolframs Darstellung aktuelle Bedeutung.«<sup>4)</sup>

#### I. FORSCHUNGS-LAGE

Damit sind wir beim Thema. Die aktuelle Forschungslage ist mit wenigen Titeln der einschlägigen Publikationen aus den letzten fünfzig Jahren schnell umrissen.

##### a) Zur Wortgeschichte

Die Grundbedeutung des gemeingermanischen Wortes \**armaz* wird heute mit »verein-samt, unglücklich« (im Gegensatz zu *heil*)<sup>5)</sup> angegeben. Das ist relativ neu und gilt, seit man darauf aufmerksam geworden ist, daß die Nebenbedeutung (und heutige Grundbedeutung) »im Sinne des Mangels an materiellen Gütern – und damit verbunden die

3) CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal/Der Percevalroman* oder *Die Erzählung vom Gral*. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und hg. v. Felicitas OLEF-KRAFFT (RUB 8649), Stuttgart 1991.

4) Joachim BUMKE, *Wolfram von Eschenbach*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage (Sammlung Metzler 36), Stuttgart – Weimar 1997, S. 43.

5) KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 23., erweiterte Auflage, Berlin – New York 1995, S. 52.

niedrige soziale Einstufung«<sup>6)</sup> überhaupt erst im jüngeren Westgermanischen erscheint. Die Bedeutungserweiterung erfolgte wohl, diese Vermutung liegt nahe, unter dem Einfluß des antiken und vor allem des biblisch-christlichen Sprachgebrauchs<sup>7)</sup>. Seither tritt *arm* in semantische Opposition zu *riki*, *rihhi*, *riche* (›königlich, mächtig‹), das seinerseits eine Bedeutungserweiterung im Sinne von ›Überfluß an materiellen Gütern‹ erfährt<sup>8)</sup>.

Schon in der ältesten deutschen Schriftüberlieferung zeigt das Wort *arm* den »größten Bedeutungsreichtum«<sup>9)</sup>, der weitgehend erhalten bleibt und das Reden über ›Armut‹ so vieldeutig macht. Alois Peter Wirth hat in seiner Freiburger Dissertation von 1966<sup>10)</sup> das sprachliche Material bis zur Jahrtausendwende gesammelt und das semantische Feld von ahd. *arm* umfassend analysiert<sup>11)</sup>. Er unterscheidet soziale, materielle, situative, geistliche und psychische Bedeutungskomponenten, die sich durchaus nicht immer säuberlich voneinander trennen lassen. Im sozialen Bereich bedeutet *arm* »gering, eine niedrige Stellung in der gesellschaftlichen Ordnung einnehmend«, das meint »unfrei, rechtlich gering, von geringem Stand« oder einen Zustand der »Ehrverletzung, Schande«, eine »verächtliche gesellschaftliche Stellung«. Der ›Arme‹ ist in diesem Sinne »einsam, verlassen, heimatlos, außer Landes«, also »Gast, fremd«, unter Umständen sogar »gebunden, gefangen, im Kerker schmachtend« – allgemein »ohne Macht, Hilfe, schwach«<sup>12)</sup>. Im materiellen Bereich kennzeichnet das Adjektiv *arm* die allgemeine Bedürftigkeit oder einen speziellen Mangel »an Land, an Nahrung, an Kleidung«, aber auch den »Mangel an Gesundheit« (*arm* im Sinne von ›krank‹). Materiell Arme werden *durftig* oder *betalari* genannt<sup>13)</sup>. Etwas unklar bleibt, was Wirth »Situationsbezeichnungen« nennt. Er versteht darunter die Verwendung des Epithetons *arm* im Sinne »der allgemeinen materiell eingeschränkten, erfolglosen und bedrückenden Verfassung des Menschen«<sup>14)</sup>. Ambivalent ist die Bedeutung von *arm* im geistlichen Bereich. Das Adjektiv ist negativ konnotiert im Sinne von »verbrecherisch, Gesetze übertretend, von moralisch schlechter Art und Hal-

6) Heinrich BECK und Klaus STRUNK, Germ. \*armaz und vedisch árma-, in: Herbert BACKES (Hg.), Festschrift für Hans Eggers zum 65. Geburtstag, Tübingen 1972, S. 18–41, hier S. 26.

7) Anders BECK, Germ. \*armaz (wie Anm. 6), S. 27: »Arm als Synonym von thurftig und Übersetzung von pauper und die damit verbundene gesellschaftliche Wertung ist also als westgermanische Eigentümlichkeit zu betrachten.«

8) Roland RIS, Das Adjektiv reich im mittelalterlichen Deutsch. Geschichte – semantische Struktur – Stilistik (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker NF 40), Berlin – New York 1971.

9) Beck, Germ. \*armaz (wie Anm. 6), S. 26.

10) Alois Peter WIRTH, Vor- und Frühgeschichte des Wortes ›arm‹, Diss. Freiburg im Breisgau 1966.

11) Das westgermanische Vergleichsmaterial ist entnommen der Untersuchung von Josef WEISWEILER, Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Zweiter Teil. V. Germ. \*arma-, in: Indogermanische Forschungen 41 (1923) S. 304–329.

12) Alle Formulierungen nach WIRTH, Vor- und Frühgeschichte (wie Anm. 10), S. 205f.

13) WIRTH, Vor- und Frühgeschichte (wie Anm. 10), S. 206f.

14) WIRTH, Vor- und Frühgeschichte (wie Anm. 10), S. 208.

tung« und, davon abgeleitet, »sündig«; positiv verstanden bedeutet es »demütig, in guter christlich-gläubiger Haltung«<sup>15</sup>. Zum psychischen Ausdruck wird *arm* schließlich durch semantische Verschiebungen der Bezeichnung für soziale und materielle Notlagen auf deren seelische (affektive, emotionelle) Folgen im Sinne von »gebeugt, unglücklich, trauernd, klagend«<sup>16</sup>.

Im hoch- und spätmittelalterlichen Wortgebrauch, so darf man wohl behaupten, sind all diese Bedeutungsnuancen erhalten geblieben. Eine ähnlich umfassende Darstellung der jüngeren Wortgeschichte fehlt allerdings. Diese Lücke wird nur unzureichend ausgefüllt durch einige ältere Arbeiten zur Literaturgeschichte. Viel zitiert, aber problematisch ist die Dissertation von Herbert Buttke von 1938<sup>17</sup>, die ein Bild des Wandels der Anschauungen zu Armut und Reichtum von germanischer Zeit bis um 1300 zu entwerfen versucht. Selbst als Materialsammlung taugt sie nur noch bedingt. Darüber informiert Werner Schröder in einem wichtigen Aufsatz von 1960<sup>18</sup>. Schröders Interesse an der Armutsthematik war motiviert durch seine Auseinandersetzung mit Joachim Bumkes Untersuchung zum (damals noch ganz im Schatten des ›Parzival‹ stehenden) ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach<sup>19</sup>. Bumke hatte seine Interpretation der Figur der Gyburc unter das Zeichen der franziskanischen Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts gestellt. Dagegen führte Schröder den überwiegend unspezifischen dichterischen Wortgebrauch der Wörter *arm* und *armuot* bis in die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts ins Feld.

Im übrigen sieht man sich verwiesen auf Wörterbücher und Spezialglossare, darunter jetzt vor allem auf das ›Wörterbuch der mittelhochdeutschen Urkundensprache«<sup>20</sup>, auf Handbuchartikel und auf verstreute Bemerkungen in der Forschungsliteratur zu den einschlägigen Texten, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden können.

## b) Zur Literaturgeschichte

Eine umfassende Darstellung der Armut in der deutschen Literatur des Mittelalters existiert nicht. Darüber, wie eine solche Darstellung aussehen könnte, belehrt das 1994

15) WIRTH, Vor- und Frühgeschichte (wie Anm. 10), S. 210ff.

16) WIRTH, Vor- und Frühgeschichte (wie Anm. 10), S. 213.

17) Herbert BUTTKE, Studien über Armut und Reichtum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Diss. Bonn, Würzburg 1938.

18) Werner SCHRÖDER, *Armuet*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 34 (1960) S. 501–526. – Ergänzungen bei: James F. POAG, Wortstrukturen in Wolframs ›Willehalm‹, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 46 (1972) S. 82–112, hier S. 90–97.

19) Joachim BUMKE, Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit (Germanische Bibliothek), Heidelberg 1959.

20) Wörterbuch der mittelhochdeutschen Urkundensprache auf der Grundlage des Corpus der altdutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300. Unter Leitung von Bettina KIRSCHSTEIN und Ursula SCHULZE bearb. von Sibylle OHLY und Peter SCHMITT, Bd. 1, Berlin 1994.

erschienene Buch ›Les pauvres et la pauvreté dans la littérature française du Moyen Age‹ von Jean Larmat<sup>21</sup>). Der Verfasser hat eine Anthologie von Textausschnitten aus der französischen Literatur zusammengestellt und mit kurzen Sachinformationen versehen. In zwei Durchgängen durch die Literatur des 12./13. und des 14./15. Jahrhunderts finden sich einschlägige Stellen aus der Hagiographie, aus Versepen und Versromanen, aus geistlichen und weltlichen Spielen, aus Lieddichtung, Kleinepik (Exempel, Fabliaux), Predigten, didaktischen und erbaulichen Texten. Die Belege sind unter inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet. In je drei großen Kapiteln findet man einschlägige Darstellungen und Aussagen versammelt:

- (1) Erscheinungsformen von Armut und Urteile über Arme und Armut, freiwillige Armut etc. (›Aspects de la pauvreté‹);
- (2) Gründe für Armut wie Krieg, Habsucht der Herren, Geiz und Verschwendung etc. (›Causes de la pauvreté‹);
- (3) Armenfürsorge in Gestalt von Almosen oder fürstlicher Mildtätigkeit (›Remèdes à la pauvreté‹).

Den Abschluß beider Teile bildet jeweils ein für das Thema besonders ergiebiger Autor, der ausführlicher vorgestellt und zitiert wird. Der verbindende Text ordnet das Einzelzitat in den jeweiligen Werkkontext ein, verzichtet jedoch weitgehend auf Kommentar und Interpretation. Die Zweiteilung suggeriert zwar historische Differenzen, aber der Eindruck einer die Zeiten überdauernden Traditionalität des literarischen Armutsdiskurses überwiegt. Dieser Schluß bleibt freilich dem aufmerksamen Leser überlassen, der Verfasser selbst verzichtet auf jede Auswertung. So muß man wohl dankbar sein für das hier zum ersten Mal bereitgestellte Material, aber es wäre nicht sinnvoll, diese Darstellungsweise auf die deutsche Literatur zu übertragen und deutschsprachige Zeugnisse auf diese Weise zusammenzustellen. Man erführe aus einer solchen Sammlung nichts Neues, denn die Aussagen über Armut bleiben letztlich immer die gleichen. Interessanter sind die jeweiligen Formen der literarischen Verarbeitung.

Eine ›Literaturgeschichte der Armut‹ könnte also den Parameter Zeit weitgehend ignorieren. Sie hätte vor allem auszugehen von den unterschiedlichen Gattungen, hätte das jeweilige Publikum zu berücksichtigen und zu unterscheiden zwischen kirchlich-geistlichen und laikal-weltlichen Interessen. Denn natürlich argumentiert die geistliche Literatur (Predigt, Bibel- und Legendeneplik, kirchlich inspirierte Didaktik, Erbauungsliteratur) anders als die nicht geistlich interessierte Dichtung (Heldendichtung, höfischer Versroman, höfische und spätmittelalterliche Lieddichtung und Kleinepik, frühneuzeitlicher Prosaroman). In der geistlichen Literatur ist die positive Bewertung von Armut selbstverständlich, zumal wenn sie frei gewählt oder als Verhängnis demütig ertragen wird, während in nicht geistlich interessierten Texten die negative Einstellung zu allen

21) Jean LARMAT, *Les pauvres et la pauvreté dans la littérature française du Moyen Age*, Université de Nice 1994.

Formen des materiellen, körperlichen und ständischen Mangels überwiegt. Es gibt aber auch Abweichungen von dieser Grundregel, die erst die Interpretation der Texte sichtbar und verständlich machen kann. Ich will mit diesen banalen Hinweisen nur an die literaturwissenschaftliche Grundeinsicht erinnern, daß literarische Texte nicht auf fest umrissene Aussagen und Urteile zu reduzieren sind, daß die Thematisierung eines Motivs oder Problems von der gewählten Darstellungsweise abhängt, daß die jeweilige rhetorische, narrative, fiktionale Einkleidung und vor allem die Gattungskonventionen bestimmte Aussagen oder Urteile unterschiedlich profilieren können (nicht in jedem Fall profilieren müssen). Aufschlüsse wird man deshalb am ehesten dort erwarten dürfen, wo im gleichen Genre, in der gleichen Gattung, im gleichen Bereich literarischer Kommunikation sich charakteristische Veränderungen abzeichnen. Allerdings muß man vor allzu großen Hoffnungen in dieser Hinsicht warnen. Die deutsche Dichtung des (hier weitgehend ausgeblendeten) Spätmittelalters und der frühen Neuzeit ist außergewöhnlich konservativ. Deshalb bleiben auch die zu Literatur gewordenen Grundeinstellungen zu Armut und Reichtum erstaunlich festgefügt. Nicht erst im 15. Jahrhundert, beispielsweise, »bürgerte sich die Anschauung ein, daß der arme Mann den Reichen und Gewaltigen rechtlos gegenüberstehe«<sup>22)</sup>. Das beklagen die Didaktiker seit eh und je. Solche Unbeweglichkeit ist besonders dort zu beobachten, wo ›Armut‹ nur benannt, in ihren Erscheinungsformen und Folgen definiert oder in moraldidaktischer Absicht diskutiert wird. Dort dominieren die einschlägigen Aussagen des Alten und Neuen Testaments, die über die Jahrhunderte unverändert zitiert werden<sup>23)</sup>.

Es ist aus diesem Grund nicht unproblematisch, einzelne literarische Formulierungen als Ausdruck spezifischer, zeittypischer Einsichten und Urteile zu verbuchen. Allenfalls ist deren Frequenz ein Symptom für die jeweils drängenden Probleme. Ich will das ganz vorläufig und selektiv an einigen Beispielen vorführen. Dabei geht es mir nicht darum, den einzelnen Text oder das jeweilige Zitat in historische Zusammenhänge einzuordnen und auf diese Weise das zu illustrieren, was die Historiker ohnehin schon wissen<sup>24)</sup>. Viel-

22) Friedrich von BEZOLD, Die »armen« Leute und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters, in: *Aus Mittelalter und Renaissance. Kulturgeschichtliche Studien von Friedrich von BEZOLD*, München – Berlin 1918, S. 49–81, hier S. 67.

23) Jean LECLERCQ, *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté*, in: Michel MOLLAT (Hg.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 35–43.

24) Die einschlägigen Darstellungen der Geschichte von Armut im Mittelalter sind hier vorausgesetzt, aber nicht der Leitfaden der Darstellung: Karl BOSL, *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft* (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. SB, 294. Bd., 5. Abh.), Wien 1974. – Michel MOLLAT, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984 [Zuerst u.d.T. *Les Pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Paris 1978]. – U[ta] LINDGREN u.a., *Armut und Armenfürsorge*, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 984–994. – Otto Gerhard OEXLE, *Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter*, in: Christoph SACHSSE und Florian TENNSTEDT (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt am Main 1986, S. 73–100. – Bronislaw GEREMEK, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*. Aus dem Polnischen von Friedrich Griesse, München – Zürich 1988.

mehr will ich, unabhängig von allen derartigen Vorentscheidungen, zeigen, wie Armut vornehmlich in der höfischen Epik, Lyrik und Didaktik des ausgehenden 12. und des 13. Jahrhunderts zur Sprache kommt, und damit einige Antworten zu geben versuchen auf die häufig gestellte Frage nach der mittelalterlichen »Wahrnehmung und Empfindung der Armut«<sup>25)</sup>. Ich denke, allenfalls das kann ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Armutsdebatte der Historiker sein.

Der Blick auf die Wortgeschichte sollte die semantische Vieldeutigkeit in Erinnerung rufen. Diese Vieldeutigkeit hat ihren jeweils differenten sachlichen Grund. Das hat man auch im Mittelalter schon so empfunden und deshalb versucht, durch verbale Erweiterungen den jeweiligen Wortgebrauch zu vereindeutigen.

Es ist also gar nicht immer leicht und vielfach auch gar nicht möglich, genau zu unterscheiden, in welchem Sinn das Wort gebraucht wird. Das gilt besonders dann, wenn ein definierender Kontext fehlt. Das Wort *arm* bezeichnet die verschiedensten Erscheinungsformen defizitärer Lebensbedingungen und die Formen ihrer Wahrnehmung. Armut ist vieles. Arm sind ohne Unterschied alle Menschen vor Gott: *ich arm und du vil riche*<sup>26)</sup> heißt es im Prologgebet zum »Willehalm« Wolframs von Eschenbach (v. 1,18). Arm nannte man alle, die mit ihrer Hände Arbeit für ihren Lebensunterhalt zu sorgen hatten (insbesondere die Bauern), die aber gar nicht in jedem Fall und zu aller Zeit unter völliger Mittellosigkeit litten. Arm war, wer sich in einer akuten Notlage befand, temporär bedürftig war oder im Stand dauernder Entbehrung lebte. Der zählte zu den *durftigen armen* (s.u.), was deshalb keinesfalls als Tautologie zu verstehen ist. Als arm galten auch jene, deren Armut sich »nicht als Mangel am Lebensnotwendigen, sondern als Mangel am Standesnotwendigen«<sup>27)</sup> bestimmte. In diesem Sinne sprach man von *armen rittern*<sup>28)</sup> und von *edeln armen*. Arm war auch der landlose Herrscher, mochten sich gleich andere Herrscher seiner annehmen und ihm ein standesgemäßes Leben ermöglichen. So wurde »arm« zum stehenden Beiwort Dietrichs von Bern in der Heldenepik, seit er im »Nibelungenlied«<sup>29)</sup> in die Klage *ich armer Dietrich* (v. 2319,3) ausgebrochen war.

25) Uta LINDGREN, Europas Armut. Probleme, Methoden, Ergebnisse einer Untersuchungsreihe, in: Saeculum Jahrbuch 28 (1977) S. 396–418, hier S. 402.

26) WOLFRAM VON ESCHENBACH, Willehalm. Text der Ausgabe von Werner SCHRÖDER. Völlig neubearbeitete Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter KARTSCHOKE, Berlin – New York 1989. – Vgl. WOLFRAM VON ESCHENBACH, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar, hg. v. Joachim HEINZLE. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbütteler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea DIEMER (Bibliothek des Mittelalters 9), Frankfurt am Main 1991.

27) OEXLE, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge (wie Anm. 24), S. 78f.

28) Joachim BUMKE, Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert (Beihefte zum Euphorion 1), Heidelberg 1964, S. 66f.

29) Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl BARTSCH, hg. v. Helmut DE BOOR, 22., revidierte und von Roswitha WISNIEWSKI ergänzte Auflage (Deutsche Klassiker des Mittelalters), Mannheim 1988. – Das

## 2. ARME DICHTER UND ARMUTSKLAGEN

Daß ein geistlicher Autor sich selbst *arm* nennt, ist nicht auffällig. Man wird entsprechende Aussagen zuallererst auf die demütige Haltung und religiöse Einstellung beziehen, *arm* also im Sinne von lat. *miser* und nicht *pauper* verstehen. Das gilt etwa für den sog. Heinrich von Melk aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der sich im Epilog zu seinem Gedicht ›Von des todes gehugde‹<sup>30)</sup> *Heinrichen, dinen* [sc. Gottes] *armen chnecht* (v. 1032) nennt<sup>31)</sup>. Noch in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert man die ›Rede von deme heiligen gelouben‹<sup>32)</sup> eines Autors, der im Epilog als *ich arme Hartman* (v. 3737) spricht. Beide Autoren rechneten sich den Laien zu, das schließt man wenigstens aus Formulierungen wie *wir leien* (v. 225) oder *Ich unde andre tumben* (v. 423). Aber beide – der arme Hartman wie Heinrich, der arme Knecht Gottes – könnten durchaus adliger Herkunft gewesen sein. In der aktuellen literaturwissenschaftlichen Forschung rückt man sie in die Nähe der religiösen Laienbewegungen der Zeit. Das gilt auch für Frau Ava, deren Bibelgedichte zu den prominenten Beispielen dieser Dichtungstradition in deutscher Sprache gehören. Die Dichterin könnte identisch sein mit einer *Ava inclusa*, deren Ableben im Jahre 1127 die Annalen des Klosters Melk verzeichnen. Die Bezeichnung *arm* würde in diesem Fall (aber vielleicht auch in den andern Fällen) nicht nur die allgemeine Demut vor Gott eingedenk der eigenen Sündhaftigkeit meinen, sondern könnte auch eine konkrete Lebensform bezeichnen, die durch materielle Entbehrung, Bindungslosigkeit, Schutzlosigkeit und vor allem durch die Preisgabe des eigenen Status gekennzeichnet ist. Andere Autoren nennen sich *wilde*, das heißt in erster Linie wohl *vagus*. Das gilt sicher für Dichter seit dem 13. Jahrhundert wie den Wilden Alexander oder den unten genannten Johannes von Nürnberg. Das Epitheton *wild* kann aber auch Ausdruck geistlich verdienstvoller, freiwilliger Armut sein, wenn das Vagantenleben in asketischer Absicht gewählt oder so interpretiert wurde. Das vermutet man für einen Autor des 12. Jahrhunderts, der sich selbst *wilder man* oder einfach

Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl BARTSCH und Helmut DE BOOR ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried GROSSE (RUB 644), Stuttgart 1997.

30) Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen besprochen und hg. v. Friedrich MAURER, Tübingen 1970, Bd. 2, Nr. 53.

31) HEINRICH VON MELK, Von des todes gehugde/Mahnrede über den Tod. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einführung in das Werk hg. v. Thomas BEIN, Trude EHLERT, Peter KONIETZKO, Stephan SPEICHER, Karin TRIMBORN (†) und Rainer ZÄCK. Mit Beiträgen zu Text, Übersetzung und Kommentar von Susanne KRAMARZ-BEIN (RUB 8907), Stuttgart 1994, S. 160–166.

32) Hier zitiert nach der Ausgabe von MAURER, Die religiösen Dichtungen (wie Anm. 30), Bd. 2, Nr. 46.

der *wilde* nennt<sup>33</sup>). Der sprechende Name ›Wild‹ könnte unter anderem vielleicht auch darauf verweisen, daß sein Träger als Wanderprediger gewirkt hat<sup>34</sup>).

Im allgemeinen aber sind die nichtseßhaften, besitzlosen, unbehausten Fahrenden unfreiwilliger, erzwungener Armut ausgeliefert<sup>35</sup>). Sie sind angewiesen auf die Mildtätigkeit aller, denen sie mit ihrer Kunst dienen. Sie pflegen nicht die Hoffnung auf himmlischen Lohn, sondern leben gleichsam »aus dem Bewußtsein [...] der Armut. Das Ziel, dieser Armut zu entrinnen oder diese zumindest zu lindern, ist ihr Lebensinhalt«<sup>36</sup>). Das gilt nicht erst für Walther von der Vogelweide<sup>37</sup>), dessen Armutsklagen so bekannt sind, daß es kaum nötig ist, sie hier ausführlich zu zitieren und zu kommentieren. Walther beklagt seine Unbehausheit – *Kume ich spâte und rîte fruo, gast, wê dir, wê!* (v. 28,8) – und wünscht sich einen eigenen Herd: *gerne wolde ich, möhte ez sîn, bî eigenem fiur erwarmen* (v. 28,3). Der Unbehauste (*gast*) möchte Herr eines eigenen Hauses (*wirt*) sein und als solcher den Fahrenden entgentreten können:

»Sît willekomen, herre wirt«, dem gruoze muoz ich swîgen,  
 ›sît willekomen, herre gast«, sô muoz ich sprechen oder nîgen.  
 wirt unde heim sint zwêne unschamelîche namen,  
 gast unde herberge muoz man sich dicke schamen.  
 Noch mûeze ich geleben, daz ich den gast ouch grûeze,  
 sô daz er mir dem wirtre danken mûeze. (vv. 31,23ff.)

»Niemand begrüßt mich mit den Worten: Willkommen, Herr des Hauses.« Ich muß immer für den Gruß ›Willkommen, Herr Gast‹ danken. ›Hausherr‹ und ›Hausbesitz‹ sind zwei ehrenvolle Wörter, während man sich der Wörter ›Gast‹ und ›Herberge‹ immer nur schämen muß. Möchte ich doch noch erleben, daß auch ich einen Gast begrüßen kann und er mir als Hausherrn danken muß.«

33) Hier zitiert nach der Ausgabe von MAURER, *Die religiösen Dichtungen* (wie Anm. 30), Bd. 3, Nrr. 57–60. Die Selbstnennungen des Verfassers finden sich in ›Veronica‹ vv. 1 und 587, ›Van der girheit‹ v. 161 und ›Von christlicher Lehre‹ v. 100.

34) Dieter KARTSCHOKE, *Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter*, 3., aktualisierte Auflage, München 2000, S. 346. – Vgl. auch DERS., *Der wilde Mann und die religiösen Bewegungen im 12. Jahrhundert*, in: Walter TAUBER (Hg.), *Aspekte der Germanistik, Festschrift für Hans-Friedrich Rosenfeld zum 90. Geburtstag* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 521), Göttingen 1989, S. 69–97.

35) Ernst SCHUBERT, *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995, pass.

36) SCHUBERT, *Fahrendes Volk* (wie Anm. 35), S. 83.

37) WALTHER VON DER VOGELWEIDE, *Leich, Lieder, Sangsprüche*, 14., völlig neubearbeitete Auflage der Ausgabe Karl Lachmanns mit Beiträgen von Thomas BEIN und Horst BRUNNER, hg. v. Christoph CORMEAU, Berlin – New York 1996. – WALTHER VON DER VOGELWEIDE, *Werke*. Gesamtausgabe, Bd. 1: *Spruchlyrik. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Hg., übersetzt und kommentiert von Günther SCHWEIKLE (RUB 618), Stuttgart 1994; Bd. 2: *Liedlyrik* (RUB 820), Stuttgart 1998.

Und nach dem endlichen Empfang eines Lehens singt Walther:

»ich bin ze lange arn gewesen ân mînen danc,  
ich was sô volle scheltens, daz mîn âten stanc.« (vv. 29,1f.)

»Ohne mein Verschulden bin ich allzu lange arm gewesen. Ich war so voller Schmähworte, daß mein Atem stank.«

Solche Klagen sind nicht neu. Schon in den noch ins letzte Drittel des 12. Jahrhunderts zu datierenden Spruchstrophen, die unter dem Namen Spervogel<sup>38)</sup> überliefert sind (aber wohl von mehreren Verfassern stammen), finden sich derartige Armutsklagen. Sie mögen in ihren Einzelaussagen Gemeinplätze darstellen, dürfen aber durchaus auch biographisch-persönlich verstanden werden. Denn die fahrenden Sânger beglaubigten ihre Aussagen durch ihre mühselige Existenz:

»Ich sage iu, lieben süne mîn,  
iu enwahset korn noch der wîn,  
ich enkan iu niht gezeigen  
diu lêhen noch diu eigen.« (MF vv. 25,13–16)

»Ich sage euch, liebe Söhne, für euch wächst kein Korn und kein Wein, ich habe euch weder Lehen noch Eigenbesitz vorzuweisen.«

Das gilt auch für jene Strophen, die nicht aus der Ich-Position heraus gesprochen sind, sondern gnomisch formulieren und sich traditioneller (alttestamentlicher) Wendungen bedienen:

»Sô wê dir, armuot! dû benimest dem man  
beide witze und ouch den sin, daz er niht kan.« (MF vv. 22,9f.)

»Ach, Armut, du raubst dem Menschen Verstand und Besinnung, so daß er nichts mehr vermag.«

38) Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl LACHMANN und Moriz HAUPT, Friedrich VOGT und Carl von KRAUS bearbeitet von Hugo MOSER und Helmut TERVOOREN. Bd. 1: Texte. 36., neugestaltete und erweiterte Auflage, Stuttgart 1977. – Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters. Edition der Texte und Kommentare von Ingrid KASTEN. Übersetzungen von Margherita KUHN (Bibliothek des Mittelalters 3), Frankfurt am Main 1995.

Walters Vorbild hat bis in einzelne Formulierungen hinein auf die entsprechenden Armutsklagen des Tannhäuser<sup>39)</sup> (Strophen XX,1 und 3; XIV, 1 und 4) und des Marner<sup>40)</sup> (Strophe XIV,7) eingewirkt. Auf diese Weise bildete sich ein literarisches Genre heraus, dessen Traditionalität nicht gegen die immer neue Aktualität spricht. Armutsklagen fahrender Sänger haben die Funktion, Lohn zu fordern für den Herrenpreis – *guot umb ère nemen* ist die stehende Formulierung dafür<sup>41)</sup> –, zur Freigebigkeit anzuhalten und im gleichen Interesse auch vor den Gefahren falsch gebrauchten Reichtums zu warnen. Ein viel zitiertes jüngerer Beispiel ist der Reimpaarspruch 'De vita vagorum' eines sonst unbekanntes Johann von Nürnberg<sup>42)</sup> aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Das autobiographisch stilisierte Gedicht, *ein fromdes mere Von mir wilden schulere* (vv. 1f.), schildert das ganze Elend der Fahrendenexistenz, nun aber in so komischer Beleuchtung, daß man es sich sehr gut auch als zweckfreies, virtuoses Vortragsstück vorstellen kann.

Der merkwürdigste Fall eines ›armen Dichters‹ ist Wolfram von Eschenbach. Das gilt im Wortsinne allerdings nur, wenn man die entsprechenden Erzählereinwürfe in seinen Versromanen überhaupt als biographisch zutreffend auffassen darf. Denn sie stehen im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe komischer Selbstverkleinerungen, die den Verdacht nahelegen, hier spreche nicht der Autor von sich selbst, sondern ein von diesem fingierter Erzähler in der ihm zugeschriebenen Rolle<sup>43)</sup>. Wenn es darum geht, besonders kostbare Ausstattungen zu schildern, so sagt dieser Erzähler: *ez ist wunder, ob ich armer man die rîcheit iu gesagen kan* (Parz. vv. 735,9f.). Entweder wagt er überhaupt keine Aussage – *sus kan mîn armuot verzagen* (Wh. vv. 376,12) – oder er beklagt sich darüber, *daz mich mîn armuot immer müet* (Parz. vv. 242,29). Am bekanntesten ist eine Stelle im ›Parzival‹, an der »der Erzähler im Namen des Autors spricht«<sup>44)</sup>. Angesichts der Hungersnot in der belagerten Stadt Belrapeire mokiert er sich, daß ja auch bei ihm zu Hause die Situation nicht viel besser sei. Selbst die Mäuse hätten bei ihm nichts zu lachen:

39) Johannes SIEBERT (Hg.), *Der Dichter Tannhäuser. Leben – Gedichte* – Sage, Halle/Saale 1934.

40) *Der Marner*, hg. v. Philipp STRAUCH. Mit einem Nachwort, einem Register und einem Literaturverzeichnis von Helmut BRACKERT (Deutsche Neudrucke), Berlin 1965. – Dazu vgl. Jens HAUSTEIN, *Marnerstudien* (Münchener Texte und Untersuchungen 109), Tübingen 1995.

41) Franz H. BÄUML, *Guot umb ère nemen* and Minstrel Ethics, in: *The Journal of English and Germanic Philology* 59 (1960), S.173ff.

42) Eva und Hansjürgen KIEPE (Hg.), *Gedichte 1300–1500. Nach Handschriften und Frühdrucken in zeitlicher Folge* (Epochen der deutschen Lyrik 2, hg. v. Walther KILLY), München 1972, S. 62–72.

43) Eberhard NELLMANN, *Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers*, Wiesbaden 1973, bes. S. 13–23. – BUMKE, *Wolfram von Eschenbach* (wie Anm. 4), S. 128–151. – DERS., *Die Blutstropfen im Schnee, Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach* (Hermaea 94), Tübingen 2001, S. 111ff.

44) BUMKE, *Wolfram von Eschenbach* (wie Anm. 4), S. 128. Diese etwas unklare Formulierung zeigt, wie problematisch sowohl die Identifizierung des Autors mit dem Erzähler wie umgekehrt auch die strikte Unterscheidung beider Instanzen ist.

»wan dâ ich dicke bin erbeizet  
 und dâ man mich hêrre heizet,  
 heime in mîn selbes hûs,  
 dâ wirt gefreut vil selten mûs,  
 wan diu müese ir spîse steln.  
 die dôrfte niemen vor mir heln:  
 ine vinde ir offenlîche niht.  
 alze dicke daz geschiht  
 mir Wolfram von Eschenbach,  
 daz ich dulte alsolch gemach.« (184,29–185,8)

»Denn dort, wo ich immer wieder vom Pferd steige und wo man mich als Herrn begrüßt, daheim also in meinem eigenen Haus, da hat nicht einmal eine Maus viel Freude, da sie ihre Nahrung stehlen müßte. Niemand brauchte sie vor mir zu verstecken, weil ich sie auch unverborgen gar nicht fände. Allzu oft passiert es mir, Wolfram von Eschenbach, daß ich solchen Luxus erdulde.«

Dreimal nennt Wolfram im ›Parzival‹ seinen Namen, das eine Mal an dieser Stelle. Es fällt schwer, den modernen Interpreten zu folgen und darin lediglich ein unverbindliches literarisches Spiel zu sehen, das nichts mit der historischen Wirklichkeit zu tun gehabt habe. Die Selbstironie solcher Erzählereinwürfe konnte ihr komisches Potential beim zeitgenössischen Publikum doch wohl nur dadurch entfalten, daß sie auf eine konkrete Person zu beziehen war (mochte sie nun anwesend sein oder nicht) und nicht auf das Schemen einer erfundenen Erzählerfigur. Wie dem auch sei, die vorgebliche (oder faktische?) Armut Wolframs bzw. des fingierten Erzählers ist zu verstehen in Relation zu einer literarischen Prachtentfaltung, die auf diese Weise eine zusätzliche rhetorische Steigerung erfährt. Der als ›Armut‹ beklagte materielle Mangel erscheint im Licht des Unernstes, weil einer, der *hêrre* heißt, ein Haus hat und allenfalls unter einer temporären Bedürftigkeit leidet (*alze dicke daz geschiht*), nicht eigentlich *arm* genannt werden kann.

Wolfram hat mit solcher Selbststilisierung ein literarisches Thema angeschlagen, das als ›Haussorge‹ seit dem 13. Jahrhundert in Epik und Lieddichtung wiederholt begegnet<sup>45</sup>). In Hartmanns ›Iwein<sup>46</sup>) hält Gawein dem frischgebackenen Ehemann und Herrn über Laudines Land das Warnbeispiel eines verbauerten Junkers vor Augen, der sich in Alltagsorgen verliert und in immer gleichen Klagen ergeht:

45) Anton SCHWOB, *hüssorge tuot sô wê*. Beobachtungen zu einer Variante der Armutsklage in der mhd. Lyrik, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 1 (1980/81) S. 77–97.

46) HARTMANN VON AUE, Iwein. Text nach der 7. Ausgabe von G. F. BENECKE, K. LACHMANN und L. WOLFF. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas CRAMER, Berlin – New York 1974 u.ö.

»er sprichet »sît der zît  
 daz ich êrste hûs gewan  
 (daz geloubet mir lützel ieman)  
 sone wart ich nie zewâre  
 des über ze halbem jâre  
 ichn müese koufen daz korn.  
 hiure bin ich gar verlorn  
 (mich müet daz ichz iu muoz clagen):  
 mir hât der schûr erslagen  
 den besten bû den ich hân.  
 ich vûrhte ich müeze daz hûs lân.  
 etwie ernert ich den lîp,  
 wan daz ich Sorge um mîn wîp:  
 diene weiz ich war ich tuo.  
 dâ hoeret grôz kumber zuo,  
 swer daz hûs haben sol:  
 jane mac nieman wizzen wol  
 waz ez muoz kosten.  
 ich waere wol enbrosten  
 der werlt an andern dîngen,  
 möht ich dem hûse geringen.« (vv. 2824ff.)

»Er spricht: »Seit dem Augenblick, da ich einen Hausstand begründete, blieb mir (kaum einer wird es mir glauben) binnen eines halben Jahres nichts übrig, als Korn zu kaufen. Dieses Jahr bin ich nun ganz am Ende, leider muß ich es euch klagen. Der Hagel hat meine besten Felder verwüstet. Ich fürchte, meinen Herrensitz aufgeben zu müssen. Irgendwie wollte ich mich schon durchbringen, aber ich Sorge mich um meine Frau. Ich weiß nicht, wo ich sie unterbringen soll. Es macht große Sorgen, einen Hausstand zu führen. Niemand weiß, wieviel es kostet. Ich wollte mich den andern Forderungen der Welt wohl entziehen, wenn ich nur den Hausstand bewältigte.«

Hier droht die Armut sowohl als Zustand materieller Bedürftigkeit wie als Statusverlust und Auflösung der Familie. Die Sorge um das tägliche Brot bleibt ein Thema der Literatur, wie ernst es im einzelnen Fall auch immer gemeint sein mag. Beispielsweise singt Neidhart<sup>47)</sup>:

47) Die Lieder Neidharts, hg. v. Edmund WIESSNER. Fortgeführt von Hanns FISCHER. 4. Auflage revidiert von Paul SAPPLER. Mit einem Melodienanhang von Helmut LOMNITZER (Altdeutsche Textbibliothek 44), Tübingen 1984. – Siegfried BEYSLAG (Hg.), Die Lieder Neidharts. Der Textbestand der Pergamenthand-

»Hie envor dô stuont sô schône mir mîn hâr,  
 umbe und umbe gie der spân.  
 des vergaz ich, sît man mich ein hûs besorgen hiez:  
 salz und koren muoz ich koufen durch daz jâr.  
 wê, waz het ich im getân,  
 der mich tumben ie von êrste in disen kumber stiez?  
 mîne schulde wâren kleine wider in.  
 mîne vlüeche sint niht smal,  
 swanne ich dâ ze Riuwental  
 unberâten bin.«

»Früher stand mein Haar so schön, mit Locken rund herum. Das ist vorbei, seit man mir die Sorge für ein Haus übertrug. Das ganze Jahr hindurch muß ich Salz und Korn hinzukaufen. Ach, was habe ich dem getan, der mich in diese traurige Lage gebracht hat. Meine Flüche sind nicht klein, wenn zu Reuental meine Not groß ist.«

Nicht viel anders klingt es bei Johannes Hadlaub<sup>48)</sup>, der an Hartmann, Neidhart und den Tannhäuser anknüpft und in einem fünfstrophigen Lied (Nr. 7) die Haussorge dem Minneleid entgegenhält: *Mich dunket, daz hûssorge tûeje wê,/ doch klage ich mê,/ daz mir mîn frouwe tuot* (vv. IV, 1ff.). Um dieses komisch wirkenden Kontrastes willen geht er ins Detail. Ich zitiere nur die ersten drei Strophen:

»Er muoz sîn ein wol berâten êlich man,  
 der hûs sol hân, er müezze in sorgen stên.  
 Nôtig lidig man fröit sich doch mangen tag,  
 er sprichet: ›ich mag mich einen sanft begên.‹  
 Ach, nôtig man, kumst dû zer ê,  
 wan du kûme gewinnen macht muos unde brôt,  
 du kumst in nôt: hûssorge tuot so wê.

Sô dich kint anvallent, sô gedenkest dû:  
 ›war sol ich nû? mîn nôt was ê so grôz -‹  
 Wan diu frâgent dike, wa brôt und kaese sî,

schriften und die Melodien. Text und Übertragung, Einführung und Worterklärungen, Konkordanz. Edition der Melodien von Horst BRUNNER, Darmstadt 1975.

48) Die Schweizer Minnesänger, Bd. 1. Nach der Ausgabe von Karl BARTSCH neu bearbeitet von Max SCHIENDORFER, Tübingen 1990, S. 313–391. – Johannes Hadlaub, Lieder und Leichs. Hg. und kommentiert von Rena LEPPIN, Stuttgart – Leipzig 1995. – Vgl. Johannes Hadlaub. Die Gedichte des Zürcher Minnesängers, hg. v. Max SCHIENDORFER, Zürich – München 1986 [mit neuhochdeutschen Übersetzungen].

so sitzet da bî diu muoter râtis blôz.  
 So sprichet si: ›meister, gib uns rât!‹  
 sô gîst in dan Riuwental und Siuftenhein  
 und Sorgenrein, als der nicht anders hât.

Sô spricht sî dan: ›ach, daz ich ie kan zuo dir!  
 jan haben wir den witte, noch daz smalz,  
 Noch daz fleisch noch vische, pfeffer, noch den wîn:  
 waz wolte ich dîn? son hân wir niender salz.‹  
 So riuwetz ire, da sint fröide ûz.  
 dâ vât frost und turst den hunger in daz hâr  
 und ziehent gar oft in al dur daz hûs.‹

››Wer ein Haus führt, muß als Ehemann wohlhabend sein, wenn er nicht in Sorgen geraten will. Ein Lediger freut sich trotz seiner Not oft und sagt: ›Mich allein kann ich ernähren.‹ Ach, du Armer, wenn du aber eine Ehe eingehst, kommst du in Not, denn du kannst nicht genug Brei und Brot herbeischaffen. Haussorge tut so weh.

Wenn du Kinder bekommst, so denkst du: ›Was nun? Meine Not war vorher doch schon groß genug.‹ Denn die fragen andauernd nach Brot und Käse, und die Mutter sitzt mit leeren Händen daneben und sagt: ›Meister, versorge uns!‹ Darauf gibst du ihnen Jammertal und Seufzerheim und Sorgenrain wie eben einer, der nichts hat.

Darauf sagt sie: ›Ach, daß ich dich geheiratet habe! Wir haben weder Brennholz noch Schmalz, Fleisch, Fische, Pfeffer oder Wein. Was habe ich von dir? Nicht einmal Salz ist im Haus.‹ Sie grämt sich, Freude ist dahin. Da fangen Frost und Durst den Hunger bei den Haaren und schleppen ihn oft durch das ganze Haus.‹

Die Armutsklage verbindet sich hier mit dem immer wichtiger werdenden Ehediskurs. Das hatte Hartmann von Aue in der Gaweinrede schon angedeutet, aber noch nicht ausgeführt. In der Tradition Hadlaubs stehen – noch einmal hundert Jahre später – einige Lieder Oswalds von Wolkenstein<sup>49)</sup>, deren bekanntestes ›Durch Barbarei, Arabia‹ (Nr. 44) das öde Leben auf Burg Hauenstein besingt. Es sei voll *teglicher sorg, vil böser mer* (v. III,8), an denen die zänkische Ehefrau und die schreienden Kinder nicht den geringsten Anteil haben. Von wirklicher, ›dürftiger‹ Armut kann allerdings nicht die Rede sein, auch wenn der Dichter sich von allen verlassen fühlt und am Ende für *mich armen Wol-*

49) Die Lieder Oswalds von Wolkenstein. Unter Mitwirkung von Walter WEISS und Notburga WOLF, hg. v. Karl Kurt KLEIN. Musikanhang von Walter SALMEN. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage von Hans MOSER, Norbert Richard WOLF und Notburga WOLF (Altdeutsche Textbibliothek 55), Tübingen 1987. – Oswald von Wolkenstein, Die Lieder, mittelhochdeutsch-deutsch. In Text und Melodien neu übertragen und kommentiert von Klaus J. SCHÖNMETZLER, München 1979.

*ckenstein* (v. III,28) bittet. Interessant aber ist, wie eine literarische Tradition, die als fiktives Rollenspiel begann, schließlich mit aller Eindeutigkeit biographisch aktualisiert wird<sup>50</sup>.

### 3. ARMUT IN DER LEHRDICHTUNG

Häufig ist in mittelalterlicher didaktischer Literatur von ›Armut‹ die Rede. Ich werfe wieder nur einen kurzen Blick auf einige ausgewählte Beispiele und wähle als Ausgangspunkt die prominenteste und wirkungsmächtigste Spruchsammlung, Freidanks ›Bescheidenheit‹<sup>51</sup> (das heißt: *discretio*, ›Unterscheidungs- und Urteilsfähigkeit‹ oder einfach das ›Bescheidwissen‹, die ›Klugkeit‹). Um 1230 muß das Corpus der Reimpaarsprüche vorgelegen haben, 1233 ist ihr Verfasser gestorben. Die Annalen des Klosters Kaisheim verzeichnen zu diesem Jahr: *Fridancus magister obiit*. Über die lange Nachwirkung belehren die ungewöhnlich vielen Überlieferungszeugen, einschließlich lateinischer Teilübersetzungen aus dem späten 14. Jahrhundert, die sogar noch um 1500 im Druck erschienen. Im 16. Jahrhundert hat Sebastian Brant den deutschen Text einer Bearbeitung unterzogen, die 1508 gedruckt und danach mehrfach (auch in einer protestantischen Revision) bis ins ausgehende 16. Jahrhundert nachgedruckt wurde<sup>52</sup>. Schon daraus ist abzulesen, wie die literarische Rede über Armut traditionsgebunden bleibt und in Stereotypen sich ergeht, die über die Jahrhunderte hin keinen tiefergreifenden Wandlungen unterliegen.

Freidanks ›Bescheidenheit‹ besteht aus Einzelsammlungen von überwiegend sprichwörtlich pointierten Lebensregeln und Aussagen über Gott und die Welt, die im Kontext des gängigen Schulwissens stehen, aber auch zeitgenössische Ereignisse einbeziehen. Die einzelnen Formulierungen sind vornehmlich aus der Bibel (besonders aus den Weisheitsbüchern des Alten Testaments), aus antiker Philosophie und Morallehre, aus der Fabeltradition, aber auch aus der Erfahrung abgeleitet<sup>53</sup>. Von Armut ist in einer zusam-

50) Anton SCHWOB, Oswald von Wolkenstein. Eine Biographie (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 4) Bonn <sup>2</sup>1977. – Albrecht CLASSEN, Die autobiographische Lyrik im europäischen Spätmittelalter. Studien zu Hugo von Montfort, Oswald von Wolkenstein, Antonio Pucci, Charles d'Orléans, Thomas Hoccleve, Michel Beheim, Hans Rosenplüt und Alfonso Alvarez de Villasandino, Amsterdam 1991.

51) Hier zitiert nach der Ausgabe von H. E. BEZZENBERGER (Hg.), *Fridankes Bescheidenheit*, Halle 1872. – Teilübersetzung in: *Freidanks Bescheidenheit, Auswahl mittelhochdeutsch – neuhochdeutsch* [Übertragen, hg. und mit einer Einleitung von Wolfgang SPIEWOK], Leipzig 1985.

52) Friedrich NEUMANN, *Freidank*, in: *Verfasserlexikon* 2 (<sup>2</sup>1980), Sp. 897–903.

53) Vgl. die Nachweise in der Ausgabe von BEZZENBERGER, *Fridankes Bescheidenheit* (wie Anm. 50), S. 281ff.

menhängenden Gruppe<sup>54)</sup> von Reimpaarsprüchen (vv. 40,9–43,23) folgendermaßen die Rede:

»Die armen dunkent sinne blôz,  
dâ bî der rîchen witze grôz.« (vv. 42,15f.)

»Ich sihe, daz mir sanfte tuot,  
vil rîchen tump und armen fruot.« (vv. 40,9f.)

»Arme unde rîche  
suochent ir gelîche.« (vv. 40,23f.)

»Die rîchen friunt sint alle wert,  
der armen friunde nieman gert.  
wirt dem man daz guot benomen,  
so ist er ouch von friunden komen.« (vv. 40,25ff.)

»Dem armen ist niht mê gegeben  
wan guot gedinge und übel leben.« (vv. 43, 12f.)

»Froelîch armuot  
deist grôz rîcheit âne guot.« (vv. 43,20f.)

»Waer aller liute sin gelîch,  
son waere nieman arm noch rîch.« (vv. 43,22f.)

»Man glaubt, die Armen seien dumm und die Reichen von großem Verstand.«

»Ich sehe mit Freude, daß Reiche oft dumm und Arme klug sind.«

»Arme und Reiche suchen immer nur Ihresgleichen.«

»Reiche Freunde sind begehrt, arme Freunde will niemand. Wer den Besitz verliert,  
verliert auch die Freunde.«

»Der Arme besitzt nichts als die Hoffnung und sein dürftiges Leben.«

»Fröhliche Armut ist ein großer Reichtum ohne Besitz.«

»Dächten alle Menschen gleich, wäre keiner arm oder reich.«

Das alles bleibt ganz allgemein und ist vielfältig applikabel. Es ist deshalb sinnlos zu fragen, was hier genau Reichtum und Armut heiße, ob zu dem materiellen Aspekt nicht auch der rechtliche, statusmäßige hinzutrete, ob in der jeweiligen Aussage Armut als Stand, als temporäre Bedürftigkeit oder lediglich als aktuelle Notlage gedacht wird. Die präzise Aussage ist nicht Sache gnomischen Sprechens. Sprichwörtliche Weisheit liegt in der Unbestimmtheit, und sprichwörtliche Wahrheit bewährt sich in der Aktualität je unterschiedlicher Situationen.

54) Die Ordnung der Überlieferung und die Anordnung der Spruchfolgen ist allerdings ein bis heute ungelöstes und letztlich wohl unlösbares Problem.

Anders sind jene Sprüche zu beurteilen, die einen enger zu umgrenzenden Kreis von Betroffenen, die schon genannten *edeln armen*, angehen:

- »Man sol sich gerne erbarmen  
über die edeln armen.« (vv. 40,15f.)
- »Ein werder man sol schöne tragen,  
sîn armuot niht ze sêre klagen;  
die friunt vêhent in ze stunt,  
wirt in sîn armuot rehte kunt.« (vv. 41,4ff.)
- »Armuot mit werdekeit  
deist verborgen herzeleit.« (vv. 42,23f.)
- »Armuot mac niht tugende hân,  
wan sie kan êren niht begân.« (vv. 42,19f.)

- »Man soll sich bereitwillig der edlen Armen annehmen.«
- »Ein edler Mann soll seine Armut würdig ertragen und sie nicht zu laut beklagen. Die Freunde wenden sich auf der Stelle von ihm ab, wenn sie von seiner Armut erfahren.«
- »Armut im Adelsstand ist ein heimliches Leid.«
- »Armut taugt nicht, denn sie ist der Ehre abträglich.«

Hier wird ein Problem angesprochen, das in der höfischen Erzähldichtung vor allem interessiert. Daß die Menschen ungleich sind, ist eine Ordnung, die als gottgewollt angenommen und theologisch begründet wird<sup>55</sup>. Wo diese Ordnung gestört wird und die *edeln*, die *werden*, die *hêrren* in Armut fallen, kann es nur noch um die Frage gehen, wie zu helfen und die alte Ordnung wiederherzustellen sei. Darum geht es vor allem, wenn in der Literatur des Adels von Armut die Rede ist, auch wenn der Anschein zuweilen dagegen zu sprechen scheint.

Die Werke der Barmherzigkeit, das Almosen, und die Herrentugend der Freigebigkeit, die *milte*, dienten der Streuung des ungleich verteilten Besitzes. Das verstand sich nicht von selbst, sondern mußte als Verhaltensnorm gelehrt, propagiert und bei jeder Gelegenheit erneut in die Erinnerung gerufen werden. Aber Freigebigkeit aus Barmherzigkeit und Freigebigkeit zum Zwecke der Repräsentation wurden durchaus unterschieden, auch wenn die Übergänge immer fließend blieben. Die Gabe aus christlicher Nächstenliebe und die Gabe als Teil repräsentativer Herrschaftspraxis waren auf unterschiedliche Weise verdienstvoll, jene galt dem Seelenheil und diese dem Weltheil. Jene sollte nach neutestamentlicher Anschauung (Mt 6,1ff.) verborgen bleiben, um die Sünde

55) Klaus GRUBMÜLLER, Nôes Fluch. Zur Begründung von Herrschaft und Unfreiheit im Mittelalter, in: Dietrich HUSCHENBETT, Klaus MATZEL, Georg STEER und Norbert WAGNER (Hg.), *Medium Aevum deutsch*, Festschrift für Kurt Ruh, Tübingen 1979, S.99–119.

der Selbstgerechtigkeit zu meiden; diese mußte öffentlich erfolgen, um die Ehre des Gebenden wie des Begabten sichtbar zu machen. Auch Heimlichkeit und Öffentlichkeit aber waren nicht immer so streng auseinanderzuhalten, wie das in den folgenden Beispielen gefordert wird.

Das Almosen sollte nicht nur um des Gebers willen verborgen bleiben, der sich seiner Guttat nicht rühmen durfte, sondern war auch im Interesse des Empfängers heimlich zu geben. Denn wo Armut in Gegensatz zum Stand trat, war sie eine Schande, deren sich die Betroffenen zu schämen hatten<sup>56)</sup>:

»Armiu schame deist ein nôt,  
diu dicke machet ougen rôt.« (vv. 42,21f.)

»Beschämende Armut ist eine Not, die häufig Tränen in die Augen treibt.«

Deshalb läßt Wolfram dem jungen, unerfahrenen Parzival, der sich seiner adligen Abstammung nicht bewußt ist und keine Adelserziehung genossen hat, durch Gurnemanz unter anderem auch den folgenden Rat zuteil werden:

»iuch sol erbarmen nôtec her:  
gein des kumber sît ze wer  
mit milte und mit güete:  
vlîzet iuch diemüete.  
der kumberhafte werde man  
wol mit schame ringen kan  
(daz ist ein unsüez arbeit):  
dem sult ir helfe sîn bereit.  
swenne ir dem tuot kumbers buoz,  
sô nâhet iu der gotes gruoz.  
im ist noch wirs dan den die gênt  
nâch brôte aldâ diu venster stênt.« (vv. 170,25–171,6)

»Habt Mitleid mit den Armen, begegnet ihnen mit Güte und Freigebigkeit, aber seid dabei demütig. Der in Not geratene Edle hat mit seiner Scham zu kämpfen, das ist eine bittere Mühe; ihm sollt ihr bereitwillig helfen. Wenn ihr seine Not lindert, dann ist euch Gottes Gnade sicher. Denn ihm [dem bedürftigen Edlen] geht es noch schlechter als denen [den Bettlern], die an den Fenstern um Brot bitten.«

56) David N. YEANDLE, »schame« im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1200. Eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), Heidelberg 2001.

Nichts anderes hatte der Domherr von Aquileja Thomasin von Zerklare im Sinn, als er in seiner umfangreichen Adelslehre ›Der welhisch gast<sup>57)</sup>, die 1215 entstanden ist, die standesgemäße Freigebigkeit (*milte*) folgendermaßen erläuterte:

»Hie sult ir wizzen daz man sol  
 sumeliche gâbe geben wol  
 vor den liuten offenlîchen  
 und sumeliche tougenlîchen.  
 man sol offenlîchen geben  
 swaz êret eines mannes leben.  
 man sol geben sicherlîchen  
 rîterliche gâbe offenlîchen.  
 swaz dem der dâ nimt bringet êr,  
 daz sol offenlîchen der  
 geben der dâ geben sol,  
 daz ist getân rehte wol.  
 hüffschiu dinc, vederspîl,  
 pirshunde, swer diu geben wil,  
 der solz offen, swennerz gît,  
 wan ez ze vreude hoeret zaller zît.  
 swaz dâ hilfet der armuot,  
 phenninge od sô getân guot,  
 daz sol man tougenlîchen geben:  
 ez êret niht, ez hilft dem leben.« (vv. 14.589–605)

»Versteht also, daß man einige Gaben in aller Öffentlichkeit und andere heimlich austeilen soll. Öffentlich soll eine Gabe sein, die einen Mann ehrt. Auf jeden Fall soll man ritterliche Geschenke öffentlich machen. Was den Empfänger ehrt, soll der Geber öffentlich geben, das ist wohlgetan. Wer höfische Dinge wie Falken und Jagdhunde herschenken will, soll sie bei der Übergabe herzeigen, denn es erhöht die allgemeine Freude. Was aber gegen Armut hilft, Geld oder Geldeswert, das soll man heimlich überreichen, denn es ehrt nicht, sondern dient dem Lebensunterhalt.«

Auch hier ist trotz der scheinbaren Allgemeinheit der Aussagen (*man sol...*) Armut nicht als allgemeine soziale Erscheinung, sondern ausschließlich als ein Defekt in der Herrenschicht gedacht, der aus der Ordnung fällt und deshalb der Heilung bedarf. Die Diskre-

57) Hier zitiert nach der Ausgabe von Heinrich RÜCKERT (Hg.), *Der wälsche Gast des Thomasin von Zirklaria*. Mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich NEUMANN (Deutsche Neudrucke), Berlin 1965 [zuerst Quedlinburg und Leipzig 1852].

tion im Umgang mit solcher Armut ist hier nicht fromme Demut, sondern ständisch erforderlicher Takt zugunsten der Aufrechterhaltung des adligen Herrschaftsanspruchs. Deshalb ist in Thomasins umfangreichem Werk (14.752 Verse) von Armut wenig die Rede. Wenn überhaupt die Sprache darauf kommt, so in den allgemeinsten Wendungen. Etwa in folgenden Aussagen: Nur ein gottesfürchtiger Herr werde auch *barmunge über die armen hân* (v. 12.427), aber jeder sollte *arme knehte* (v. 12.138) vor unrechter Gewalt schützen und *di armen und die rîchen* (v. 12.430) vor Gericht gleich behandeln (vgl. auch vv. 12.465ff.). Das sind stehende Forderungen in der Lehrdichtung spätestens seit dem 11. Jahrhundert<sup>58</sup>). Sie beziehen sich ganz allgemein auf die Hilfe für die Schwachen und Bedürftigen, also für die Armen in körperlicher, materieller oder rechtlicher Hinsicht.

Ein Blick über die höfische Didaktik hinaus kann zeigen, daß bei aller Stereotypie der Aussagen über die Erscheinungsformen von Armut sich leichte Verschiebungen in Haltung und Urteil ergeben, wenn die Perspektive wechselt und ein nichtadliges Publikum angesprochen wird. Beispiele in bemerkenswerter Fülle finden sich im ›Renner‹ des Bamberger Schulmeisters Hugo von Trimberg<sup>59</sup>), der etwa einhundert Jahre jünger ist. Der *magister* und *rector scholarum* an der Stiftschule St.Gangolf kommt in seinem enzyklopädisch angelegten Lehrgedicht (rund 25.000 Verse) immer wieder auf das Problem der Armut zu sprechen<sup>60</sup>). Das allein schon ist bemerkenswert. Hugo von Trimberg zählt sich selbst zu den Armen (z.B. v. 8095). Er spricht nicht mehr ausschließlich aus der Perspektive der Mächtigen, sondern auch im eigenen Interesse. Sein Erfahrungsraum ist die Stadt. Die Wahrnehmung der sozialen Problematik und die Erklärungen für ihre Gründe sind komplexer geworden, dennoch bleibt die Einstellung zur Armut ganz traditionell und das Reden über sie kommt über die bekannten Stereotypen kaum hinaus. Gott habe die Menschen nun einmal ungleich geschaffen, warum hätte er sie also materiell gleichstellen sollen?

»Sît er uns machet sô gar ungelîche  
An stimme, an anlûtze und an muote,  
Sölte er uns denne mit sînem guote  
Glîch arm machen oder rîche?« (vv. 839–841)

»Da er uns in Stimme, Aussehen und Gesinnung so unterschiedlich erschaffen hat, wie hätte er uns also mit seinen weltlichen Gaben gleich arm oder reich machen sollen?«

58) ›Memento mori‹ v. 68 *tes rehten bedarf ter armo man* (vgl. auch v. 81).

59) Der Renner von Hugo von Trimberg, hg. v. Gustav EHRISMANN. Mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther SCHWEIKLE, Band I-IV (Deutsche Neudrucke), Berlin 1970. [Zuerst Tübingen 1909ff.]

60) Jutta GOHEEN, Mensch und Moral im Mittelalter, Geschichte und Fiktion in Hugo von Trimbergs ›Der Renner‹, Darmstadt 1990, S. 92–99.

Armut ist im Sinne der evangelischen Lehre dem ewigen Heil dienlich, während Reichtum eine Gefahr darstellt (vv. 843–850). Heilsdienlich ist nur die *rehte armuot* (v. 20.899). Dazu gehöre zweierlei. Zum einen müsse solche Armut absolut sein, das heißt, sie darf nicht nur temporär sein oder nicht nur relativ zur Standesangemessenheit in Erscheinung treten:

»Der hât aleine rehte armuot,  
Dem weder friunde, êre noch guot  
Gebent trôst, die wîle er lebet,  
Denne daz sîn sêle gein himel strebet.« (vv. 20.989ff.)

»Nur der ist wirklich arm, dem weder Freunde, Stellung oder Besitz helfen können, solange er lebt, sondern dessen Seele allein gen Himmel strebt.«

Zum andern müsse solch bedingungslose Armut willig und geduldig ertragen werden. Nur die verdienen das Himmelreich, *die gedultliclich Ir armuot tragen williclich* (vv. 20.897f.). Armut, die nicht willig ertragen wird, gefährde das Seelenheil ebenso wie Reichtum:

»Grôz rîchtuom und grôz armuot  
Verkêrent maniger liute muot.« (vv. 7839f.)  
»Wenne willic armuot ist uns guot,  
Unwillic armuot schaden tuot:  
Diu fûeret ofte der liute sinne  
Ze manigerleie boesem dinge.« (vv. 23.093ff.)

»Großer Reichtum und große Armut machen viele Menschen schlecht.«  
»Wo willige Armut uns nützt, da schadet unwillig ertragene Armut, denn sie verleitet oft die Köpfe der Menschen zu vielerlei Bosheit.«

Armut mache Wucherer, Diebe, Räuber, Mörder, falsche Propheten, Geizhalse und Betrüger. Armut bringe viele Christen dazu, Juden werden zu wollen. Armut breche Treue und Eide und verderbe Leib und Seele. Armut mache die Frau untreu, den Mann unehrenhaft, das Mädchen häßlich, den Pfaffen schlecht. Armut vergieße unschuldiges Blut usw. (vv. 23.097ff.). Das ist eine stärker differenzierte Wahrnehmung von Armut, die nun auch als soziales Übel erkannt wird. Die von Armut betroffenen Menschen sind nicht allein selbst verantwortlich für deren Auswirkungen, auch wo sie sich schuldig machen. Der Verfasser zeigt ein ungewöhnlich großes Verständnis für die Armen und läßt

eine Reihe von Entschuldigungen für sie gelten, wo sie den Zwängen, unter denen sie stehen, hilflos ausgeliefert sind:

»Ein arman muoz durch kumer liegen  
Und sîne friunde etswenne betriegē,  
Daz er von herzen ungerne tuot:  
Den irret daz guot und niht der muot.« (vv. 15.165ff.)

»Ein Armer muß aus seiner Not heraus zu Lügen greifen und manchmal sogar seine Freunde betrügen, obwohl er es herzlich ungern tut. Ihn verführt der Mangel und nicht sein Herz.«

Einer alten Anschauung dagegen folgt Hugo von Trimberg, wenn er feststellt, daß die Armen im göttlichen Heilsplan die Aufgabe hätten, den Reichen als Heilmittel zu dienen: *daz die rîchen liute An den verdienen daz himelrîch* (vv. 20.894f., vgl. vv. 16.365ff.). Das aber könne nicht heißen, daß die Reichen die Armut als gottgewollt hinnehmen dürften. Zumal wer sie verursache, mache sich vor Gott schuldig. Auch dies ist kein neuer Gedanke, aber er nimmt im ›Renner‹ einen auffällig großen Raum ein. Dabei sind nicht mehr nur die geizigen und grausamen Herren (vv. 2153ff., 2207ff., 4695ff., 10.891f. u.ö.), sondern alle Besitzenden gemeint, *ritter, phaffen und gebûren* und gerade auch die Stadtbewohner: *Bürger, wûrger, wnocherêr Machent armer liute biutel lêr* (vv. 4709f.).

Wenn die literarische Armutslehre im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit hier noch Thema sein könnte, müßten weitere Texte oder Textcorpora zur Sprache kommen. So die Fülle der lehrhaften Reimreden wie etwa die Gedichte Heinrichs des Teichners<sup>61</sup> aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts oder die des Michel Beheim<sup>62</sup> aus dem 15. Jahrhundert, um nur zwei prominente Beispiele zu nennen. Ein Zeitgenosse Michel Beheims war Hans Folz, der Nürnberger Barbier und Winkeldrucker. Er hat ein längeres Streitgespräch ›Der Arme und der Reiche‹<sup>63</sup> verfaßt und selbst 1480 gedruckt. Das Gedicht liegt weit jenseits der hier gesteckten zeitlichen Grenze und soll nur deshalb Erwähnung finden, weil es in der einschlägigen Forschungs- und Handbuchliteratur

61) Heinrich NIEWÖHNER (Hg.), *Die Gedichte Heinrichs des Teichners*, Bd. I-III (Deutsche Texte des Mittelalters XLIV, XLVI und XLVIII), Berlin 1953–1956. – Joanny CLERC, *La pauvreté dans les poèmes de Heinrich der Teichner*, in: Danielle BUSCHINGER (Hg.), *Europäische Literaturen im Mittelalter*. Festschrift für Wolfgang Spiewok, Greifswald 1994, S. 99–114.

62) Hans GILLE und Ingeborg SPRIEWALD (Hg.), *Die Gedichte des Michel Beheim*. Nach der Heidelberger Hs. cpg 334 unter Heranziehung der Heidelberger Hs. cpg 312 und der Münchener Hs. cgm 291 sowie sämtlicher Teilhandschriften, Bd. I-III (Deutsche Texte des Mittelalters LX, LXIV, LXV), Berlin 1968–1972.

63) Hanns FISCHER (Hg.), *Hans Folz, Die Reimpaarsprüche* (Münchener Texte und Untersuchungen 1), München 1961, S. 211–225 (Nr. 26). Vgl. dazu: Joe G. DELAP, *Early modern German dialogues on poverty and Paul Rebhun's Klag des armen manns*, in: *Daphnis* 22 (1993) S. 603–620.

ratur zu Unrecht als zeittypisch gilt<sup>64</sup>). Folz geht auf einen unbekanntem lateinischen Dialog bzw. dessen deutsche Prosaübersetzung zurück, die unter dem lateinischen Titel ›Dyalogus diuitis et pauperis a beato Basilio editus‹<sup>65</sup>) überliefert ist. Hier finden sich viele biblische und patristische Anschauungen, die schon im Mittelalter gängig waren und nicht erst neuerlich aus der Übersetzung der griechischen Predigten des Basilios gezogen werden mußten. Immer noch und immer wieder geht es um die willig ertragene Armut (vv. 16, 20, 22, 25, 149):

»Ich drag mein armut willeleich  
Und nem darumb das himelreich.« (vv. 25f.)

Im ganzen aber ist die Argumentation sehr viel weniger differenziert, als sie schon bei Hugo von Trimberg war. Wer zur Armut geboren ist *Und let sich an dem wol genügen, Das im got deglich zu dut fügen* (vv. 147f.), der folgt der Lehre Christi. Die Frage des Reichen, wie man denn wissen könne, wer die Armut willig ertrage und deshalb die Almosen verdiene, wird als billige Ausflucht verlacht. Die geforderte Mildtätigkeit dürfe keinen Unterschied machen zwischen Gut und Böse, Freund oder Feind, weil alle Gottes Geschöpfe seien:

»Hie wirt gancz niemant ausgenumen,  
Schelck, löter, pöswicht noch die frumen,  
Keczzer, heyd, jud, wie man in acht,  
Noch dein feynd, die du übermacht;  
Wan es sint als sein creatur.« (vv. 425ff.)

»Hier wird kein einziger ausgenommen, ob es sich um Verbrecher handelt oder nur um Taugenichtse, um Bösewichter oder um ehrbare Leute, um Ketzer, Heide, Jude, für was man einen hält, und auch nicht um deine Feinde, denen du überlegen bist – denn sie alle sind seine [sc.Gottes] Geschöpfe.«

Wenn man danach gehen wolle, wer eine Wohltat verdiene und wer nicht, habe man immer eine Entschuldigung: Wer schlechte Kleider trägt, mag die guten verspielt haben; der Lahme kann durch seine Gewalttätigkeit selbst an seiner Behinderung schuld sein; der Blinde ist vielleicht für begangene Verbrechen geblendet worden; der Blöde verstellt sich möglicherweise nur usw. Die Forderung allgemeiner Wohltätigkeit ohne Ansehen

64) BEZOLD, Die »armen Leute« (wie Anm. 22), S. 390 Anm. 167. – Wolfgang STAMMLER, arm, adj., in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, Berlin 1971, Sp. 223–228, hier Sp. 226.

65) Weimarer Hs. Q 566, Bl. 165<sup>r</sup>–169<sup>v</sup>. Vgl. Hans Folz, Auswahl. Bearbeitet von Ingeborg SPRIEWALD (Studienausgaben zur neueren deutschen Literatur 4), Berlin 1960, S. 246.

der Person ist im ausgehenden 15. Jahrhundert allerdings schon nicht mehr zeittypisch. Die zu dieser Zeit längst zu beobachtende Aufwertung körperlicher Arbeit hatte zu einer neuen (schließlich von den Reformatoren verbindlich gemachten) Arbeitsethik geführt<sup>66</sup>. Sie erlaubte sehr wohl die Frage, wessen Armut unverschuldet sei und wer deshalb auch Anspruch auf Hilfe habe. Daß das bei Hans Folz noch anders klingt, mag in der Logik der Gesprächsführung in dem Dialog liegen: Der geizige Reiche soll davon überzeugt werden, daß es seine weltliche Pflicht sei und im frommen Interesse seines Seelenheils liege, ohne Vorbehalt und Rücksicht von seinem Reichtum den Bedürftigen mitzuteilen. Ihm stehe ein obrigkeitliches Urteil über verschuldete oder unverschuldete Armut nicht zu. Man sieht einmal mehr, wie vorsichtig man mit isolierten Zitaten umgehen muß.

#### 4. ERZÄHLTE ARMUT IM HÖFISCHEN ROMAN

In der höfischen Versepiik kommen Arme im ständischen und materiellen Sinne nur am Rande vor. Ihr Schicksal, ihre Lebensweise, ihre Not interessieren nicht. Das hat seinen Grund in der Alltäglichkeit von Armut und im außeralltäglichen Status der höfischen Dichtung. Die große Versepiik des Mittelalters ist nicht das Medium, in dem Alltagserfahrungen kommuniziert wurden. So sehr sie sich selbst damit rechtfertigt, vorbildlich sein und belehren zu wollen, Handlungsanweisungen zu geben und in den Alltag hinein wirken zu wollen – das Alltägliche ist nicht ihr Thema. Von literarischem Interesse ist nur das Außerordentliche, das als wahr gelten kann, weil es historisch verbürgt und damit exemplarisch ist. Bauern, Bettler und die Ärmsten der Armen, die Aussätzigen, geraten nicht als Personen eigenen Interesses, sondern als Gegenbilder in den Blick. Sie spielen nur am Rand eine Rolle in den Geschichten von großen Herren und Damen, von Kampf und Liebe, von Gefährdung und Gelingen. Was ein Bettler ist, erfährt man nicht aus der mitfühlenden Beschreibung und Darstellung seines Schicksals, sondern allenfalls aus dessen Spiegelung in der Geschichte des adligen Protagonisten. Dabei kann es sich um verarmte Adlige handeln, *edele arme*, die ohne ihre Schuld materielle Einbußen erlitten haben und deshalb kein standesgemäßes Leben mehr zu führen vermögen. Es kann aber auch sein, daß ein Adliger die Rolle eines Armen nur spielt<sup>67</sup> und der Autor auf die-

66) Ich zitiere aus der breiten Sekundärliteratur stellvertretend: Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften 1), Tübingen 1912. – Christoph SACHSSE und Florian TENNSTEDT, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980.

67) Erika und Dieter KARTSCHOKE, *Rollenspiele*, in: Matthias MEYER und Hans-Jochen SCHIEWER (Hg.), *Literarische Leben, Rollenentwürfe im 13. Jahrhundert*, Festschrift für Volker Mertens, Tübingen 2002, S. 307–332.

se Weise etwas zur Anschauung bringt, was in seiner Erzählung sonst ausgeblendet bleibt. Ich will auch das mit einigen Beispielen illustrieren.

Chrétien de Troyes beginnt die Geschichte Percevals anders als Wolfram von Eschenbach. Sein ›Conte du Graal‹ setzt ein mit dem Waldleben von Mutter und Sohn. Erst in einem Rückblick erfährt man, daß die namenlos bleibenden Eltern infolge machtpolitischer Auseinandersetzungen in so große Armut (v. 441 *en grant povreté*) gefallen sind. Der Vater war verwundet und besiegt worden. Verarmt, seines Besitzes beraubt und vertrieben – *Apovri et deshivreté/ Et escillié* (vv. 442f.) – floh er mit seiner Familie in einen wilden Wald und starb schließlich aus Gram über den Tod des jüngsten Sohnes. Unter vergleichbaren Umständen ist in ›Erec et Enide‹<sup>68</sup>) die kleinadelige Familie von Enide, der späteren Frau des Artusritters Erec, verarmt. Als das junge Edelfräulein das erste Mal auftritt, um mit ihrem Vater den Unterkunft suchenden Ritter Erec zu empfangen, kommt sie in abgetragener Kleidung aus ihrem *ovreor* (v. 399), einer Werkstube, in der sie gearbeitet hat. Und sie muß, weil nur ein letzter Diener noch im Haus ist, die Pferdedienste für den Gast selbst übernehmen. Armut als materielle Notlage und Statusverlust.

Hartmann von Aue hat in seiner deutschen Bearbeitung<sup>69</sup>) die Kontraste verstärkt und dramatisiert. Er hat den kleinen *vavasor* (v. 384) zu einem einstmals mächtigen Grafen gemacht, der infolge einer Fehde von seinem Erbe vertrieben und in Armut gestürzt worden ist (vv. 402–410). Diese ›Armut‹ wird nicht nur immer wieder beim Namen genannt (vv. 315, 399, 407, 414, 422, 425), sondern auch anschaulich gemacht am verfallenen Gemäuer des Hauses und am Aufzug der Gastgeber. Der Graf trägt eine *schâfkürsen* (v. 283) wie ein Bauer, das Mädchen zerrissene Kleider. Die Bewirtung ist kärglich und als Nachtlager dient eine Strohschütte ohne jegliches Bettzeug. Aber nicht die Mühsal solch entbehrungsreichen Lebens drückt den Grafen, sondern die Scham darüber (vv. 424–427). Und so kommentiert der Erzähler ganz im Sinne der adligen Armutslehre:

»swen diese edeln armen  
niht wolden erbarmen,  
der was herter dan ein stein.« (vv. 432ff.)

»Wen diese edlen Armen nicht erbarmt hätten, der wäre härter als ein Stein gewesen.«

68) CHRESTIEN DE TROYES, Erec und Enide. Übersetzt und eingeleitet von Ingrid KASTEN (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 17), München 1979. – CHRÉTIEN DE TROYES, Erec et Enide/Erec und Enide. Altfranzösisch/Deutsch. Übersetzt und hg. v. Albert GIER (RUB 8360), Stuttgart 1987.

69) Erec von Hartmann von Aue, hg. v. Albert LEITZMANN, fortgeführt von Ludwig WOLFF, 6. Auflage besorgt von Christoph CORMEAU und Kurt GÄRTNER (Altdeutsche Textbibliothek 39), Tübingen 1985. – Hartmann von Aue, Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas CRAMER, Frankfurt am Main 1972 u.ö.

Hartmann legt größten Wert darauf, daß *zuht* und *muot*, adliges Benehmen und adlige Gesinnung, unter dem unstandesgemäßen Leben nicht gelitten haben. Die Betonung der edlen Abkunft von Enite – *ir geburt was âne schande* (v. 439) – ist dem deutschen Nacherzähler so wichtig, daß er wiederholt darauf zu sprechen kommt. Und dies sicher nicht nur deshalb, weil die benachteiligte und nur durch ihre – freilich ihren Adel sichtbar darstellende – Schönheit ausgezeichnete Jungfrau den Königssohn Erec heiraten soll. Dies wiederum geschieht unter ungewöhnlicher Prachtentfaltung, von der auch das verarmte Elternpaar in Form reicher Geschenke profitiert: Erec dachte *an sînes swehers armuot* (v. 1808). Damit ist die Welt wieder in Ordnung. Aber es kommt im Verlauf der Erzählung dahin, daß Erec auf der gemeinsamen Aventurenfahrt zu Tode verwundet wird, und Enite über ihrem schein-toten Mann in eine maßlose Klage ausbricht (vv. 5774ff.). Sie bezieht sich selbst der Schuld, da sie eingewilligt habe, daß ihre Eltern sie dem mächtigen König Erec vermählten, um sie dem Elend zu entreißen, statt dieses Elend als gottgewollt zu ertragen:

»in triegen sîne sinne,  
 swem daz ze wendene ist gedâht,  
 ez enwerde vollebrâht  
 swaz von gote geschaffen ist:  
 dâ vür höret dehein list,  
 man enmüeze sînen willen lân.  
 der muoz ouch an mir ergân:  
 ich muoz eht unsaelic sîn.  
 daz ist mir wol worden schîn  
 an grimmeclîcher arbeit,  
 der ich vil unz her erleit.  
 er hât mir armen wîbe  
 verteilet an dem lîbe:  
 des bin ich wol innen brâht.  
 wes im zer sêle sî gedâht,  
 des enmac ich wizzen niht.« (vv. 5985ff.)

»Der ist nicht bei Verstand, der abwenden will, was geschehen soll und Gott verhängt hat. Dagegen hilft kein Sträuben, man muß sich seinem Willen ergeben. Der wird auch an mir ergehen, mein Unglück ist mir zubestimmt. Das habe ich an der grausamen Not erkannt, die ich bisher erduldet habe. Er hat mich arme Frau dazu verurteilt, das habe ich zu fühlen bekommen. Was er meiner Seele zugedacht hat, das kann ich nicht wissen.«

Freilich hat Enite mit solchen Anklagen nicht recht. Ihr Vater, Graf Koralus, hatte durchaus gezögert, der Werbung Erecs nachzugeben, ja sie zunächst sogar als Verhöhnung seiner Lage zurückgewiesen. Dabei hatte er seinerseits nicht anders geredet, als seine Tochter es nun tut. Auch er hatte seine Verarmung der göttlichen Fügung zugeschrieben und sie damit demütig für sich angenommen:

»nû hât got über mich  
 verhenget swes er wolde:  
 anders dan ez solde  
 sô ist mîn leben nû getân.  
 daz wil ich von gote hân:  
 des gewaltes ist alsô vil,  
 er mac den rîchen swenne er wil  
 dem armen gelîchen  
 und den armen gerîchen.  
 sîn gewalt ist an mir worden schîn.« (vv. 535ff.)

»Gott hat seinen Willen über mich ergehen lassen. Mein Leben ist nun anders, als es sein sollte. Ich will es als Fügung Gottes hinnehmen, dessen Macht so groß ist, daß er jederzeit den Reichen arm machen kann und den Armen reich. Seine Macht hat sich auch an mir offenbart.«

Enite bezichtigt sich also zu Unrecht, gegen Gottes Willen gehandelt und damit ihre Seele aufs Spiel gesetzt zu haben. Diese überraschende Wendung erklärt sich aus der geistlichen Auffassung von Armut, die zum ewigen Heil führt, wenn man sich ihr willig ergibt und dem verdienten Lohn nicht selbstgerecht vorgreift. Solche Diskursüberlagerungen erschweren gelegentlich das Verständnis (vgl. den eingangs zitierten Armutsexkurs in Wolframs ›Parzival‹). Im Artusroman kann das fromme Sich-Fügen in die erzwungene Armut nur ein Durchgangsstadium sein, bis die gottgewollte irdische Ordnung wiederhergestellt ist. Wie Graf Koralus im Verlauf der Hochzeit seiner Tochter mit König Erec am Artushof reich beschenkt und in seine alten (nicht zuletzt materiellen) Rechte wiedereingesetzt wurde, so wird jetzt auch Enite durch das Wiedererwachen des Mannes aus ihrer Verzweiflung gerissen und mit ihm zusammen triumphal in den ihnen beiden gebührenden Status zurückgeführt. Gott macht nicht nur arm, sondern er macht die edlen Armen auch wieder reich.

Hartmann zeigt in allen seinen Gedichten ein auffälliges Interesse an den ›edlen Armen‹. Er spitzt seine altfranzösischen Vorlagen zu, verschärft die Kontraste und profiliert auf diese Weise eine Problematik, die im zeitgenössischen, kirchlich-adlig definierten Interesse nicht nur einzelne Personen oder Familien angeht, sondern als allgemeiner

Ordnungskonflikt zu gelten hat. Spektakulär ist in Chrétiens ›Yvain‹<sup>70)</sup> und, ihm folgend, im ›Iwein‹<sup>71)</sup> Hartmanns von Aue die Episode der Befreiung von dreißig (Chrétien) bzw. dreihundert (Hartmann) Seidenweberinnen auf Chastel de Pesme Avanture (›Yvain‹ vv. 5188ff.), der Burg zum Schlimmen Abenteuer (›Iwein‹ vv. 5186ff.). Die Armut der ›Arbeiterinnen‹ wird ungewöhnlich breit zur Anschauung gebracht und beredt geschildert. (Ich beziehe mich im Folgenden nur auf Hartmann.)

Was Iwein bei seiner Ankunft auf der Burg erblickt, ist verstörend. Innerhalb der Burgmauern steht ein *wercgadem* (v. 6187), eine Werkstatt, in dem dreihundert Mädchen mit *den armen unde den handen* (v. 6392) arbeiten müssen. Sie hecheln Flachs, spinnen, spulen, weben, nähen und sticken wie *arme liute* (v. 6189) oder *armiu wîp* (v. 6287) – das Wort *arm* inflationiert<sup>72)</sup>. Aber man sieht mit Erec mühelos an ihrer verdeckten Schönheit (vv. 6227f.) und erkennt an ihrem Benehmen (vv. 6268f., 6288f., 6292), an ihrer Gesinnung (v. 6298) und vor allem an den Anzeichen von Scham (vv. 6224, 6299, 6310), daß es sich nicht um einfache Tagelöhnerinnen handeln kann. Undenkbar, daß *disiu armuot an geborn* (v. 6307) sein könnte. Und so erübrigt sich fast schon die Frage, die Erec zur Sicherheit trotzdem stellt: »weder hât iu diz leben geburt od unheil gegeben?« (vv. 6317f.). Wie man erwarten kann, erfährt Iwein, daß es sich um ›edle Arme‹ handelt, um adlige Geiseln, die gezwungen sind, ein so *unwerdez leben* (v. 6411) zu führen, entwürdigende *arbeit* (vv. 6207, 6383) zu erdulden und *unberâten* (v. 6206) größte materielle Not zu leiden. Nur das motiviert den mitleidigen Blick<sup>73)</sup> und rechtfertigt die Beschreibung eines Zustandes, der, wäre er *an geborn*, keiner literarischen Aufmerksamkeit sicher sein dürfte:

»in galt ir arbeit niht mê  
wan daz in zallen zîten wê  
von hunger und von durste was  
und daz in kûme genas  
der lîp, der in doch nâch gesweich.  
sî wâren mager unde bleich,  
sî lîten grôzen unrât  
an dem lîbe und an der wât.« (vv. 6207ff.)

70) CHRESTIEN DE TROYES, Yvain. Übersetzt und eingeleitet von Ilse NOLTING-HAUFF (Klassische Texte des romanischen Mittelalters), München 1962.

71) HARTMANN VON AUE, Iwein (wie Anm. 46).

72) Vgl. außer den zitierten Stellen u.a. vv. 6193, 6195, 6286, 6297, 6307, 6310, 6313.

73) Hubertus FISCHER, Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns ›Iwein‹. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 3), München 1983, S. 127f.

»Ihre Arbeit brachte ihnen nicht mehr ein, als daß sie ständig von Hunger und Durst gequält wurden und sie sich bei schwindenden Kräften kaum aufrecht halten konnten. Sie waren abgemagert und bleich und litten Not an Leib und Kleidung.«

Selbst wenn man nicht wüßte, daß den so mißbrauchten Edelräulein mit Iwein die Befreiung naht, könnte man sicher sein, daß ihre Lage über kurz oder lang verändert werden wird. Dies um so mehr, als – anders als im ›Erec‹ – hier die Armutserzählung nicht vom geistlichen Armutsdiskurs überlagert wird. Von willigem Erdulden der Entbehrungen, von demütiger Hinnahme des göttlichen Willens oder gar von der Heilsdienlichkeit solcher Haltung ist keine Rede. Die Welt ist auf der Burg vom Schlimmen Abenteuer aus den Fugen geraten und muß wieder ins Lot gebracht werden. Das ist nun die Aufgabe des erwählten Artusritters, der unter dem Zwang der eigenen Herrscherqualifikation als Heilsbringer fungiert.

Ähnliches können wir immer wieder beobachten. In der höfischen Epik interessieren allein die edlen Armen, in deren wechselnden Schicksalen sich die wirkliche, die ›dürftige‹ Armut nur spiegelt. Dabei kann die freiwillig ertragene Armut auch dem Weltheil dienen, ohne daß das Seelenheil noch ins Spiel gebracht werden müßte. Die Analogien sind unübersehbar. Ich will auch dafür wieder einige Beispiele geben.

Gottfried von Straßburg<sup>74)</sup> erzählt, wie nach der Entführung des jungen Tristan sein Ziehvater, der adlige Marschalk Rual li Foitenant, auf die Suche nach seinem jungen Herrn geht. Er sucht in Norwegen, er sucht in Irland. Vergeblich. Schließlich hat er kein Geld mehr, verkauft die Pferde, schickt mit dem Erlös seine Leute in die Heimat zurück und zieht als Bettler weiter durch die Welt. Drei Jahre lang führt er ein Leben in Armut, bis man ihm nicht mehr ansieht, daß er eigentlich doch ein adliger Herr ist. Seine Schönheit, das poetische Adelsattribut schlechthin, ist verblichen. Nur seine gute Gesinnung ist ungebrochen. Dies ist einer der Anlässe, die einem höfischen Publikum die Schilderung von Armut erträglich und interessant machten:

»hie mite begunde er an der habe  
 sô swachen unde nemen abe,  
 daz er sich nider ze vuozen liez  
 und sîniu phert verkoufen hiez  
 und mit dem guote sande  
 sîne liute wider ze lande.  
 sich selben liez er in der nôt,  
 wan er gie beteln umbe brôt

74) GOTTFRIED VON STRASSBURG, Tristan. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger KROHN (RUB 4471-4473), Stuttgart 1980 u.ö.

und treip daz staeteclîche  
 von rîche ze rîche,  
 von lande ze lande,  
 vorschende nâch Tristande  
 wol driu jâr oder mêre,  
 biz daz er alsô sêre  
 von sînes lîbes schoene kam  
 und an der varwe abe genam:  
 swer in dô haete gesehen,  
 dern haete niemer gejehen,  
 daz er ie hêrre wûrde.  
 die schamelîche bûrde  
 die truoc der werde dan Rûalt  
 gelîche alsam ein art ribalt,  
 daz ime dekein sîn armuot,  
 als ez doch weizgot manegem tuot,  
 sînen guoten willen nie benam.« (vv. 3775ff.)

»So schwand sein Besitz dahin, daß er sich auf die eigenen Füße stellte, seine Pferde verkaufen ließ und mit dem Erlös seine Begleiter in die Heimat zurückschickte. Er selber blieb im Elend, indem er um das (tägliche) Brot bettelte und drei Jahre oder noch länger unermüdlich durch die Reiche und Länder zog, um nach Tristan zu forschen, bis sich seine schöne Gestalt so verändert und seine glänzende Erscheinung so verdunkelt hatte, daß jeder, der ihn in diesem Zustand erblickt hätte, niemals auf den Gedanken gekommen wäre, daß dieser Mann einmal ein Herr war. Die Last dieser Schande trug der edle Herr Rualt, als ob er wirklich ein Landstreicher gewesen wäre, ohne daß ihm die Armut, wie das weiß Gott doch häufig der Fall ist, seine gute Gesinnung geraubt hätte.«

Gotfrieds Vorgänger, Eilhart von Oberg<sup>75)</sup>, hat noch eine zweite, in Gotfrieds unvollendetem Versroman nicht mehr enthaltene Episode erzählt. Tristrant, von Markes Hof verbannt, verkleidet sich als Aussätziger und nähert sich so der Königin Isalde. Die erkennt ihn zwar, läßt ihn aber vertreiben. Als er sich erneut naht, wird er mit derben Schlägen verjagt, und Isalde lacht dazu (vv. 7026–7045). Eine offensichtlich durchaus alltägliche Szene, die nur deshalb der epischen Erwähnung wert ist, weil kein wirklicher,

75) Franz LICHTENSTEIN (Hg.), Eilhart von Oberg (Quellen und Forschungen XIX), Straßburg – London 1877 [Nachdruck Hildesheim – New York 1973]. – EILHART VON OBERG, Tristrant. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index par Danielle BUSCHINGER. Préface de Jean FOURQUET (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 202), Göppingen 1976.

sondern ein vorgeblicher Aussätziger, der adlige Held der Erzählung nämlich, sich diese Behandlung gefallen lassen muß.

Ulrich von Liechtenstein hat in seinem 1255 abgeschlossenen ›Frauendienst<sup>76)</sup>, einer umfangreichen, autobiographisch stilisierten Verserzählung, die Szene nachgespielt und noch breiter ausgestaltet. Auch er verkleidet sich auf Geheiß seiner Minneherrin und erscheint *in swacher wât an eines boesen üzsetzen stat* (vv. 1115,1f.). Er besorgt für sich und für seinen Knappen Nöpfe als das gängige Bettelgerät, begibt sich zur Burg der Dame und mischt sich vor den Toren unter das Bettelvolk. Und nun folgt eine bemerkenswerte Passage, in der einmal nicht der Blick abgewendet wird von den Ärmsten der Armen. Im Gegenteil wird ihre abstoßende Erscheinung ins peinlich helle Licht gerückt – freilich nicht, um Mitleid mit den Aussätzigen zu erwecken, sondern um Bewunderung für die Selbstverleugnung und unbedingte Hingabe des Mitteritters zu erregen. Mehr als dreißig Aussätzige sitzen im Gras, denen sich die Neuankömmlinge zugesellen. Sie behaupten, *uns riet unser armuot, ob uns hie iemen taete guot* (vv. 1130,7f.), und erfahren, daß sie das richtige Ziel gewählt haben. Denn die Burgherrin sei krank, und deshalb würde noch öfter als sonst und mehr an Speisen und Geld verteilt. Dem Rat *ir mügt wol klopfen unde biten nâch unser armer liute siten* (vv. 1132,3f.) folgt der Ich-Erzähler sogleich, bricht in jämmerliche Klagen und Rufe aus: *wir sîn durch grözze armuot her kumen und sîn vil nâch vor hunger tôt: vor armuot lide wir grözze nôt* (vv. 1137,6–8). Natürlich wird er von einem der Almosen verteilenden Hoffräulein erkannt. Die mit ihr heimlich getroffene Vereinbarung lautet, er solle bis zum Abend vor der Burg warten. Eben das gibt dem Ich-Erzähler die Möglichkeit, seine scheußliche Gesellschaft noch drastischer ins Bild zu rücken. Um sich vor den Bettlern nicht zu verraten und damit die Dame zu kompromittieren, teilt er die reichlichen Almosen und verzehrt sie gemeinsam mit ihnen, ohne seinen Ekel zu zeigen:

»Ze ringe sâze wir alle sâ  
 und satzten in die mitte aldâ  
 die spîse guot und ouch den wîn.  
 ich sach dâ manges hende sîn,  
 alsô daz ichs nicht getar gesagen:  
 jâ muoz ichs vil durch zuht verdagen.  
 bî mîner höflichkeit, ez ist wâr,  
 vor unflât gie ze berge mîn hâr.  
 Mir wart dâ grôz unvlât bekant.

76) Hier zitiert nach der Ausgabe von Reinhold BECHSTEIN (Hg.), Ulrich's von Liechtenstein Frauendienst (Deutsche Dichtungen des Mittelalters 7), Leipzig 1888. – Vgl. Franz Viktor SPECHTLER (Hg.), Ulrich von Liechtenstein, Frauendienst (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 485), Göppingen 1987.

die vinger manegem ûz der hant  
 wâren alsô gefûlet abe  
 als einem, der tôt in dem grabe  
 gelegen ist wol hundert tage.  
 bî mîner wârheit ichz iu sage:  
 ir âtem als ein hunt dâ stanc,  
 als sî ir miselsuht betwanc.« (vv. 1151,1ff.)

»Wir saßen zusammen und stellten in unsere Mitte die guten Speisen und den Wein. Ich sah da viele ihrer Hände, daß ich kaum darüber zu sprechen wage. Ich darf aus Rücksichtnahme nicht viel darüber sagen. Bei meiner höfischen Erziehung, es ist die reine Wahrheit: Meine Haare stiegen mir bei dem Schmutz zu Berge.

Ich sah unsäglichen Schmutz. Die Finger waren vielen von der Hand abgefaut wie Leichen, die hundert Tage im Grabe gelegen sind. Ich sage euch auf meine Ehre: Ihr Atem stank wie bei Hunden, so hatte der Aussatz von ihnen Besitz ergriffen.«

Wieder ist es nicht das fremde Elend, das in den Blick gerückt werden soll, sondern es ist der Kontrast zwischen einer glänzenden Herrenexistenz und ihrer drastischen Erniedrigung im Minnedienst, um eine Vorbildlichkeit zu demonstrieren, deren Steigerung kaum noch möglich erscheint. Bei diesen zuletzt angeführten Beispielen handelt es sich um Formen freiwilliger Armut – nicht freilich im Sinne und Bewußtsein religiösen Verdienstes, nicht als Befolgung der Lehren Christi oder gar als Imitatio seines Leidensweges. Aber die jeweilige Handlungsweise folgt einer analogen Logik, denn verdienstlich ist auch sie. Rual »li Foitenant« beweist durch die temporäre Preisgabe der Adelsexistenz seine unverbrüchliche Treue zu seinem Herrn. Ulrich von Liechtenstein steigert seine Minnedienste bis zur Selbstverstümmelung (er opfert an anderer Stelle einen Finger für die Dame) und absoluten Preisgabe von Leib und Leben.

Asketische Leistungen vollbringt auch Markgraf Willehalm in Wolframs zweitem großen Versepos. Er muß seine Frau Gyburc in der belagerten Stadt Orange zurücklassen, um in Laon Waffenhilfe vom König von Frankreich zu erlangen. Bei seinem Aufbruch legt er vor Gyburc ein Gelübde ab:

»Er gap des fianze,  
 daz diu jamers lanze  
 sin herze immer twunge,  
 unz im so wol gelunge  
 daz er si da erloste  
 mit manlichem troste,  
 und lobt ir dennoch vûrbaz

daz er durh liebe noch durh haz  
 nimmer niht verzerte  
 von spise diu in nerte,  
 niht wan wazzer und brot,  
 e daz er ir bekanten not  
 mit swertes strite erwante.« (vv. 105,1ff.)

»Er beschwor, daß die Lanze des Schmerzes so lange in seinem Herzen brennen sollte, bis es ihm gelungen sei, sie [sc. Gyburc] mit tapferer Hilfe zu befreien. Darüber hinaus versprach er ihr, von nun an keinem Bitten oder Drängen nachzugeben und andere Nahrung zu sich zu nehmen als Wasser und Brot, bis er nicht ihre Bedrängnis im Schwertkampf beseitigt hätte.«

Das marianische Bild für den Trennungsschmerz spricht für sich. Wie treu Willehalm sein Gelübde einhält, zeigt sich auf seinem Weg und wird bei seiner Ankunft vor Laon ausführlich erzählt. Als er vom Hof abgewiesen wird und bei einem Kaufmann übernachtet, lehnt er dessen großzügige Bewirtung ab, nimmt tatsächlich nur Wasser und Brot zu sich. Genauso verzichtet er auf das vorbereitete weiche Bett und schläft auf einer Grasschütte (vv. 130,17ff.). Daß die Bereitschaft zu solcher Askese die künftige Heiligkeit des Helden ankündigt, läßt die Fragment gebliebene Erzählung nicht erkennen. Da aber schon im Prolog der Protagonist als *herre sanct Willehalm* (v. 4,13) apostrophiert wird, ist die Vermutung nicht unbegründet, daß auch das Gelübde und seine strikte Befolgung über ihren unmittelbaren Zweck als eheliche Treueprobe hinausweisen<sup>77</sup>.

Im allgemeinen sind Askeseleistungen geistlich motiviert. In diesem Sinne eindeutig erscheint das Schicksal der Sigune in Wolframs ›Parzival‹, die sich – ähnlich wie Herzelayde – zunächst nur aus Trauer um den Tod ihres Geliebten Schianatulander und in unwandelbarer Treue zu ihm wie eine Witwe aus der Welt zurückzieht, dann aber – anders als Herzelayde – mit aller Konsequenz das materielle und spirituelle Leben einer *klösaerinne* (v. 435,13) annimmt, *ir leben was doch ein venje gar* (v. 435,25), und in frommer Hingabe an Gott endet: man findet sie schließlich *an ir venje tôt* (v. 804,23). Dem gleichen Muster folgt der Einsiedler Trevrizent, der sich in stellvertretender Buße für die Verfehlungen seines Bruders, des Gralskönigs Anfortas, in die Wildnis zurückgezogen hat und in einer Felsenhöhle als Eremit haust. Der Erzähler läßt es sich nicht nehmen, das entbehrungsvolle Asketenleben am Beispiel der Nahrungssuche im Wald zu schildern und daran eine seiner komisch unpassenden Bemerkungen über seine eigene

77) Zur Häufigkeit und Bedeutung von Gelübden in der höfischen Epik vgl. Harald HAFERLAND, Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10), München 1989, S. 233ff.

Dürftigkeit zu knüpfen (vv. 485,19–487,10). Was hier jeweils nur Episode bleibt, kann in erbaulichen Erzählungen nach dem Legendenmuster ins Zentrum rücken.

##### 5. ERZÄHLTE ARMUT IN ERBAULICHER LITERATUR

Es gibt in der höfischen Literatur ein eigentümliches Feld des Übergangs, fromme Erzählungen unsicherer Gattungszuordnung, die ihren Platz zwischen Legende und höfischem Roman haben und integrative Sinnangebote auf die um 1200 zentrale Frage der Literatur geben, wie man zugleich Gott und der Welt wohlgefällig leben könne. In diesem Zusammenhang wäre der ›Arme Heinrich‹ Hartmanns von Aue<sup>78)</sup> zu behandeln, die bekannte Geschichte von einem schwäbischen *herren* (v. 30 u.ö.), dem fürstengleichen Heinrich von Aue, den Gott ohne erkennbare Schuld wie Hiob mit dem Aussatz straft, ihn zum *armen Heinrich* (v. 133 u.ö.) macht und erst, als er sich geduldig in sein Schicksal ergibt, in sein glanzvolles Weltleben zurückführt. Das Wort *arm* umfaßt auch hier wieder und gleichsam exemplarisch das ganze weltlich-geistliche Bedeutungsspektrum. ›Arm‹ wird Heinrich genannt, weil er als Aussätziger, aus aller Gemeinschaft ausgestoßen und damit zunächst unbehaust und besitzlos ist, auch wenn dieser Zustand poetisch gemildert erscheint. ›Arm‹ macht ihn sein Statusverlust; er verläßt die Welt und zieht sich in die Einöde eines Rodungsgebiets zurück, wo er ein stark reduziertes Herrenleben führt. ›Arm‹ meint Besitzlosigkeit, denn Heinrich gibt sein Erbland und all sein Hab und Gut auf, schenkt den einen Teil bedürftigen Freunden und nichtverwandten Armen und den andern der Kirche. ›Arm‹ ist schließlich die affektiv besetzte Bezeichnung für erbarmenswürdige Lage insgesamt, für seine Krankheit und für das Elend seines falschen Lebens.

Weit übertroffen wird die erzwungene Armut des Ritters Heinrich von der siebzehn Jahre dauernden freiwilligen Armutsbuße des Gregorius ›auf dem Stein‹ in Hartmanns zweiter Legendenerzählung<sup>79)</sup>. Auch hier handelt es sich wieder um einen Fall von laien-

78) Hermann PAUL (Hg.), Hartmann von Aue, Der arme Heinrich. 16., neu bearbeitete Auflage besorgt von Kurt GÄRTNER (Altdeutsche Textbibliothek 3), Tübingen 1996. – Von den vielen Übersetzungen nenne ich hier nur: HARTMANN VON AUE, Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt von Siegfried GROSSE, hg. v. Ursula RAUTENBERG (RUB 456), Stuttgart 1993.

79) Hermann PAUL (Hg.), Gregorius von Hartmann von Aue. 13., neu bearbeitete Auflage besorgt von Burghart WÄCHINGER (Altdeutsche Textbibliothek 2), Tübingen 1984. – HARTMANN VON AUE, Gregorius der gute Sünder. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Friedrich NEUMANN, übertragen von Burkhard KIPPENBERG, Nachwort von Hugo KUHN (RUB 1787), Stuttgart 1963 u.ö.

frommer *vita eremitica*<sup>80)</sup>, deren extreme Steigerung ein mehrfach beglaubigtes legendenhaftes *miraculum* darstellt. Denn der so übermenschlich Büßende überlebt nicht nur seine Buße, sondern wird schließlich zum Papst erhöht. Die Beschreibung des Bußlebens in der absoluten Armut einer faktischen Nichtexistenz (vv. 3101–3131) entfernt sich nun allerdings so weit von aller noch irgend denkbaren Realität, daß der Erzähler alle Zweifel daran beschwichtigen muß mit der so frommen wie wohlfeilen Beteuerung: *wan gote ist niht unmügelich* (v. 3134).

Man findet viele Geschichten solcher Armutskarrieren, die nur selten des Wunders entbehren und darum so vorbildlich wie nicht nachlebbar sind. Eine von ihnen möchte ich noch etwas ausführlicher vorstellen, da sie weniger bekannt ist als die bisher zitierten Beispiele. Es handelt sich um eine anonym überlieferte Verserzählung<sup>81)</sup>, die um 1230 entstanden zu sein scheint und in der Literaturgeschichte den Titel ›Die gute Frau‹<sup>82)</sup> führt. Der Inhalt ist in aller Kürze folgender: Die Tochter des Grafen von Berry [?] und der Sohn eines seiner Lehnmänner sind von Kindheit an in Liebe verbunden und heiraten nach der vorangehenden Herrscherqualifikation des jungen Mannes im Kampf. Das Grafenpaar erlebt eine religiöse *conversio*, gibt Herrschaft und Besitz auf und zieht bettelnd durch die Welt. Zwei Kinder werden geboren. Der Hunger der Kinder zwingt den Mann, seine Frau als Leibeigene zu verkaufen. Durch ein Unglück wird er von seinen Söhnen getrennt. Die Gräfin sorgt mit ihrer Hände Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt und erfährt einen (ihr schicksalhaft aufgezwungenen) Wiederaufstieg. Sie heiratet den Grafen von Blois und nach dessen Tod den König von Frankreich. Gott schützt sie vor jeglichem körperlichen Kontakt mit den Ehemännern, die er zudem beide gnädig nach kurzer Zeit sterben läßt. Die ›gute‹ – und das heißt: in ihr Schicksal ergebene, keusch lebende und ihre Treue wahrende – Frau erbt von ihrem dritten Ehemann die Königsherrschaft und wird auf wunderbare Weise mit ihrem ersten Ehemann wiedervereint, der seinerseits vom Bettler zum König erhöht wird. Unnötig zu sagen, daß am Tag der Krönung auch die verschollenen Söhne wieder erscheinen (erst jetzt erfährt man, daß sie Karl und Pippin und ihr Vater Karlmann heißen).

Die Erzählung vereinigt eine Reihe von äußerst verbreiteten Erzählmotiven: Kinderminne, Trennung und Wiedervereinigung eines liebenden Paares, Bewährung einer un-

80) Volker MERTENS, Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption (Münchener Texte und Untersuchungen 67), Zürich – München 1978, bes. S.58ff.

81) Zur Identität des Auftraggebers vgl. Joachim BUMKE, Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300, München 1979, S. 253f.

82) Emil SOMMER, Die gute Frau, Gedicht des 13. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 2 (1842) S.385–481. Dazu Edward SCHRÖDER, Zum Text der guten Frau, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 48 (1906) S. 504–506. – Nicht gedruckt ist die neue Ausgabe von Denis J. B. MACKINDER-SAVAGE, Die gute Frau. A Textual and Literary Investigation. Diplomatic Copy. Critical Edition. Vol. I/II, Diss. Auckland (New Zealand) 1978.

schuldig verfolgten Frau. Ihre stoffgeschichtlichen Vorgänger und Vorbilder sind die Eustachiuslegende und Chrétiens ›Guillaume d'Angleterre<sup>83)</sup>. Nachfolge gefunden hat sie in der deutschen Literatur vor allem im ›Wilhelm von Wenden<sup>84)</sup> des Ulrich von Etzenbach und der ›Schönen Magelone<sup>85)</sup> des Veit Warbeck<sup>86)</sup>. Aber kein Text könnte einschlägiger für die uns hier beschäftigende Problematik sein als eben ›Die gute Frau«. Schon die religiöse Umkehr wird nicht ausgelöst allein durch das Beispiel der Vita Christi und seiner Lehre oder durch das Vorbild der ihm nachfolgenden Heiligen, sondern durch den Anblick menschlichen Elends. Ein Jagdausflug führt den jungen Grafen zu einer Mühle:

»vor der mülen dâ sliefen  
 zwelf vil arme dürftigen,  
 die sach er dâ vor ligen,  
 halze unde blinden,  
 die niender kunden vinden  
 vor ir ungemache rehte wege.« (vv. 1486ff.)

»Vor der Mühle schliefen zwölf bettelarme Menschen. Die sah er da liegen, Lahme und Blinde, die in ihrem Unglück nicht aus noch ein wußten.«

Während Gott dem armen Heinrich noch unmittelbar körperlich zur Einsicht in sein gottfernes Leben bringen mußte<sup>87)</sup>, rät dem Grafen, ohne Zwischenschaltung einer transzendenten Instanz, das eigene Gewissen, was er zu tun habe:

»nu bekenne ich sicherliche  
 daz niht sô grôzen schaden tuot

83) CHRESTIEN, Guillaume d'Angleterre. Der altfranzösische Text nach Bd. IV,2 der Sämtlichen Werke hg. v. Wendelin FOERSTER. Neu eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinz KLÜPPELHOLZ (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 24), München 1987.

84) ULRICH VON ETZENBACH, Wilhelm von Wenden. Kritisch hg. v. Hans-Friedrich ROSENFELD (Deutsche Texte des Mittelalters 49), Berlin 1957.

85) Die schöne Magelone, aus dem Französischen übersetzt von Veit Warbeck 1527. Nach der Originalhandschrift hg. von Johannes BOLTE (Bibliothek älterer deutscher Übersetzungen 1), Weimar 1894. – VEIT WARBECK, Die schöne Magelona in der Fassung des Buchs der Liebe (1587) mit 15 Holzschnitten, hg. v. Hans-Gert ROLOFF (RUB 1575), Stuttgart 1969 u.ö.

86) Volker HONEMANN, Guillaume d'Angleterre, Gute Frau, Wilhelm von Wenden: Zur Beschäftigung mit dem Eustachius-Thema in Frankreich und Deutschland, in: Chrétien de Troyes and the German Middle Ages, Papers from an International Symposium. Mit Einleitung hg. v. Martin H. JONES und Roy WISEBEY, Cambridge – London 1993, S. 311–329.

87) Und er formuliert es in deutlicher Anspielung auf die Erzählung Hartmanns von Aue: *unser sîeze ist gemischet mit bitterer gallen. unser bluome der muoz vallen so er aller grûenest waenet sîn* (vv. 108–111).

als êre unde guot.  
 daz ist ein mortgalle  
 zem êwigen valle.« (vv. 1530ff.)

»Nun erkenne ich deutlich, daß nichts so sehr schadet wie Ehre und Besitz. Das ist ein Gift, das zum ewigen Verderben führt.«

Die Gräfin hört ihren Mann klagen und erfährt auf ihre besorgte Frage, er wolle *die werlt lâzen durch got* (v. 1579). Ohne zu zögern schließt sie sich ihm an. Beide lassen all ihren Besitz fahren in Erinnerung an das Herrenwort (vgl. Mt 23,12 u.ö.): *swer sich durch mich nideret ûf der erde, der kumt ze hôhem werde* (vv. 1592–1594). Im Bettlergewand verwandelt sich ihr Aussehen so, daß niemand sie mehr erkennt (vv. 1607ff.). So lange sie noch bei Kräften sind, kommt es vor, daß man ihnen nichts geben will – mit einem Argument übrigens, das die Historiker erst dem 14. Jahrhundert zuschreiben und als Konsequenz »einer tiefgehenden Veränderung in der Auffassung von der Armut und in den Verhaltensweisen gegenüber den Armen« interpretieren, »die eine epochale Zäsur darstellen, weil sie das Verhältnis von ›Armut‹ und ›Arbeit‹ neu definieren«<sup>88)</sup>:

»dô sprâchen de alten und diu kint  
 »swâ sô starke liute sint,  
 die solten dienen umbe brôt:  
 wir heten mit den michel nôt  
 die es niht gedienen künden.  
 jâ waen ich, si sünden,  
 swer sô starken liuten gât.« (vv. 1620ff.)

»Da sagte Alt und Jung: ›So kräftige Menschen sollten sich ihr Brot selbst verdienen. Wir haben genug zu schaffen mit denen, die nicht mehr arbeiten können. Wahrscheinlich versündigt sich der sogar, der so kräftigen Menschen etwas gibt.«

Man darf sich nicht irre machen lassen davon, daß hier von ›dienen‹ und nicht von ›arbeiten‹ die Rede ist. Angesichts von gesunden Bettlern kann und soll das nichts anderes bedeuten als die Forderung: körperliche Arbeit statt Bettelei. Die in ihrer Bettlergestalt nicht mehr kenntlichen edlen Armen nehmen diesen Schimpf als willkommene Gelegenheit hin, sich noch tiefer zu demütigen. Das ist typisches Legendenverhalten. Allerdings führt solche Vorbildlichkeit nicht aus dem irdischen Leben hinaus, sondern in seine materielle Fülle zurück. Das erinnert an Hartmanns Erzählung vom ›Armen Heinrich‹ und fügt sich in den poetischen Armutsdiskurs der Adelsliteratur.

88) OEXLE, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge (wie Anm. 24), S. 88.

In dieser Perspektive sind allerdings die ungewöhnlich detailreichen Schilderungen der Umstände des Bettellebens auffällig und erklärungsbedürftig. Ich deute nur an: Vor Schwäche kann die Mutter die Kinder nicht mehr tragen und auch die Muttermilch versiegt (vv. 1655ff.), einige Zeit verbringt die junge Mutter in einem Spital (vv. 1660ff.), eine Teuerung bricht aus (vv. 1677ff.), ein Brot kostet einen ganzen Schilling (v. 1680), der Vater bettelt häufig vergeblich (vv. 1681ff.), man hungert (vv. 1689f.), die Kinder weinen nach einem Stück Brot (vv. 1731ff.). Das ist bitterste Armut. Kaum je liest man in mittelalterlichen Erzählungen und nie in höfische Romanen so viel über eine Lebenswirklichkeit, die für die Mehrheit der Bevölkerung keine Besonderheit, sondern grausame Alltagserfahrung war.

Man hat gerätselt, was der Sinn einer Erzählung sein könne, die ein Leben in freiwilliger Armut nicht mit der ewigen Seligkeit, sondern mit einer (nicht allegorisch zu verstehenden) Königskrone quittiert. Denn die ›Gute Frau‹ unterscheidet sich von vergleichbaren Geschichten wie dem ›Buch Hiob‹ oder dem ›Armen Heinrich‹ ja gerade dadurch, daß die Armut gewollt ist und das daraus folgende Unglück förmlich gesucht wird. Wenn nun aber der bewußte Verzicht auf weltliche Macht und weltlichen Reichtum mit eben dieser Macht und mit noch größerem Reichtum in der Welt belohnt wird, liegt der Sinn nicht eben auf der Hand und die Stunde der Interpreten hat geschlagen. Aber bis heute hat sich ein Konsens in der Sinndeutung nicht herstellen lassen. Die vor allem in der jüngeren Forschung vorgetragenen Vorschläge leuchten nur jeweils nur einzelnen Aspekten aus. Deshalb kommen die Interpreten zu divergierenden Einschätzungen wie Herrschaftsverzicht als Herrschaftslegitimation<sup>89)</sup>, »Integration letztendlich unvereinbarer Gegensätze«<sup>90)</sup>, gegen die Armutsbewegung behauptete »Vereinbarkeit von Nachfolge Christi und Gabenmoral«<sup>91)</sup>, oder sie resignieren und begnügen sich mit der fraglosen Erbaulichkeit einer nicht logisch und konsequent durchkonstruierten Erzählung<sup>92)</sup>.

Auch in der chronikalen Herrscherdarstellung der Zeit ist der Fall überaus selten, daß Bedürfnislosigkeit und Askese, die den herrscherlichen Status und seine notwendige Repräsentation unterlaufen, zur bestaunten und gerühmten Eigenart dessen werden, der solche – im Spätmittelalter überhaupt erst denkbare – Dissoziation von Amt und Person zu leben vermag. Diesen Eindruck scheint Rudolf I. von Habsburg auf seine Zeitgenossen gemacht zu haben, wenn man den späteren Aussagen über ihn Glauben schenken

89) Gudrun AKER, Die ›Gute Frau‹. Höfische Bewährung und asketische Selbstheiligung in einer Verserzählung der späten Stauferzeit, Frankfurt – Bern – Las Vegas 1983, S.88ff.

90) Werner RÖCKE, Minne, Weltflucht und Herrschaftslegitimation. Wandlungen des späthöfischen Romans am Beispiel der ›Guten Frau‹ und Veit Warbecks ›Magelone‹, in: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984, hg. v. Georg STÖTZEL, 2.Teil: Ältere Deutsche Literatur/Neuere Deutsche Literatur, Berlin – New York 1985, S.144–159, hier S.152.

91) RÖCKE, Minne, Weltflucht und Herrschaftslegitimation (wie Anm. 90), S. 154.

92) HONEMANN, Guillaume d'Angleterre (wie Anm. 86), S. 324f.

darf. In der im späten 13. Jahrhundert entstanden und im frühen 14. Jahrhundert redigierten ›Colmarer Chronik‹ heißt es vom Habsburger:

»[...] vir in cibo et potu et in aliis moderatus, vir sapiens et prudens et cum maximis divitiis in summa tamen semper extitit paupertate.«<sup>93)</sup>

»[Er war] ein in Speise, Trank und auch sonst maßvoller, weiser und kluger Mann und erschien trotz größtem Reichtum immer in tiefster Armut.«

Der gleichen Quelle folgte wohl auch der Dominikaner Ruodigerus, wenn er Rudolf als *in summa paupertate ab adolenscentia constitutus* beschreibt<sup>94)</sup>. Mit solchen Formulierungen wurde die nicht unkritische Einschätzung der Zeitgenossen, daß »die Wahl in Rudolf einen *armen man* getroffen habe«<sup>95)</sup>, zu einer der Erinnerung wertigen Qualifikation positiviert und ein Herrscherbild umrissen, das dem der ›Guten Frau‹ durchaus entspricht, auch wenn das vorgeblich asketische Leben des realen Kaisers nicht des Herrschaftsverzichts bedarf, um sich zu beweisen und glaubhaft zu sein. Während die Logik des literarischen Armutsdiskurses verlangt, daß am Ende die Ordnung der Adelswelt wieder ins Lot gerückt wird und die edlen Armen in den ihnen angestammten und erbaulich gesteigerten Status zurückgeführt werden, kann in der Herrscherpanegyrik die Vereinbarkeit des Unvereinbaren behauptet werden: *divitiae* und *paupertas*, Reichtum und Armut, Macht und Bedürfnislosigkeit.

Wie immer man den hier nur angedeuteten Zusammenhang beurteilen mag, eines ist sicher: Kaum je in dieser Zeit wird materielle Armut so lebhaft ins Bild gerückt wie in der ›Guten Frau‹, kaum je wird mit so viel affektivem Nachdruck dafür geworben, jegliche Form von Armut mildtätig zu heilen, wo immer sich Gelegenheit dazu bietet. Das ist franziskanisch gedacht und empfunden. Ein Jahr lang trauert die gute Frau nach dem Tod des Königs von Frankreich, betend und Almosen verteilend (vv. 2592f.), und hofft weiter auf die Wiederkehr ihres ersten Ehemannes, dem sie unverbrüchlich die Treue hält. Zur Feier des ersten Todestages ihres dritten Gemahls veranstaltet sie ein großes Mildtätigkeitsfest, zu dem die Armen von weither eingeladen werden (vv. 2613ff.):

93) MGH SS XVII, S. 240. Zitiert nach Erich KLEINSCHMIDT, Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf I. von Habsburg, Bern – München 1974, S. 128. Wolfgang HAUBRICH, Authentische Memoria. Zur Rolle des Künstlers in Ottokars ›Österreichischer (Steirischer) Reimchronik‹, in: Matthias MEYER und Hans-Jochen SCHIEWER (Hg.), Literarische Leben. Rollenentwürfe des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens, Tübingen 2002, S. 231–245, hier S. 232.

94) MGH SS XVII, S. 246. Zitiert nach KLEINSCHMIDT, Herrscherdarstellung (wie Anm. 93), S. 129.

95) KLEINSCHMIDT, Herrscherdarstellung (wie Anm. 93), S. 231 mit Hinweis auf die zweite Fortsetzung der ›Deutschen Kaiserchronik‹ v. 172 (MG, Dt. Chroniken. Bd. 1, S. 413).

»dô si daz haeten vernomen,  
malâtes und siechen  
begunden dar kriechen  
ân zal und âne ahte.  
diu kûnegîn geachte  
harte wê nec ûf den schaden:  
si hiez vil balde ûf laden  
manegen karren unde wagen,  
swaz die mohten getragen,  
daz man der armen diete  
cleider drabe schriete.« (vv. 2630ff.)

»Als man davon gehört hatte, schleppten sich zahllose Schwache und Kranke dort hin. Die Königin sparte nicht. Sogleich ließ sie auf viele Karren und Wagen laden, was sie zu tragen vermochten, damit man die armen Leuten mit Stoff für Kleidung versorgte.«

Zwölf Klosterbrüder helfen dabei und sorgen auch für die Verköstigung der Armen. Erst danach werden die vornehmen Gäste, die *rîchen* (v. 2650), mit allem Überfluß bewirtet, an dem die Armen erneut teilhaben dürfen (vv. 2654ff.). Die Totenmesse ist Anlaß zu weiteren Opfern: Zwanzig Byzantiner spendet die Königin mit eigener Hand. Und so kommt es, wie es kommen muß: Es nähert sich ihr *ein durftige durch sîn nôt* (v. 2672) und bittet um eine milde Gabe. Die Königin gewährt sie ihm reichlich und erkennt bei der Übergabe an einem verkrüppelten Finger der bittend ausgestreckten Hand des Bettlers ihren Mann. So fügt sich alles zu dem so befriedigenden wie irritierenden guten Ende.

Wer darüber klagt, daß es »nicht nur an quantitativen, sondern weitgehend auch an deskriptiven Aussagen zur hochmittelalterlichen Armut«<sup>96)</sup> fehle, kann hier einigen Trost finden. Und wer fragt, wie überhaupt Armut im Mittelalter wahrgenommen wurde, bekommt hier eine authentische Antwort. Denn der Verfasser der ›Guten Frau‹ spricht nicht nur von Armut, er erzählt auch von ihrer Erscheinung und Wahrnehmung. Das Mühlenerlebnis, der Anblick von zwölf lahmen, blinden Bettlern, löst die *conversio* des Grafen aus, der sich die Gräfin um so glaubwürdiger anzuschließen vermag, als sie ohne Wissen des Grafen diese Bettler schon vorher mildtätig versorgt hatte (vv. 1495ff.). Unter diesem Vorzeichen steht das Selbstopfer des Grafenpaares in Form eines (übrigens für die Frau nur vier Jahre dauernden) Bettlerlebens. Die persönliche Identifikation mit einem allgemeinen sozialen Defekt hat, trotz der nachgeschobenen geistlichen Begrün-

96) OEXLE, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge (wie Anm. 24), S. 88.

dung, ausschließlich innerweltliche Konsequenzen: Die noch weit über die immer schon geübte Mildtätigkeit hinausgehende Armenfürsorge.

Entscheidend für die Wirkungsabsicht des Gedichts von der ›Guten Frau‹ scheint mir aber die affektive Identifikation mit der physischen und materiellen Not anderer zu sein. Das kann man franziskanisch nennen. Hier wird *compassio* inszeniert, wie sie in der Kirche immer schon gedacht, im 13. Jahrhundert in ganz neuer Weise aber auch gelebt wurde. ›Mitleid‹<sup>97)</sup> im wörtlichsten Sinne wird hier zum literarischen Ereignis. Zwar stand dem Verfasser das Wort noch nicht zur Verfügung – es wurde erst im 17. Jahrhundert geläufig –, aber Vorformen wie mhd. *mitebarmen*, *mitedoln*, *miteliden* oder *mitelidunge* erscheinen zur gleichen Zeit im deutschen Wortschatz (wenn auch nicht in der ›Guten Frau‹). Sie ergänzen die Vorstellung einer aktiven, objektiven *misericordia* – mhd. *bermherze*, *barmherzekeit*, *barmherzunge*, *barmunge*, *bermde* etc. – um das passive, subjektive Moment, dessen epischer Ausdruck freilich noch weit hinter unseren Erwartungen an die Darstellung von Gefühl und Innerlichkeit zurückbleibt.

## 6. PERSONIFIKATION UND ALLEGORIE

Die mittelalterliche Literatur liebt Personifikationen abstrakter Begriffe. Man findet sie besonders häufig in der höfischen Lied- und Erzähldichtung. Solche Personifikationen sind ihrerseits die Grundbestandteile durchgehend allegorischer Texte, wie sie seit dem 13. Jahrhundert nach den spätantiken Mustern von Boethius (›De consolatione philosophiae‹), Martianus Capella (›De nuptiis Philologiae et Mercurii‹) und Prudentius (›Psychomachia‹) vermehrt entstehen<sup>98)</sup>. In ihrer Tradition hat in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Alanus ab Insulis seinen ›Anticlaudianus‹<sup>99)</sup> gedichtet. Hier treten unter den personifizierten Tugenden und Lastern auch *Pauperies* (VIII, 235; IX, 54, 61, 80, 91 und 99) bzw. *Paupertas* (VIII, 266; IX, 96) mit ihren Mitstreitern *Pena*, *Labor*, *Sitis*, *Esu-*

97) Vgl. L. SAMSON, Mitleid, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980), Sp. 1410–1416. – Vgl. jetzt auch Uta STÖRMER-CAYSA, Mitleid als ästhetisches Prinzip: Überlegungen zu Romanen Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach, in: ›Encomia-Deutsch‹, Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS (International Courtly Literature Society), Berlin 2002, S.64–93.

98) Walter BLANK, Allegorie, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft 1. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte gemeinsam mit Harald FRICKE, Klaus GRUBMÜLLER und Jan-Dirk MÜLLER, hg. v. Klaus WEIMAR, Berlin – New York 1997, S. 44–48. – Ergänzend Christian KIENING, Personifikation. Begegnung mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur, in: Helmut BRALL, Barbara HAUPT und Urban KÜSTERS (Hg.), Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur (Studia Humaniora 25), Düsseldorf 1994.

99) R. BOSSUAT (Hg.), Alain de Lille, Anticlaudianus, Texte critique avec une introduction et des tables (Textes philosophiques du Moyen Age 1), Paris 1955.

ries, *Ieiunia*, *Cure* (VIII, 242) auf<sup>100</sup>. Armut ist neben Zwietracht, Schande, Krankheit und Liebe eines der Übel, die von dem neuen Menschen besiegt werden.

In der deutschen Literatur bleibt die Personifikationsallegorie einer ›Frau Armut‹ sehr selten. Ein einsames Beispiel findet sich im ›Erec‹ Hartmanns von Aue. Das ist insofern bemerkenswert, als die Vorlage, Chrétiens ›Erec et Enide‹, nichts dergleichen enthält. Bei Hartmann wird Frau Armut in einem Erzählerkommentar herbeizitiert. Nachdem die arme Grafentochter Enite am Artushof prächtig eingekleidet und damit angemessen auf ihre eheliche Verbindung mit dem Königssohn Erec vorbereitet ist, fügt Hartmann den Exkurs ein:

»ir kleit was rîch, si selbe guot.  
 nû bedahte vrouwe Armuoet  
 von grôzer schame daz houbet,  
 wan si was beroubet  
 ir stat vil vrevenlîchen.  
 si muoste danne entwîchen,  
 von ir hûse sî vlôch:  
 Rîcheit sich in ir gesaeze zôch.« (vv. 1578ff.)

»Ihr Gewand war reich, sie selbst edel. Da verhüllte Frau Armut in großer Scham ihr Haupt, denn sie war kühn ihrer Wohnstatt beraubt worden. Sie mußte sich zurückziehen und verließ ihr Haus. Reichtum hielt an ihrer Stelle Einzug.«

Es ist nicht ganz abwegig zu vermuten, daß Hartmann von Aue sich vom ›Anticlaudianus‹ hat anregen lassen. (Wenn das stimmt, wäre dies das früheste Zeugnis für die Alanus-Rezeption in Deutschland.) Wie Alanus faßt Hartmann die Armut im materiellen Sinne auf und läßt sie in einem (freilich nur angedeuteten) Wettstreit dem Reichtum unterliegen und die Flucht ergreifen. Hartmann ist aber auch hier wieder dem Armutsdiskurs der höfischen Literatur verpflichtet, insofern er ausschließlich auf die ›edlen Armen‹ und die verschämte Armut abzielt. Die Scham, mit denen die Edlen der Armut begegnen, wird an der zitierten Stelle auf deren Personifikation übertragen und aus der ihr unangemessenen Wohnstatt vertrieben.

Die Personifizierung der Armut findet sich in ähnlich verknappter Gestalt auch in Ottos ›Eraclius‹<sup>101</sup>, einer »Kompilation aus orientalischem Märchenstoff, Ehebruchs-

100) Vgl. dazu Peter OCHSENBEIN, Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis (Europäische Hochschulschriften I, 114), Bern – Frankfurt am Main 1975, S.149–151.

101) Hier zitiert nach der Ausgabe von Harald GRAEF (Hg.), Eraclius. Deutsches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts (Quellen und Forschungen 50), Straßburg – London 1883. – OTTE, Eraclius, hg. v. Winfried FREY (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 348), Göppingen 1983. – Der Eraclius des Otte. Übersetzt, mit

fabliau und Kreuzeslegende«<sup>102)</sup>, die zum größeren Teil auf eine französische Vorlage, den ›Eracle‹ des Gautier d'Arras aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, zurückgeht. Das deutsche Gedicht ist nicht exakt zu datieren, die Ansätze schwanken zwischen Anfang und Mitte des 13. Jahrhunderts. Im ersten Teil ist einmal mehr von freiwilliger Armut die Rede. Cassinia, die Mutter des späteren Kaisers Eraclius, verschenkt für das Seelenheil ihres Mannes all ihren Besitz und erniedrigt sich so weit, daß sie mit ihrer eigenen Hände Arbeit für ihren Lebensunterhalt sorgt:

»in ir armuote  
 ir hende muose sie sich begân,  
 als manec wîp hât getân.  
 dô ir des guotes zeran,  
 sie naete unde span  
 und gewan dâ mit ir spîse.« (vv. 646ff.)

»In ihrer Armut mußte sie sich mit ihrer Hände Arbeit durchbringen, wie es schon viele Frauen getan haben. Als ihr Besitz dahin war, nähte sie und spann und verdiente damit ihr täglich Brot.«

Das kümmerliche Leben der Kaiserin und die Gewalt, die die (personifizierte) Armut über sie ausübt, werden etwas ausführlicher benannt, wenn auch nicht anschaulich dargestellt:

»dô muose sie kumberlîchen leben  
 und bedenken ie sîn,  
 wîez umb die armuot ist getân,  
 welhen gemach der vindet,  
 des sich diu armuot underwindet.  
 ir holden munt (des nemet war)  
 ist ofte bleich und missevar.  
 sie râtet dem edelen wîbe,  
 daz sie an ir lîbe  
 underwîlen missetuot  
 leider durch ein kleine guot.  
 ir ist endank ein swacher gruoz.

Einführung, Erläuterungen und Anmerkungen versehen von Winfried FREY (Erzählungen des Mittelalters 3), Kettwig 1990, S. 49f.

102) Wolfgang WALLICZEK, Otte I, Verfasser des deutschen ›Eraclius‹, in: Verfasserlexikon 7 (1989), Sp. 199–203.

waz sie der dinge loben muoz,  
daz der rîcheit missevellet!« (vv. 614ff.)

»Da mußte sie ein kümmerliches Leben führen und lernen, was Armut heißt, welche Annehmlichkeit der hat, über den die Armut Macht gewinnt. Wißt, wer ihr folgen muß, dessen Gesicht wird bleich und ungestalt. Sie zwingt eine edle Frau, bisweilen ihren Körper um eines kleinen Gewinns willen zu schänden. Schon für das kleinste Entgegenkommen ist sie dankbar. Was alles muß sie loben, das dem Reichtum mißfällt!«

Von ›Frau‹ Armut ist zwar nicht die Rede, aber die Armut agiert als personal gedachte Macht, die in das Leben eingreift und das Verhalten des Menschen bestimmt<sup>103)</sup>. Von hier aus wäre es nur ein kleiner Schritt zur expliziten Personifikationsallegorie, die in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts meines Wissens aber fehlt.

In der französischen Dichtung des 13. Jahrhunderts ist das anders. Der ›Rosenroman‹ des Guillaume de Lorris<sup>104)</sup>, ein allegorisches Gedicht aus der Zeit um 1230, entwirft unter anderem auch ein Bild von Gestalt und Aussehen der personifizierten Armut. Man muß freilich, wie immer so auch hier, den Kontext beachten, um die Aussagehaltung richtig zu deuten. Es handelt sich um eine Traumerzählung in Ich-Form. Der Erzähler wandert als liebebedürftiger Zwanzigjähriger in einen schönen Maimorgen hinein und gelangt an einen verschlossenen Garten. Die Mauer ist mit gemalten Figuren geschmückt, die all jene Eigenschaften verkörpern, die nicht in den Garten der Minne gehören. Mit ikonologischer Phantasie werden die Figuren des Hasses, der Untreue, der Gemeinheit, der Habsucht, des Geizes, des Neids, der Traurigkeit, des Alters und der Heuchelei beschrieben. Am Ende der Reihe und in bedeutungsvollem Abstand zu den zuvor genannten Figuren steht *La Povreté*, die Armut. Von ihr heißt es:

»Portrete fu au derrenier  
Povreté, qui un sol denier  
N'eüst pas, s'el se deüst pendre,  
tant seüst bien sa robe vendre,  
qu'ele estoit nue come vers.

103) In einigen oben ausgelassenen Versen (vv. 620a-d), die in Handschrift B überliefert sind, heißt es, daß Armut erbarmungslos aus Fürsten Bauern und aus Rittern Knechte mache.

104) Ernest LANGLOIS (Hg.), *Le Roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun*, publié d'après des manuscrits, tome I–V (Société des Anciens Textes Français), Paris 1914–28. – Hier zitiert nach der Ausgabe von Félix LECOY (Hg.), *GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, Le Roman de la Rose, tome I–III (Les Classiques Français du Moyen Age)*, Paris 1965–1970. – Vgl. *GUILLAUME DE LORRIS und JEAN DE MEUN, Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Karl August ORT, Bd. I–III (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 15, I–III)*, München 1976–79.

Se li tens fust un poi divers  
 je cui, qu'ele acorast de froit,  
 qu'el n'avoit c'un viez sac estroit,  
 tot plain de mauvés paletiaus:  
 c'estoist sa cote et ses mantiaus;  
 el n'avoit plus que afubler,  
 grant loisir avoit de trembler.  
 Des autres fu un poi loignet;  
 com povres chiens en un coignet  
 se cropoit et estapissoit,  
 car povre chose, ou qu'ele soit,  
 est tot jors honteuse et despite.  
 L'eure puisse estre la maudite  
 que povres hom fu conceüz!  
 Qu'il ne sera ja bien peüz  
 ne bien vestuz ne bien chauciez;  
 n'il n'est amez ne essauciez.«

»Schließlich war auch die *Armut* dargestellt, die keinen Heller bekäme, selbst wenn sie sich aufhinge oder ihr Kleid noch so gut zu verkaufen verstünde, denn sie war nackt wie ein Wurm. Ich glaube, bei schlechtem Wetter ginge sie vor Kälte zugrunde, denn sie besaß nichts als einen alten, schmalen, über und über mit Fetzen geflickten Sack. Das war ihr Kleid und ihr Mantel, mehr hatte sie nicht anzuziehen. Sie hatte allen Grund, vor Kälte zu zittern. Sie stand ein wenig abseits, kauerte wie ein armer Hund geduckt in einer Ecke. Denn die Erscheinung von Armut ist überall und immer beschämt und verachtet. Verflucht sei die Stunde, da ein Armer geboren wurde. Niemals wird er je gut genährt, gut gekleidet und gut beschuht sein. Er wird nicht geliebt und nicht erhoben.«

Die Allegorie der Armut ist nicht zu verwechseln mit der Armut als sozialer Erscheinung oder den einzelnen Armen. Sie verkörpert vielmehr jene negative Macht, die alle von ihr Betroffenen zu Ebenbildern ihrer selbst macht. Was sie allegorisch-figürlich darstellt, müssen die Armen im wirklichen Leben ertragen. Nicht von ›den Armen‹ ist (abgesehen von den letzten Versen) hier die Rede, sondern von ›der Armut‹ als dem Grund ihres Schicksals. Michel Mollat scheint das mißverstanden zu haben, denn er leitet sein Zitat aus dem ›Roman de la Rose‹ ein mit dem zwar sympathischen, aber doch irreführenden Satz: »Am Schlimmsten war wohl, daß diejenigen, die den Menschen als von Natur aus gut und gleich priesen, die Armen mit den wohl verächtlichsten Bezeich-

nungen belegten, die je ein Mensch benutzte.«<sup>105)</sup> Zumindest gilt das nicht für die zitierten Verse aus dem ›Rosenroman‹. Die Verachtung gilt der Armut, den Armen das Mitgefühl. Denn Armut bildet mit andern Mängeln die Negativfolie für die positive Allegorie der Liebe und des Glücks. Das heißt: Wer arm ist, kann – im Sinne des höfischen *amor* – auch nicht lieben.

Positiviert und popularisiert wurde Frau Armut in den Franziskuslegenden<sup>106)</sup>. Im ›Sacrum commercium S. Francisci cum Domina Paupertate‹<sup>107)</sup>, das vermutlich um 1227 entstanden ist, wird die Begegnung zwischen Franziskus und der Frau Armut erzählt. Noch war nicht von einem ›bräutlichen Verhältnis‹ die Rede. Erst nach der zweiten Vita des Thomas von Celano<sup>108)</sup> erscheint das Motiv der Hochzeit von Franziskus mit der Armut und ist von dort in Dantes ›Divina Commedia‹<sup>109)</sup> eingegangen. Im elften Gesang des ›Paradiso‹ tritt die Armut als zunächst ungenannte *donna* (v. 11,48) auf, die sich mit einem neuen Mann verbindet, nachdem sie ihren ersten Ehemann (sc. Christus) vor über elfhundert Jahren verloren hat. Erst danach werden die Namen der beiden *amanti* genannt: *Francesco e Povertà* (v. 11,74). *Paupertas* ist neben *Fortuna* übrigens die einzige Personifikationsallegorie bei Dante<sup>110)</sup>.

In der deutschen Literatur des Mittelalters ist, wie gesagt, Frau Armut mit wenigen Ausnahmen nicht anzutreffen. Wohl aber findet man eine ganze Reihe von Personifikationen der Erscheinungsformen des Mangels und der Entbehrung, die metonymisch für Armut eintreten können. Sprechende Namen verkörpern die materielle Not und bringen sie mit bitterem Witz zur Anschauung. *Riuwental*, das Neidhart selbst seinem Namen hinzugefügt hat<sup>111)</sup>, gehört im weiteren Sinne dazu. In dem oben zitierten Lied des Johannes Hadlaub hat der Vater für seine hungernden Kinder nur *Riuwental*, *Siuftenhein* und *Sorgenrein* zu bieten. Frost und Durst greifen den Hunger bei den Haaren und

105) MOLLAT, Die Armen im Mittelalter (wie Anm. 24), S. 173.

106) Vgl. die Hinweise bei KIENING (wie Anm. 98), S. 365ff.

107) *Sacrum commercium S. Francisci cum Domina Paupertate*, hg. v. Eduardus ALINCONIENSIS O.M.C., Rom 1900. – Vgl. Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen von Kajetan ESSER O.F.M. und Engelbert GRAU O.F.M. (Franziskanische Quellenschriften 9), Werl 1966. – Engelbert GRAU O.F.M., Das ›Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate‹. Seine Bedeutung für die franziskanische Mystik, in: Kurt RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter* (Germanistische Symposien 7), Stuttgart 1986, S. 269–285.

108) Fr. THOMAE DE CELANO O.F.M., *Vita secunda S. Francisci*, in: *Analecta Franciscana 10: Legendae S. Francisci Assisiensis, Ad Claras Aquas 1926/41*, S. 127–268.

109) DANTE ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie*. Italienisch und deutsch. Übersetzt von Hermann GMELIN, III. Teil: Das Paradies, Stuttgart [o.J.].

110) DANTE ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie*. Übersetzt von Hermann GMELIN. Kommentar. III. Teil: Das Paradies, Stuttgart 1957, S. 222.

111) Zur Namensproblematik Günther SCHWEIKLE, *Neidhart* (Sammlung Metzler 253), Stuttgart 1990, S. 50ff.

schleifen ihn durch das ganze Haus. Wenn der verarmte Tannhäuser sich ein Haus bauen wollte, hätte er, so lautet seine Klage, auf wenig effektive Unterstützung zu hoffen:

»Her Unrat und her Schaffeniht, die koment mir vil drate  
und einer, heizet Seltenrich, der mich vil wol erkenntet.  
Her Zadel und her Zwivel sint min staetes ingesinde,  
her Schade und ouch her Unbereit, die'ch dicke bi mir vinde.« (vv. XII,23ff.)

»Herr Mangel und Herr Schaffenichts, die kommen schnell herbei, und einer, der Seltenreich heißt und mir sehr vertraut ist. Herr Hunger und Herr Hoffnungslos sind mein Gesinde, und oft finde ich auch Herrn Verlust und Herrn Beutelleer bei mir.«

Bruder Wernher, ein fahrender Berufsdichter aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, beginnt einen Sangspruch<sup>112)</sup> mit ganz ähnlichen Versen:

»Ich buwe ein hus und wil da ingesinde wesen:  
der Zadel und der Zwivel sint mit here da vor gesezzen.« (vv. 19,1ff.)

»Ich baue ein Haus, und schon meldet sich die Dienerschaft: Hunger und Hoffnungslosigkeit sitzen mit vielen andern schon davor.«

Es liegt nahe, einen direkten Zusammenhang zwischen Tannhäuser und Bruder Wernher zu vermuten und zu fragen, wer von wem geborgt hat. Aber das ist hier ebensowenig von Interesse, wie es von weiterführendem Aufschluß wäre, die Reihe der Beispiele zu vermehren.

Was gezeigt werden sollte, mögen die Zitate ausreichend verdeutlicht haben. Armut ist und bleibt ein Thema der Literatur. Die nur selten personifizierte Armut erscheint entweder in negativer oder in positiver Beleuchtung. In allegorischer Dichtung wird Frau Armut zur Gegnerin, die bekämpft, vertrieben oder einfach übergangen werden muß, oder sie wird zur Braut, der man sich freiwillig anvertraut. Die zunehmende Anschaulichkeit gerade auch in den allegorischen Darstellungen mag man als Zugewinn an sozialem Bewußtsein verbuchen. Aber die Kunst, je mehr sie als solche zutage tritt und sich von heteronomen Ansprüchen frei macht, ist letztlich verantwortungslos – insofern

112) Anton E. SCHÖNBACH (Hg.), Beiträge zur Erklärung altdeutscher Dichtwerke, drittes und viertes Stück (= Die Sprüche des Bruder Wernher I und II) (SB d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl. 148), Wien 1904. – Vgl. Franz VIKTOR SPECHTLER (Hg.), Bruder Wernher. Abbildungen und Transkription der gesamten Überlieferung, 2 Bde. (Litterae 27), Göttingen 1982 und 1984.

wenigstens, als sie selbst dem schlimmsten Elend noch ästhetische Reize abzuwinnen vermag.

### 7. AUSBLICK

Was hier vorgelegt wird, ist nur ein Ausschnitt. Die weitgehende Beschränkung auf die deutsche Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts, die Konzentration auf die Armutsdiskurse in einigen repräsentativen Gattungen und die schmale Auswahl von Textbeispielen verlangen nach vielfacher Erweiterung und Ergänzung. Ich will abschließend nur andeuten, was noch alles zu tun bleibt, ohne daß dieser Überblick seinerseits den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

Nahe liegt die Kritik daran, daß die Legendenliteratur so gut wie keine Berücksichtigung gefunden hat – sieht man von jenen Texten ab, in denen legendenhafte Erzählmuster und die geistliche Armutsauffassung prägend erscheinen. Denn die Legende ist ja doch der literarische Ort, an den mit zwingender Notwendigkeit das Motiv der Armut gehört<sup>113)</sup>. Die Legende erzählt von Heiligen, von Nachfolge Christi, die sich in Weltverzicht und willigem Selbstopfer vollzieht. In den allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Armut im Mittelalter hat deshalb die Alexiuslegende besondere Aufmerksamkeit gefunden, weil sie gleichsam ein hagiographisches Armutsprogramm enthält<sup>114)</sup>. Seit dem 10. Jahrhundert hat die Alexiusverehrung im lateinischen Westen eine beispiellose Verbreitung gefunden und nachhaltig auf Leben und Literatur eingewirkt. Es ist jedoch erstaunlich, wie wenig die verschiedenen Legendenversionen (zumindest in der deutschen Tradition<sup>115)</sup>) von der naheliegenden Möglichkeit Gebrauch gemacht haben, die freiwillige Armut des Heiligen nicht nur zu benennen, sondern auch wirkungsvoll zur Anschauung zu bringen. Es bedürfte einer umfassenderen Untersuchung, um die Frage zu beantworten, ob über die Jahrhunderte hin überhaupt Veränderungen in der Darstellung von Armut, und seien sie noch so unscheinbar, auftreten.

Im Horizont der Armut steht auch ein Großteil der schwankhaften Kurzepik, die im gattungsgeschichtlichen Kontext der sog. Mären- oder Novellendichtung seit dem 13. Jahrhundert aufblüht und in Deutschland erst im 16. Jahrhundert in Prosa überführt

113) Friedrich ZOEPLF, *Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende* (Schriften zur Caritaswissenschaft 4), Freiburg im Breisgau 1929.

114) Alexander GIEYSZTOR, *Pauper sum et peregrinus. La légende de saint Alexis en Occident: Un idéal de pauvreté*, in: Michel MOLLAT (Hg.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, S. 125–139.

115) Hans Ferdinand MASSMANN (Hg.), *Sanct Alexius Leben in 8 gereimten mhd. Behandlungen, nebst geschichtlicher Einleitung sowie deutschen, griechischen und lateinischen Anhängen*, Quedlinburg – Leipzig 1843. – Hans-Friedrich ROSENFELD in: *Verfasserlexikon 1* (1978), Sp. 226–235.

wird<sup>116</sup>). Die Welt der Schwankmären, komisch pointierter Kurzerzählungen, vergleichbar den lateinischen Comedien und den romanischen Fabliaux, ist eine Welt der sozialen Kontraste, eine Welt auch der Bauern und Bettler, der Handwerker und Kaufleute, der heruntergekommenen Pfaffen und Ritter – und damit der Armut. Nicht selten ist der defizitäre Status in dieser oder jener Hinsicht Anlaß oder Gegenstand der Erzählung. Nur selten ist damit der Anspruch verbunden, vorbildlich zu wirken im Sinne des willigen Ertragens oder der nötigen Fürsorge für die Bedürftigen. Im allgemeinen gilt allein der komische Effekt, den auch die Armut machen kann. Das Lachen ist der Preis, um den der Alltag der niederen Schichten mit all seinen Nöten und Grausamkeiten literaturwürdig wird. Aber die Armut wird nicht nur verlacht, sie kann sich auch aggressiv zur Wehr setzen in Gestalt von Schwankhelden, deren Schwäche in Stärke umschlägt, wo sie ihre List einsetzen und die nötige Rücksichtslosigkeit walten lassen. Das ist in der Kurzepik in Prosa (der sog. Schwankdichtung des 16. Jahrhunderts) vielfach zu beobachten. Man denke nur an den ›Ulenspiegel‹.

Weiterhin müßte die Predigtliteratur systematisch ausgewertet werden. Besonders die Predigten Bertholds von Regensburg<sup>117</sup>) und die franziskanische Predigt insgesamt enthalten viel Material<sup>118</sup>), das über die bloß zitierte, besprochene und bewertete Armut hinausreicht.

Schließlich wäre noch ein Blick auf die deutsche Mystik zu werfen, in der eine Armutsvorstellung<sup>119</sup>) entsteht, die im Extremfall von materieller Bedürftigkeit und asketischer Lebensform gänzlich unabhängig sein kann. Meister Eckhart hat einen Begriff spiritueller Armut entwickelt, der jener *abegescheidenheit* gleichkommt, in der das Nicht-haben, Nicht-wissen und Nicht-wollen die größtmögliche Annäherung an Gott verspricht, indem auch auf sie noch Verzicht geleistet wird. Seine Predigt über die Seligpreisung *Beati pauperes spiritu* (Matth. 5,3)<sup>120</sup>) radikalisiert den christlich-geistlichen Armutsvorstellung.

116) Hanns FISCHER, Studien zur deutschen Märendichtung, Tübingen 1968; 2. Auflage von Johannes JANOTA, Tübingen 1983.

117) BERTHOLD VON REGENSBURG, Vollständige Ausgabe seiner (deutschen) Predigten mit (Einleitungen und) Anmerkungen von Franz PFEIFFER, Bd. 1, Wien 1862. Bd. 2 enth.: Predigten XXXVII – LXXI nebst Einleitung, Lesarten und Anmerkungen von Joseph STROBL, Wien 1880. [Neudruck] Band 1: Mit einem Vorwort von Kurt RUH. Band 2: Mit einer Bibliographie und einem überlieferungsgeschichtlichen Beitrag von Kurt RUH (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters), Berlin 1965.

118) Unergiebig ist die Untersuchung von Wolfgang KEIL, Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern, Dresden 1931, obwohl sie ausdrücklich auf Bertholds Stellung zu den Armen zu sprechen kommt (S. 176).

119) Georg STEER, Der Armutsgedanke der deutschen Mystiker, in: Franziskanische Studien 60 (1978) S. 289–300.

120) MEISTER ECKHART, Werke I. Texte und Übersetzungen, hg. v. Niklaus LARGIER (Bibliothek des Mittelalters 20), Frankfurt am Main 1993. – Verbesserte Textherstellung in: Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet I, hg. v. Georg STEER und Loris STURLESE, koordiniert von Dagmar GOTTSCHALL, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, S. 164–181. – MEISTER ECKHART, Deutsche Predigten.

gedanken in unüberbietbarer Weise und läßt die bis dahin geführten Armutdiskurse weit hinter sich.

Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe »Lectura Eckhardi«, übersetzt, kommentiert und hg. v. Uta STÖRMER-CAYSA (RUB 18117), Stuttgart 2001, S. 108–123.