

URSULA KUNDERT

Minneklage als Nachdenken über eine ungewisse Zukunft

Walthers *stæte*-Lied 66 (L 96, 29 ff.) aus
kontingenztheoretischen Perspektiven des Mittelalters

Was hat Lyrik mit dem Thema Kontingenz zu tun? Das darf mit Recht gefragt werden, denn in der bisherigen literaturwissenschaftlichen Mediävistik wurde die Frage nach der Kontingenzbehandlung hauptsächlich für Romane gestellt.¹ Im Zentrum stand entsprechend die Kontingenzbehandlung, welche im Ergehen und in den Handlungen der Figuren zutage tritt. Lyrik ist hingegen in der Regel ziemlich ereignislos und handlungsarm. In der Minneklage sind die Figuren in einer statischen Situation gefangen, welche kaum Erzählung zulässt. Woher sollte da der Stoff aus Ereignisfolgen und Handlungsabläufen zur Beurteilung der Kontingenzbehandlung in der Lyrik herkommen? Gerade in der Minneklage scheint ja die Welt so festgezurrut wie sonst nirgends. Das liebende Ich hält genauso eisern an seiner Liebe fest wie die geliebte Dame an ihrer ablehnenden Haltung. Die Klage betrifft deshalb nicht selten gerade das Fehlen von Veränderung, von Handlungsspielräumen. Walther treibt diese Situation im Lied 66 auf die Spitze, indem er die erste Strophe so beginnen lässt: *stæte ist ein angest vnd ein nôt* (I, 1; L 96, 29).² Hier wird

1 Eine Typologie der Kontingenzbehandlung unternimmt anhand der erzählenden Literatur (Alexander Rudolfs von Ems, *Melusine* Thürings von Ringoltingen, *Fortunatus*, Boccacios *Griselda*, Chrétiens *Yvain*, Wolframs *Parzival* und Gottfrieds *Tristan*) HAUG, WALTER, Kontingenz als Spiel und das Spiel mit der Kontingenz. Zufall, literarisch, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: GERHART VON GRAEVENITZ und ODO MARQUARD (Hgg.), Kontingenz, München 1998 (Poetik und Hermeneutik 17), S. 151–172. – Vgl. zur darin nicht vorkommenden Heldenepik SCHULZ, ARMIN, Fragile Harmonie. »Dietrichs Flucht« und die Poetik der »abgewiesenen Alternativen«, in: ZfdPh 121 (2002), S. 390–407. – Für den aktuellsten Forschungsstand vgl. die Beiträge dieses Bandes.

2 Walther 66, I, 1; L 96, 29; 87 bzw. 92 C. Ich zitiere nach Strophe und Vers gemäß der Ausgabe Walther von der Vogelweide, *Lieder, Sangsprüche*, hg. von CHRISTOPH CORMEAU, Berlin und New York 1996, Nr. 66, S. 210 f. sowie nach der Sigle L mit der Lachmannschen Zählung. Da die editorischen Entscheidungen bei diesem Lied vor allem in der Frage der Großschreibung von *stæte* von interpretatorischem Gewicht sind, zitiere ich jedoch durchgängig in Kleinschreibung. In der zweiten Strophe überzeugt die Zeichensetzung nicht. Ich lese Fragezeichen nach dem zweiten Vers, Komma nach dem dritten und Fragezeichen nach dem vierten

das eigene Handeln des liebenden Ich zu einem unabänderlichen quasi-notwendigen Zustand stilisiert. Und das sogar ganz wörtlich, heißt doch *angest* zunächst einmal »Bedrängnis«, »Einengung«, also »körperliche Einschränkung von Bewegungsmöglichkeiten« und bedeutet doch *nôt* eben auch »Notwendigkeit«, etwa in den Verbindungen *durch nôt* oder *âne nôt*.

1. Kontingenz als methodisches Problem

Es stellt sich also zunächst die methodische Frage, ob es überhaupt legitim ist, den Begriff der Kontingenz an mittelalterliche Lyrik heranzutragen. Dies ist zugleich eine Frage nach der Kontingenz von Lektüren. Grundsätzlich ist dies aus der Sicht vieler Literaturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts auf jeden Fall zulässig. Für Umberto Eco etwa sind die Kunstwerke aller Jahrtausende für unendlich viele Rezeptionsarten offen. Denn das Kunstwerk sieht er nicht primär als eingekochtes Erlebnis, sondern umgekehrt »als unerschöpfliche Quelle von Erfahrungen«.³

Über Eco hinaus betont Paul Ricœur die Flüchtigkeit und Einseitigkeit aller Interpretationen, indem er sie als Performanzphänomen fasst und damit die dynamische hermeneutische Kehrseite des »toten Autors« beschreibt.⁴ In einem semantischen Raum ergibt sich eine grundsätzliche Mehrdeutigkeit (im Sinne einer Mehrdeutbarkeit) eines Textes. Demgegenüber ist Lesen nach Ricœur in spezifischer Weise einseitig: »Texte enthalten mögliche Bedeutungshorizonte (»potential horizons of meaning«), welche auf verschiedene Arten aktualisiert werden können.« Trotz der grundsätzlichen Mehrdeutigkeit von Texten und der Flüchtigkeit der Bedeutungen sind nach Ricœur nicht alle Textinterpretationen gleichermaßen legitim. Der Text als Ganzes erlaube eine beschränkte Bandbreite möglicher Bedeutungskonstitutionen. Es gibt also durchaus unmögliche Lesarten, solche, die aus dem Text nicht abgeleitet werden können. Aber es gibt keine richtige, einzig wahre Lesart, sozusagen eine notwendige. Es geht also nicht darum, den Sinn »hinter« dem Text, eine ursprünglich gemeinte Bedeutung oder eine Referenz auf die sinnliche Welt, am besten zu erfassen, sondern die möglichen Sinne »vor« dem Text zu erkunden, das heißt die Art und Weise, in der der Text zu

(vgl. auch VOLLMER, VERA, Die Begriff der *Triuwe* und der *Stæte* in der höfischen Minnedichtung, Tübingen 1914, S. 121).

3 ECO, UMBERTO, Das offene Kunstwerk, Aus dem Ital. übers. von Günter Memmert, Frankfurt am Main 1977, 1993 (stw 222) (Ital. Original: *Opera aperta*, Mailand 1962), S. 60 f.

4 RICŒUR, PAUL, Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth 1976. Das Folgende bezieht sich v. a. auf S. 75–79 und 87 f. (Übers. von U. K. in einfachen Anführungszeichen).

einer neuen Betrachtungsweise auffordert. »Der Text spricht von einer möglichen Welt (»possible world«)⁵ und von einer möglichen Art und Weise, sich darin zu orientieren. Die Dimensionen dieser Welt werden vom Text genau erschlossen und enthüllt.« Aufgabe einer allgemeinen Hermeneutik als »Theorie sinnstiftender Ausdrucksweisen« ist es deshalb, Kriterien zur Beurteilung und Abstufung verschiedener Interpretationen zur Verfügung zu stellen.⁶ Im Folgenden nenne ich einige Gründe, weshalb es sinnvoll ist, aus vielen möglichen (kontingenten) Lektüren eine kontingenztheoretische Perspektive für die Analyse von Walthers *stæte*-Lied zu wählen. Zusätzlich wird zu fragen sein, zu welchen möglichen Sinnen »vor« dem Text dieses Lied einlädt, wenn es kontingenztheoretisch betrachtet wird.

Damit soll eingelöst werden, was Walter Haug in der Einleitung zum Fortuna-Band von 1995 bereits mit Hinweis auf Jerold C. Frakes' vorbildliche Studie⁷ anmahnte, nämlich nicht nur die Fortuna-Figur in ihren verschiedenen Erscheinungsformen nachzuzeichnen, sondern auf ihre »spezifische Position in den Konzepten zu achten, mit denen jeweils versucht worden ist, das Begriffsfeld: Zufall, Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg, Verdienst und Lohn, Vorsehung und Schicksal, Möglichkeit und Notwendigkeit, Ordnung und Chaos sinngebend zu bewältigen.«⁸ So ist es über das von Haug

5 Ricœur nimmt hier auf die possible-world-Theorien Bezug, auf die sich für das Verhältnis von realer Lebenswelt und möglichem Anderssein auch LUHMANN, NIKLAS, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 2001 (stw 666), S. 152 beruft. – Spezifischer literaturwissenschaftlich entwirft DOLEŽEL, LUBOMIR, Mimesis and Possible Worlds, in: Poetics Today 9 (1988), S. 475–496 ein Konzept von Fiktionalität, das nicht mimetisch funktioniert (d. h. in Absetzung von einer einzigen realen Welt), sondern sich als »Semantik der Fiktionalität möglicher Welten« versteht. – In diachroner Perspektive fragt danach, wie frei die Literatur im Entwerfen von Welten ist, PAVEL, THOMAS G., Fictional Worlds, Cambridge, Mass. und London 1986. – Zum Verhältnis von philosophischer Theoriebildung und literaturwissenschaftlicher Anwendung vgl. den Sektionsbericht ECO, UMBERTO, Literature and Arts, in: STURE ALLÉN (Hg.), Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences, Berlin und New York 1989, S. 343–355.

6 Für Ricœur ist eine entsprechende Methode mit dem Strukturalismus gegeben; sein Beispiel ist deshalb die Strukturanalyse des Ödipus-Mythos durch Lévi-Strauss. Er gibt jedoch zu, dass gerade Text- und Kommunikationsverläufe mit einer solchen Strukturanalyse nur unzureichend erforscht werden können und dass deshalb auch andere Zugänge legitim seien (RICŒUR, Surplus [Anm. 4], S. 82).

7 FRAKES, JEROLD C., The Fate of Fortune in the early Middle Ages, Leiden u. a. 1988 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 23), S. 3 will mit seiner Studie zu den Consolato-Übersetzungen von Alfred dem Großen und Notker III. von St. Gallen »the analysis of »fortuna« as a complex element in a comprehensive philosophical and terminological system« leisten.

8 HAUG, WALTER, O Fortuna. Eine historisch-semantische Skizze zur Einführung, in: DERS. und BURGHART WACHINGER (Hgg.), Fortuna, Tübingen 1995 (Fortuna vitrea 15), S. 1–22, hier S. 3.

Geforderte hinaus möglich, unter diesen Begriffen Zusammenhänge aufzudecken, die neue Lektüre-Perspektiven zu eröffnen vermögen.

2. Akademische Anklänge

Obwohl in Walthers *stæte*-Lied die für die Minneklage üblichen Rollen an ein liebendes Ich und ein geliebtes Du vergeben werden, sträubt sich die Textoberfläche doch sehr dagegen, in der Darstellung einer konkreten Liebes-situation aufzugehen. Die ersten beiden Strophen enthalten mit *stæte*, *si*, *liebe min frô stæte* und *diu liebe* Figuren, die wahlweise als Geliebte, Gottheit oder Personifikation gelesen werden können. Zwei weitere Auffälligkeiten ermuntern dazu, den Text auch abstrakt zu lesen: Erstens häuft Walther das kontingenztheoretisch interessante Wort *stæte*, dessen Abstraktion in der mittelhochdeutschen Lyrik auffällt. Das Wort *stæte* kommt in Walthers Werk ausgesprochen oft vor. Es finden sich 36 Stellen im Verhältnis zu 2013 Stellen in der mittelhochdeutschen Literatur, also fast 2 % der Belegstellen stammen aus Walther.⁹ Im Vergleich dazu enthält die Anthologie *Minnesangs Frühling* nur leicht mehr als doppelt so viele, nämlich 74 *stæte*-Stellen. Walthers Stellen machen ein Drittel derjenigen der gesamten mittelhochdeutschen Lyrik (111) aus.¹⁰ Von diesen Stellen gehören 13 zu Walthers *stæte*-Lied, also immerhin noch 0,6 % aller mittelhochdeutschen Belegstellen! Eine ähnliche Dichte der *stæte*-Stellen begegnet in der Lyrik sonst nur bei Hartmann von Aue mit 11 Belegen (MF 211, 35–212, 12). Innerhalb des Liedes werden die *stæte*-Stellen ebenfalls geballt: Es kommt in adjektivischer, adverbialer und substantivischer Form in den ersten beiden Strophen des *stæte*-Liedes insgesamt zwölf Mal vor. Zusätzlich erscheint es noch einmal in der vierten und letzten Strophe: *frowe, ich weis wol dînen muot, / daz dv gerne stæte bist* (IV, 1 f.; L 97, 23 f.).

Walther behandelt das *stæte*-Thema mit Abstand am abstraktesten im gesamten Minnesang. Das zeigt sich nur schon daran, dass im Minnesang insgesamt das Adjektiv weit häufiger auftritt als das Substantiv, während Walther – gerade auch dank dieses Liedes – mit 13 substantivischen Nennungen eine absolute Spitzenstellung einnimmt und als nächster Reinmar mit zehn

9 Die Auswertung beruht auf der Zählung der *stæte*-Lemmata (Adj., Adv., Subst.) der Mittelhochdeutschen Begriffsdatenbank <http://mhdadb.sbg.ac.at> am 26. September 2007.

10 Deutlich häufiger tritt der Begriff in der spätmittelalterlichen Romanliteratur auf: Dort wird Walthers Werk übertroffen vom *Jüngerem Titirel* (186), vom *Trojanerkrieg* (154), vom *Rennewart* (119), vom *Partonopier und Meliur* (100), vom *Barlaam und Josaphat* (97), vom *Frauentdienst* (77), vom *Welschen Gast* (67), von Ulrichs (58) und Rudolfs (49) *Alexander*, vom *Wilhelm von Österreich* (42) und vom *Engelhard* (38).

Vorkommen folgt. In der zweiten Strophe des *stæte*-Liedes wird das *stæte*-Thema außerdem zu sentenzhafter Allgemeingültigkeit geöffnet (II, 2–6). Diese ungewöhnliche Häufung ist denn auch der Forschung schon aufgefallen; Nolte, Schweikle und Scholz sehen darin ein mögliches Ironiesignal und damit eine Distanzierung von der Tugend der Beständigkeit in der Liebe.¹¹

In diesem Zusammenhang ist es allerdings sehr irritierend, dass der zweite Vers ganz explizit Zweifel am moralischen Wert der *stæte* aufkommen lässt: *in weiz niht, ob si ère si* (»Ich weiß nicht, ob sie etwas Ehrenhaftes sei«, I, 2). Aber gerade diese indirekte Frage, wie sie für Disputationen typisch ist,¹² hat Forscher an akademische Anklänge denken lassen. Damit wäre ein zweiter Grund für eine abstrakte Lektüre im Bereich der Formulierung geschaffen. Hans Naumann behandelt 1930 das Lied in einer kurzen Bemerkung als lehrhaftes Werk, das auf die Didaktik der absurden Gegenthese setze, nämlich, dass *stæt [...] ein angest und ein nôt* sei. Er stellt deshalb an diesem »Übungsstück ein scholastisches Geschmäcklein« fest.¹³

In Weiterführung dieser These vertritt Korn 1932 die Ansicht, dass Walthers *stæte*-Lied eine Quaestio-Struktur aufweise.¹⁴ Die Quaestio im engeren Sinne sieht er in der ersten Strophe formuliert, indem diese frage, ob »die Stete in das Wertgebiet des Honestum gehören [können], da sie doch nur Ungemach« gebe. Etwas unklar in Korn's Darstellung bleibt, welche Rolle der zweiten Strophe zukommt. Er spricht von einer Vertiefung der aufgeworfenen Frage. In den Strophen 3 und 4 findet sich dann laut Korn die Argumentation, und zwar ziele sie auf die These eines harmonischen Verbindungs-

11 NOLTE, THEODOR, Walther von der Vogelweide. Höfische Idealität und konkrete Erfahrung, Stuttgart 1991, S. 191. – Walther von der Vogelweide, Werke. Gesamtausgabe Bd. 2: Liedlyrik. Mhd./Nhd., hg., übers. und komm. von GÜNTHER SCHWEIKLE, Stuttgart 1998 (RUB 820), S. 566. – SCHOLZ, MANFRED GÜNTHER, Walthers Lied über die *stæte* (L 96,29 ff.) und seine »naive« Rezeption, in: VOLKER MERTENS und ULRICH MÜLLER (Hgg.): Walther lesen. Interpretationen und Überlegungen zu Walther von der Vogelweide. FS Ursula Schulze, Göttingen 2001 (GAG 692), S. 39–58, hier S. 47.

12 Eine fundierte Beschreibung der Quaestio und verwandter Gattungen an den Artistenfakultäten des 13. bis 15. Jahrhunderts bietet WEIJERS, OLGA, La »disputatio« à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie, Turnhout 1995 (Studia Artistarum 2). DIES., La »disputatio« dans les Facultés des arts au moyen âge, Turnhout 2002 (Studia Artistarum 10). – Für die theologischen Fakultäten vgl. BAZAN, BERNARDO C., Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, Turnhout 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 44/45).

13 NAUMANN, HANS, Das Bild Walthers von der Vogelweide, Berlin und Leipzig 1930 (Schriften der Strassburger wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Frankfurt am Main 12), S. 12.

14 Nämlich dieselbe wie Reinmars Lied (MF 153, 16; Nr. 29). KORN, KARL, Die scholastische Quaestio als Strukturprinzip der Minnereflexion, in: DERS., Studien über »Freude und Trüben« bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte, Leipzig 1932 (Von deutscher Poesie 12), S. 54–61, hier und im Folgenden S. 59f.

weges zwischen Ethos und Freude. Damit sei schließlich die Gegenthese zur Ausgangsthese erreicht, nämlich – laut Korn – dass das Ich »um der Freude willen »stæte« sein« müsse, so dass *stæte* doch nicht *ein angest und ein nôt* sei.

Diese Interpretation bedeutet aber, dass Korn die letzten beiden Verse schlicht außer Acht lässt, da sie ja doch klar für eine Abwendung der Geliebten von ihrer *stæte* plädieren. Das kommt dadurch zustande, dass Korn offenbar gar nicht bemerkt, dass nicht nur die *stæte* des männlichen Ich zur Diskussion steht, sondern auch diejenige der weiblichen Geliebten (IV, 2). Diese Problematik hat hingegen Manfred Günter Scholz jüngst sogar als Hauptcharakteristikum dieses Liedes in der Behandlung des *stæte*-Themas gesehen: Es stelle ein Ich vor, das die Unmöglichkeit erkenne, »daß beide Seiten stæte bleiben können, wenn die Beziehung zu einem glücklichen Ende führen soll, und das deshalb letztlich den radikalen Schritt« vollziehe, die Frau zur Abkehr von der *stæte* zu bewegen.¹⁵ Walthers Lied zeige damit auf, in welche Aporien eine zu Ende gedachte *stæte*-Konzeption führen könne, die Minnelohn einerseits und weibliche Ablehnung andererseits fordere. Darin würde ich Scholz recht geben.

Naumanns und Korn's scholastische Verdachtsmomente kommen nicht von ungefähr, sondern ich werde im Folgenden darlegen, dass Walthers Lied nicht nur moralische Aporien bewusst werden lässt, wie das Scholz bereits gezeigt hat, sondern dass es am Beispiel der Liebeswerbung ganz allgemein die Frage nach der Gewissheit der Zukunft stellt. Damit möchte ich zugleich die Minneklage als den privilegierten Ort innerhalb der mittelhochdeutschen Lyrik aufzeigen, an dem Grundfragen mittelalterlicher Kontingenzdiskussion verdichtet werden. Walthers Lied ragt daraus insofern zusätzlich hervor, als es die abstrakt-logischen Dimensionen des Liebesproblems auch sprachlich deutlich werden lässt.

3. Mittelalterliche Kontingenztheorien

Die mittelalterlichen Kontingenztheorien finden sich in der Gattung des Kommentars in zwei Traditionslinien. Der erste Ausgangspunkt sind die *Sentenzen* des Petrus Lombardus.¹⁶ In diesem Standardwerk¹⁷ der mittelalterlichen Theologie versammelt er unter anderem Lehrsätze über die Eigenschaften Gottes (Sent. 1 d. 35–48). Wichtige Aspekte von Gottes Wissen drücken die

15 SCHOLZ, »Naive« Rezeption (Anm. 11), hier und im Folgenden S. 57.

16 Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum 4).

17 FLASCH, KURT, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2000, S. 283.

Begriffe Vorherwissen (*praescientia=providentia*), Vorsehung (*praevidentia*), Ordnung (*dispositio=providentia*) und Vorherbestimmung (*praedestinatio*) aus, die sich allesamt auf Zukünftiges beziehen. Wenn es nun aber keine Zukunft gäbe, so fragt Petrus, würden dann nicht diese Aspekte von Gottes Wissen wegfallen und damit Gottes Wesen (*essentia*) durch den Wegfall von Vorherwissen, Vorsehung und Vorherbestimmung in Frage gestellt sein? Nein, antwortet Petrus, Gott weiß alles in der Ewigkeit; wenn wir von Zukunft sprechen, dann tun wir es mit Bezug auf die zeitlichen Dinge, die er vorherweist, in seiner Vorsehung anordnet und deren Heil er vorbestimmt (Sent. 1 d. 35 c. 7,4). Weil Gottes Wissen sich nicht ändern und weder zu- noch abnehmen kann, weiß Gott von Ereignissen, Wesen und Folgen, die Wirklichkeit werden können oder nicht, also kontingent sind, und er weiß, ob sie Wirklichkeit werden, aber er weiß beide Varianten gleichermaßen (Sent. 1 d. 39 c. 1,1–4,3 und d. 41 c. 3,1; S. 280–283 und 292 f.). Vorherwissen (*praescientia*) stellt jedoch keine Ursache dar: Im Falle von kontingenten Handlungen von Geschöpfen mit freiem Willen, sieht Gott die Folgen kontingenter Handlungen voraus, verursacht sie aber nicht (Sent. 1 d. 38 c. 1; S. 275–279). In seiner Diskussion befasst sich Petrus also mit Gott und nicht etwa mit den Menschen und anderen Geschöpfen. Er stützt sich in seiner Position auf Augustinus und andere Kirchenväter, nicht aber auf Aristoteles und Boethius.¹⁸

Diese beiden Autoren stehen für den zweiten Ausgangspunkt mittelalterlicher Kontingenztheorie. In der *Hermeneutik* und der *Physik* (II, 4–9; 195b31–200b8) beschäftigt sich Aristoteles ausführlich mit dem Kontingenzproblem. Die *Hermeneutik* wird dem abendländischen Mittelalter durch Boethius vermittelt, der sie erstens ins Lateinische übersetzt¹⁹ und – unter Verwendung der *Physik*-Kapitel – zweitens zwei Kommentare²⁰ dazu verfasst und sie drittens im fünften Buch seiner *Consolatio Philosophiae* in Auszügen dialogisch präsentiert.²¹ Boethius' Übersetzung ist als Teil der sogenannten *logica vetus* schon dem frühen Mittelalter bekannt und bleibt bis zum Humanismus maß-

18 Zu dem in diesem Absatz Referierten vgl. COLISH, MARCIA L., Peter Lombard, Bd. I, Leiden u. a. 1994 (Brill's studies in intellectual history 41,1), S. 286–288.

19 Aristoteles, De Interpretatione vel Periermenias, ins Lateinische übers. von Anicius Manlius Severinus Boethius, hg. von LORENZO MINIO-PALUELLO, Brügge und Paris 1965 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Aristoteles Latinus 2,1), S. 1–38.

20 Boethius, Anicius Manlius Severinus, In librum Aristotelis Peri Hermeneias Commentarii. Prima Editio, hg. von KARL MEISER, Leipzig 1877, S. 29–225. – DERS., In librum Aristotelis Peri Hermeneias Commentarii. Secunda Editio, hg. von KARL MEISER, Leipzig 1880 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), S. 1–504.

21 Boethius, Anicius Manlius Severinus, De Consolatione Philosophiae, in: DERS., De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica, hg. von CLAUDIO MORESCHINI, München 2005, S. 1–162, hier 5. Buch.

geblich.²² An Popularität wird sie jedoch weit übertroffen von der dialogischen Bearbeitung in der *Consolatio*, welche eine Stoffgrundlage der karolingischen Schule des 9. Jahrhunderts ebenso wie der Artistenfakultät des 15. Jahrhunderts bildet²³ und in rund vierhundert Handschriften überliefert ist.²⁴ Die *Consolatio* ist eine der klassischen Autoritäten für die Ansicht, dass der menschliche Wille nicht eingeschränkt wird durch die göttliche Vorsehung. Im hohen und späten Mittelalter werden dazu gerne Boethius' Argumente aus dem fünften Buch zitiert:²⁵ Es ist zwischen der Vorsehung Gottes in ewiger Gegenwart (*providentia*) und dem Voraussehen der Zukunft (*praevidentia*) zu unterscheiden (Boethius, cons. 5, 6, 17). Gottes Wissen ist unzeitlich (*tota simul*, Boethius, cons. 5, 6, 4 und 21 f.). Das Wissen hängt von den Fähigkeiten des Wissenden (Gott), nicht von denjenigen des Gewussten (Mensch) ab (Boethius, cons. 5, 4, 25).²⁶ Es gibt zwei Arten von Notwendigkeit: eine einfache oder absolute und eine bedingte (Boethius, cons. 5, 6, 27). »Der Mensch [...] hat freie Entscheidung über Dinge, die nur bedingter Notwendigkeit unterstehen.«²⁷ Daraus ergibt sich Boethius' Lösung für die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlichem freien Willen, die Peter Huber wie folgt zusammenfasst: »Gottes Vorsehung erkennt das zukünftig Mögliche als Gegenwärtiges in bedingter Notwendigkeit.«²⁸

In historischer Hinsicht bieten die Kontingenzüberlegungen von Boethius und Petrus einen möglichen produktionsästhetischen Hintergrund zu Walthers Lied. Wenn es hier aber um mögliche Lektüren gehen soll, sind ihre zwei wichtigsten Kommentatoren zu berücksichtigen, die beide in die Zeit um 1300 führen, also in die Zeit der Manessischen Liederhandschrift, in der das *stæte*-Lied als Strophen 87–90 unter *Her walther von der Vogelweide* überliefert ist. Thomas von Aquin macht sich in seinem Kommentar zu *Hermeneutik* und in seiner *Summa contra gentiles* in den Sechziger- und Siebziger-

22 WEIDEMANN, HERMANN, Einleitung, in: Aristoteles, Peri hermeneias, übers. von Hermann Weidmann, Berlin 1994 (Werke in deutscher Übersetzung 1,2), S. 41–94, hier S. 84 f.

23 GRUBER, JOACHIM, Kommentar zu Boethius' »De consolatione philosophiae«, Berlin 2006 (Texte und Kommentare 9), S. 47 f.

24 HUNGER, HERBERT u. a., Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, München 1988 (dtv 4485), S. 421.

25 NAUTA, LODEWIJK WILLEM, William of Conches and the Tradition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*. An Edition of his *Glosae super Boetium* and Studies of the Latin Commentary Tradition, Groningen 1999, S. lix f. (mit Angabe der älteren Literatur).

26 In drei Verhältnisse differenziert schon bei Ammonios, in Aristotelis De interpretatione commentarius 135, 19–32, vgl. HUBER, PETER THOMAS MORUS, Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Diss. Zürich 1976, S. 43. – Allerdings ist Boethius nicht von Ammonios abhängig (SORABJI, RICHARD, Preface, in: DERS. u. a., On Determinism, Duckworth und London 1998, S. vii.).

27 FICHTE, JOERG O., Providentia – Fatum – Fortuna, in: Das Mittelalter 1 (1996), S. 5–20, hier S. 13.

28 HUBER, Die Vereinbarkeit (Anm. 26), S. 58.

jahren des 13. Jahrhunderts kontingenztheoretische Überlegungen zum freien Willen mit Bezug auf (den von Boethius vermittelten) Aristoteles.²⁹ Wie dieser interessiert sich Thomas für die Kontingenz als Freiraum für Handlungen, durch die Mögliches in Wirkliches verwandelt wird. Besonders interessant für unser Lied ist seine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Schicksals und mit dem Kontingenz-leugnenden Determinismus, die er vor allem in der *Summa contra gentiles* bespricht. Im dritten Buch dieser Schrift behandelt Thomas, nachdem er Gotteslehre und Schöpfungslehre ausgebreitet hat, das Problem der Zielbestimmung der Schöpfung und entsprechend die Vollkommenheit Gottes als Lenker der Welt (*omnium entium rector*).³⁰ So gelangt auch dieser aristotelische Strang zur Frage, wie Gottes Vorsehung mit kontingenten Ereignissen zu vereinbaren sei.

Johannes Duns Scotus thematisiert um 1300 Kontingenz in seiner Kommentierung der *Sentenzen* von Petrus Lombardus (fassbar in der *Oxford Lectura*, in der *Ordinatio* und in der *Reportatio Parisiensis examinata*).³¹ Auch seine Herangehensweise ist von der Interessenlage bestimmt, die der Text vorgibt, den er kommentiert: Es geht dabei darum, wie Gottes Vorsehung und Allwissenheit in Bezug auf eine kontingente Welt zu denken sind.

Diese Ansätze sind so verschieden, dass in ihrem je anderen Lichte betrachtet andere Kontingenzprobleme in Walthers *stæte*-Lied in den Vordergrund treten. Heute überwiegt wohl eher ein passives Kontingenzverständnis: Zufälle machen uns das Leben schwer, weil sie uns unvorbereitet treffen. Es ist eine Betrachtungsweise, wie sie sich auch dem eingekerkerten und vor dem sicheren Tod stehenden Ich in der *Consolatio* des Boethius aufdrängt, bevor es von der Philosophia eines Besseren belehrt wird. Bei Thomas (und auch bei Duns Scotus) ist jedoch ein überaus aktives Kontingenzverständnis festzustellen: Für sie ist Kontingenztheorie eine große Chance für die christliche Philosophie, denn mit ihr lässt sich sowohl Gottes Schöpfermacht als auch der freie Wille des Menschen als Handlungsfreiheit schon im Bereich der Philosophie konzipieren. Sie vermeiden damit einen Streit der Behauptungen zwischen Bibel und antiker Philosophie.³²

²⁹ Thomas von Aquin, *Expositio libri peryermeneias I* 14 f., in: *Opera omnia*, Bd. I* 1, hg. von Comissio Leonina, Rom und Paris²1989, S. 70–82.

³⁰ Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3, 2 Teile, hg. von LEO GERKEN, übers. von Karl Allgaier, Darmstadt 1990 / 1996 (*Texte zur Forschung* 17/18), hier 3, 1, Bd. 1, S. 3.

³¹ Johannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis examinata* I 38–44. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz, hg., übers. und eingel. von JOACHIM ROLAND SÖDER, Freiburg im Breisgau 2005 (*Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* 4). – Vgl. INGHAM, MARY B., *Johannes Duns Scotus*, Münster 2006 (*Zugänge zum Denken des Mittelalters* 3), S. 20 f.

³² FAUST, AUGUST, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Bd. 2: *Christliche Philosophie*, Heidelberg 1932 (*Synthesis* 7), S. 212.

4. Kontingenzdiskurs in der Dichtung

Ausgehend von diesen Positionen der Schulphilosophie und -theologie entspinnt sich eine auch volkssprachig geführte Kontingenzdiskussion. Im Netz kontingenztheoretischer Signalwörter, Motivketten und Argumentationslinien entsteht in Walthers *stæte*-Lied ein raffiniertes Spiel von Anklängen und Umkehrungen. Mit der Kontingenzdiskussion verbindet sich Walthers Lied auf zwei grundsätzlichen Ebenen. Zum einen gibt es einen Zusammenhang zwischen Beständigkeits- und Kontingenzdiskurs, zum anderen zwischen Kontingenzdiskurs und Minneklage.

Am semantischen Gehalt des Substantivs *stæte* lässt sich erkennen, dass es sich um einen Begriff mit diskursivem Bezug zur mittelalterlichen Kontingenzdiskussion in lateinischer und deutscher Sprache handelt. Das zeigt sich deutlich in der Opposition zum Begriff und zur Personifikation der *Fortuna* und in Übereinstimmung mit dem Begriff der *constantia* beziehungsweise der *perseverantia*. Wie Vera Vollmer herausgearbeitet hat,³³ lassen sich für die *stæte* grundsätzlich eine lokale (ursprüngliche) und eine moralische (übertragene) Bedeutung unterscheiden. Die Bezüge zur *Fortuna* sind anhand der lokalen Bedeutung deutlicher erkennbar, diejenigen zur *constantia* beziehungsweise *perseverantia* anhand der moralischen.

Stæte bedeutet zunächst »was stehen kann«.³⁴ *Stæte* ist in lokaler Bedeutung nicht nur Beharrung, sondern absolute Bewegungslosigkeit. In anderen Walther-Texten lässt sich diese ursprüngliche Bedeutung von *stæte* in ausführlicher Ausgestaltung nachweisen: Walther kontrastiert in einem Spruch die Sentenz, dass ein Freund, der *sich âne wanken lât behalten* (54, VI, 3; L 79, 27), willkommen sei, und einen Bericht des Ich, dass es einige Male einen Freund gezwungenermaßen aufgeben musste, weil er *sinewel an sîner stæte* (54, VI, 6; L 79, 29) gewesen sei. Etwas Rundes (*sinewel*) kann natürlich gerade nicht stehen; wer also *sinewel an sîner stæte* ist, dem gebricht es an den fundamentalsten Voraussetzungen für *stæte*, er ist eben auch nicht *âne wanken*. In der Handschrift C folgt unmittelbar darauf eine Spruchstrophe desselben Bogenertons. In ihr wird ganz ähnlich die *stæte* mit dem Unbeweglichen, die *unstaete* mit dem Beweglichen assoziiert: Das Ich beschreibt denjenigen, der »glichtich wie Eis ist« (*slipfic ist als ein is*, 54, VII, 1; L 79, 33), das Ich »aufhebt wie einen Ball« und dem das Ich »in seinen Händen rund«

³³ Vgl. auch für das Folgende VOLLMER, Begriff der *Triuwe* und der *Stæte* (Anm. 2), S. 76–78.

³⁴ KLUGE, FRIEDRICH, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin und New York²⁴2002, S. 882 erklärt das nhd. Adjektiv »stet« als »Verbaladjektiv, wohl zu standan [...], obwohl der Vokal nicht paßt; sonst zu stehen mit ti/tjo-Suffix«.

ist (*mich ûf hebt in balles wis, / sinewelle ich dem in sinen handen*, 54, VII, 2; L 79, 34f.). Ein solcher solle das Verhalten des Ich nicht als *unstæte* rügen (54, VII, 4; L 79, 36), denn einem treuen Freund gegenüber sei das Ich *einlætlic unde wol gevieret* (54, VII, 6; L 79, 38). Der *stæte* entsprechen demnach die Bedeutungen ›unvermischt‹ und ›schön viereckig gemacht‹, der *unstæte* ›glitschig‹ und ›rund‹.

Zwischen der *unstæte* und der *Fortuna* beziehungsweise dem *gelücke* gibt es nun eine doppelte Bedeutungsbrücke: Die Veränderlichkeit wird als Hauptcharakteristikum von allen dreien beschrieben.³⁵ In der *Consolatio Philosophiae* des Boethius lässt die Figur der Philosophie in einer Prosopopöie die Fortuna sich selbst vorstellen:

›Und mich soll die unstillbare Begierde der Menschen auf eine meinen Gewohnheiten ganz fremde Beständigkeit festlegen? Dies[...] ist meine Stärke, und dies ist das Spiel, das ich unablässig spiele: Ringsherum (*orbe*) drehe ich das flüchtige (*volubili*) Rad, und mich freut es, das Unterste mit dem Obersten und das Oberste mit dem Untersten zu tauschen (*mutare*). Du steige nach oben, wenn es dir gefällt; doch unter der Bedingung, daß du das Heruntersteigen, wenn meine Spielregel es so verlangt, nicht als ein Unrecht ansiehst.‹ (Boethius, cons. 2, 2, 8–10)³⁶

Wie diese Fortuna beschreibt nun Thomasin von Zerklære im *Welschen Gast* die *unstæte*:

Waz ist unstæte? [...].
si zimbet daz vil schiere hât
zebrochen ir unstæter rât.
unstætekeit verkêret snelle
daz vierekke an sinewelle.
daz sinwel si niht verlât,
wan ez baz an vier ekken stât. [...]
nu stiget si, nu vellt si nider
(*Welscher Gast*, V. 1837–1865)

Genauso rollend wie Fortuna und die *unstæte* wird in der mittelhochdeutschen Dichtung das *gelücke* gezeigt.³⁷ Über eine solche runde Beschaffenheit ergibt sich die zweite Verbindung zwischen *unstæte* und *Fortuna*: Das Adjek-

35 Als gebräuchliche Epitheta für Fortuna erscheinen in der lateinischen Literatur des Mittelalters gerade auch *inconstans* und *instabilis* (PATCH, HOWARD R., *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, New York 1967, S. 38).

36 Boethius [Anicius Manlius Severinus], *Trost der Philosophie*. Zweisprachige Ausgabe, übers. von Ernst Neitzke, Frankfurt am Main und Leipzig 1997, S. 63 (Ergänzungen der Originalausdrücke U.K.).

37 Zum Verhältnis von *gelücke* und *Fortuna* mit Bezug auf die Boethius-Stelle ausführlicher: SANDERS, WILLY, *Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs*, Köln und Graz 1965 (*Niederdeutsche Studien* 13), S. 12–43.

tiv *sinewel*, das Walther im erwähnten Spruch als Attribut zur *unstæte* setzt, wird sonst, wenn es nicht als Eigenschaft von Figuren oder Gegenständen gebraucht wird, vorzugsweise als Attribut zu *gelücke* verwendet:

Gedanke und ougen die sint snel
Gelücke daz ist sinwel
Und belibet niht an einer stat: [...]
Einer ûf stiget, den wil ez rîche[n],
Der ander nider siget:
dem wil ez entwîche[n]
Jener sitzet ûf dem rade:
wer künde im gelîche[n] [...]
Diz rat betriuget uns alsus,
Wenne ez ist wilder denne ein fuhs. [...]
Ez goukelt mit uns allen
(*Renner*, V. 17269–17281)³⁸

Die Opposition von *constantia* beziehungsweise *perseverantia* und Fortuna lässt sich also auch innerhalb der deutschen Literatur als Opposition zwischen *stæte* und *unstæte* beziehungsweise *gelücke* nachweisen. Bei *unstæte* und *gelücke* geht es um die passive Kontingenz nicht beeinflussbarer Umstände einschließlich der Charaktermerkmale anderer Menschen.

In Walthers *stæte*-Lied changiert die angesprochene weibliche Figur zwischen *stæte*, also einer Gegenfigur zur Fortuna, in der ersten Strophe, einer wendemächtigen Figur (*daz wende* II, 9) in der zweiten Strophe, die deshalb und wegen des Attributs *sælic* (II, 9) der Fortuna gleicht, und einem Du, das ebenfalls mit *sælic* und *sælde* in Verbindung gebracht wird (III, 10 und IV, 7), aber auch – und zwar *gerne*, das heißt aus eigenem Antrieb – *stæte* ist (IV, 2).

Hier spielt also der semantische Bereich der *sælde* herein, welcher die Kontingenz anders perspektiviert als *unstæte* und *gelücke*. *Sælde* begegnet in anderen Liedern Walthers in dreifacher Variation: als Geberin und Personifikation der Gelegenheit (*Vrô Sælde*, 31, V, 1; L 55, 35),³⁹ als Schicksal (*dem ez sin sælde fûeget sô*, 65, II, 3; L 95, 29)⁴⁰ und als von Gott Verliehenes (*und lâze*

38 Weitere Bsp.: *gelücke daz ist sinewel dicke alsam ein bal* (*Kudrun*, 649, 2); *daz gelücke daz ist snel, / reht als ein kugel sinewel. / [...] ez welzet her unde dar* (Ulrich von Etzenbach, *Alexander*, V. 5059–5063); *si sprach: »gelücke, daz ist sinewel. [...]«* (Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*, 246, 28); ähnlich auch: *Wolffhart sprach: »der liute heil / ist ungewegen und sinewel [...]«* (*Biterolf und Dietleib*, V. 12440f.). Vgl. dazu mit weiteren Belegen SANDERS, Glück (Anm. 37), S. 232–235.

39 Dazu: WISBEY, ROY, *Fortuna and Love, Reason and the Senses. Traditional Motifs in Walther's song Ich freudehelfelöser man* (I. 54, 37 ff.), in: *Oxford German Studies* 13 (1982), S. 115–142.

40 Dieses Lied steht in C unmittelbar vor Walthers *stæte*-Lied.

got der *sælden phlegen*, 75, I, 13; L 105, 10). Im Gegensatz zur Negativfolie der *unstæte*, welche die Wechselhaftigkeit als negative Seite der Kontingenz betont, kommen hier verschiedene Kontingenzerfahrungen in den Blick und damit die Ambivalenz menschlichen Glücks. Im *stæte*-Lied wird *sælde* nur bei der wendemächtigen Herrin mit Veränderlichkeit in Zusammenhang gebracht, in den übrigen Fällen ist *sælde* sogar ausschließlich als Kontingenzerfahrung des glücklichen Zufalls dargestellt. An allen Textstellen bei Walther kann das Ich allerdings handelnd nichts ausrichten; *sælde* geschieht völlig unabhängig davon. Damit gleicht sie der Fortuna in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, welche Glücksgüter austeilt, auf die der Mensch jedoch keinen Einfluss hat. *stæte* hingegen bezieht sich im *stæte*-Lied auch und gerade auf das Ich und das Du, das heißt, es ist eine Dimension, in der der Mensch mitgestalten kann.

Deshalb hat *stæte* neben der lokalen auch eine moralische Bedeutung: Sie ist Übersetzungsgleichung zu *constantia* und *perseverantia* und in diesem Sinne Gegenmittel zwar auch gegen die Unbeständigkeit der Umstände (*constantia*),⁴¹ aber vor allem gegen die Unbeständigkeit im eigenen Verhalten (*perseverantia*).⁴² Das Augenmerk wird also hier auf die Kontingenz als Handlungsspielraum des Menschen gerichtet. Zwar ist das *gelücke* tatsächlich auf die ohnmächtig erlebte Kontingenz festgelegt, und Haug hat insofern Recht, wenn er die literarisch-rhetorische Verwendung der Fortuna-Figur auf »alles Willkürliche im irdischen Bereich« reduziert.⁴³ Aber der verbindende Gegensatz von *unstæte* und *stæte* zeigt, dass auch in der Dichtung ein anderes Kontingenz-Konzept jenem gegenübergestellt wird, indem diese beiden Begriffe unter moralischem und damit handlungs- und entscheidungsrelevantem Blickwinkel betrachtet werden. Anders als bei der ohnmächtig erlebten

41 »constantia: Festigkeit, Beständigkeit, Standhaftigkeit: *labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam*, th. II. II. 136. 5 c; vgl. 4 sent. 29.1.2 c.« (SCHÜTZ, LUDWIG, Thomas-Lexikon, <http://www.corpusthomicum.org/tlc.html#constantia> am 14. Januar 2007, hg. von Enrique Alarcón, Navarra 2006). – »constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis, th. II. II. 137. 3 c; vgl. ib. 128. 1 ad 6.« (DERS., Thomas-Lexikon, <http://www.corpusthomicum.org/tlp.html#perseverantia> am 14. Januar 2007).

42 »perseverantia: Ausdauer, Beharrlichkeit [...]: *perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus, et sic est quidam habitus, cuius actus est habere propositum firmiter operandi [...]. Alio modo accipitur perseverantia, prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae, verit. 24. 13 ad 3; vgl. 2 sent. 29.1.3 ad 2; [...] virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem, quae provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis, th. II. II. 137. 3 c; vgl. sent. 128. 1 ad 6.« (SCHÜTZ, Thomas-Lexikon [Anm. 41], <http://www.corpusthomicum.org/tlp.html#perseverantia> am 14. Januar 2007).*

43 HAUG, O Fortuna (Anm. 8), S. 4.

Kontingenz stellt sich hier die Frage, bei welchen Handlungen *stæte* bewahrt werden soll.

Der andere diskursive Zusammenhang, derjenige zwischen Minneklage und Kontingenzdiskurs, wird fast noch stärker über die *Consolatio Philosophiae* des Boethius vermittelt. In seiner Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der *Consolatio Philosophiae* im Hochmittelalter stellt Troncarelli verschiedene Zugänge fest. Im elften Jahrhundert wird das fünfte Buch zusammen mit Boethius' Kommentar zu Aristoteles' *Peri hermeneias* als logischer Beitrag zum Kontingenzproblem gelesen: Die *Philosophia* erscheint entsprechend in den Miniaturen als *Dialectica*, Boethius wird wie Aristoteles als lehrender Magister dargestellt.⁴⁴

Aber nicht nur auf Logik, sondern auch auf körperliche Liebe bezieht im 11. Jahrhundert ein lateinischer marianischer *Conductus*⁴⁵ die Kontingenzdiskussion, für die der Name Boethius als Chiffre dient:

In hoc fallit quod docuit
Boetius qui retulit
quod mulier, si peperit,
necessitas hoc arguit,
quod cum viro concubuit⁴⁶

Der *Conductus* ist in einer Sammelhandschrift aus dem 11. Jahrhundert überliefert, die deshalb doppelt berühmt ist, weil sie die älteste Quelle für aquitanische Polyphonie bildet und neben geistlichen Spielen, liturgischen Texten und Gesängen die früheste Sammlung lateinischer Lieder aus Aquitanien enthält.⁴⁷ In diesem Kontext, der die Aufführung vor einem breiteren Publikum impliziert, zeigt sich, wie mit der Verbindung von Liebes- und Kontingenzthematik durchaus auch schalkhaft auf die akademische Kontingenzdiskussion Bezug genommen werden kann.

44 TRONCARELLI, FABIO, *Boethiana aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della Consolatio Philosophiae tra IX e XII secolo*, Alessandria 1987, S. 119.

45 SPANKE, HANS, Das öftere Auftreten von Strophenformen und Melodien in der altfranzösischen Lyrik, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 51 (1928), S. 73–117, wieder in: *Studien zur lateinischen und romanischen Literatur des Mittelalters*, hg. von ULRICH MÖLK, Hildesheim 1983 (Collectanea 31), S. 279–323, hier S. 323.

46 »In diesem, was er lehrte, täuscht sich Boetius, der behauptete, dass, wenn eine Frau geboren hat, die Notwendigkeit beweise, dass sie mit einem Mann geschlafen hat« (Chant sur la Nativité de Christ *Nunc clericorum concio* [überliefert in Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 1139 [11. Jh.], Bl. 30^v], in: *Poésies latines du moyen âge*, hg. von EDÉLESTAND DU MÉRIL [Biblioteca musica Bononiensis 5, 3], Bologna o.J. [Nachdruck von: Paris 1847], S. 43–46, hier S. 45. – Übers. U.K.).

47 FULLER, SARAH, Hidden Polyphony. A Reappraisal, in: *Journal of the American Musicological Society* 24 (1971), S. 169–192, hier S. 169.

In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts entdecken Bernardus Silvestris, Alanus von Lille, Wilhelm von Conches und Abaelard die (neu-)platonischen Aspekte der *Consolatio Philosophiae* wieder.⁴⁸ Die Liebe wird bei Boethius als glühendes Verlangen nach der Wahrheit, nach dem Einen gefasst (*sed cur tanto flagrat amore / veri tectas reperire notas?*, cons. 5, carm. 3, 11 f.). Diese Liebe kann also problemlos für die Liebe stehen, welche den Weg zu Gott weist. Hier besteht ein Berührungspunkt mit der weltlichen Liebeslyrik. Es gibt (seit dem Hohelied und deshalb nicht nur neuplatonisch inspiriert) zahlreiche Beispiele dafür, dass Topoi des weltlichen Liebesdienstes zur Beschreibung und Imagination des Gottesdienstes verwendet werden. *Stæte* beziehungsweise *perseverantia* ist damit zugleich Norm für die Gottsuche und für die irdische Liebe. Die *stæte* erscheint bereits in den Werbesituationen der frühesten deutschen Liebeslyrik als Element des Dienstgebots des Ich in weiblicher und männlicher Variante: *Ich bin mit rehter stæte einem guoten riter undertân* (Burggraf von Regensburg, MF 16, 1), *ich wil ir niemer abe gegân / und biut ir stæten dienest mîn* (Burggraf von Rietenburg, MF 18, 22).⁴⁹ Durch solche Verfahren wird im Beständigkeitsdiskurs abgesehen »von den Glaubens- und Beichtbekenntnissen sowie von der Predigtliteratur [...] die Beziehung zwischen Mensch und Gott gleichsam zurück auf die Erde geholt und in eine Mensch-Mensch-Relation umgebildet.«⁵⁰

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert schließlich gewinnt ein Boethius-Bild die Oberhand, das schon lange Vorläufer hat, nun aber allgemeine Verbreitung genießt: Boethius als Märtyrer unter dem Namen des *sanctus seuerinus*, wie ihn eine Vita des 13. Jahrhunderts nennt.⁵¹ Die *Consolatio Philosophiae* wird nun sehr breit rezipiert,⁵² in Briefen und Predigten und im liturgischen Kontext: In Limoges wird das 9. Gedicht des dritten Bu-

48 NAUTA, William of Conches (Anm. 25), S. xxxiii–xxxvi. Aber: »William's commentary [...] offers no in-depth analysis of future contingents and divine prescience such as we find in Anselm's *De concordia* and in Abaelard's *Dialectica* and the *Logica Ingredientibus*« (Ebd., S. lx).

49 Vgl. SCHWEIKLE, GÜNTHER, Minnesang, Stuttgart 1995 (Sammlung Metzler 244), S. 174, der die gängigen Klischees der nur männlichen beständigen Dienstminne und des erst mit der Rezeption der romanischen Dichtung einsetzenden Konzepts der Hohen Minne mit dem Hinweis auf den frühen Minnesang gleichermaßen entkräftet.

50 WÜSTEMANN, SYBILLE, Der Ritter mit dem Rad. Die *stæte* des Wigalois zwischen Literatur und Zeitgeschichte, Trier 2006 (Literatur, Imagination, Realität 36), S. 25 mit Bezug auf u. a. WISNIEWSKI, ROSWITHA, *Stæte*, in: GÖTZ GROSSKLAUS (Hg.), Geistesgeschichtliche Perspektiven. Rückblick – Augenblick – Ausblick, Bonn 1969, S. 47–60, hier S. 47.

51 Vita Nr. 6, in: Boethius, *Philosophiae Consolationis libri quinque*, hg. von RUDOLF PEPPER, Leipzig 1871, S. XXXV. – Vgl. PATCH, HOWARD ROLLIN, The tradition of Boethius. A study of his importance in medieval culture, New York 1970, S. 13 und 58–60 weist auf das altprovenzalische Boethiuslied in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts aus Orléans (hg. HÜNDGEN) hin, das Boethius der zu ermahnenen Jugend als Beispiel vorhält.

52 COURCELLE, PIERRE, La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce, Paris 1967 (Études Augustiniennes), S. 136–138; 144–146, Abb. 68–70.

ches als *versus misse* gesungen.⁵³ Die Figuren der *Consolatio* verlieren an allegorischer Distanz und laden zu einer stärkeren personalen Begegnung ein. Das individuelle Schicksal des Boethius ermuntert zum geistigen Nachvollzug. In einer Handschrift des 12. Jahrhunderts, in der auch eine Boethius-Vita enthalten ist, stellt ein Miniaturist die Begegnung zwischen Boethius und der Philosophia als höfisches Liebesgespräch dar: Philosophia ist nicht als Göttin, sondern als Königin, als höfische Dame dargestellt, die zu einem Troubadour spricht.⁵⁴ Diese Konstellation greift die allegorische Liebesdichtung in allen Variationen auf.⁵⁵ Für die Minneklage bedeutet dies umgekehrt, dass die Dame gleichzeitig Lehrfigur ist, welche das Ich bildet, und das Mittel, der Verzweiflung an der Kontingenz zu entrinnen.

Die boethianische Kontingenzdiskussion ist in dieser Rezeptionsform der weltlichen Liebe nicht so feindlich, wie Walter Haug sie in seiner »Begriffs- und Metapherngeschichte der Fortuna vom frühen Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert« als erste Etappe zeichnet: »das scheinbar Zufällige wirkt im Dienst der Providentia auf eine Umkehr des Menschen hin, die ihn auf jene Ordnung hinlenkt, die jenseits allen willkürlichen Wandels steht [und bewirkt,] daß man sich vom Irdischen abkehrt und dem Ewigen zuwendet.«⁵⁶ Höfische Liebe erscheint aus kontingenztheoretischer Sicht viel eher als Mittelweg zwischen willenlosem Ausliefern ans Liebesglück und der Beschränkung auf geistige Liebe.

Gerade die Diskussion des Begriffes der *stæte* bringt diese beiden Extreme zum Vorschein. Während Walthers äußerst reflektiertes und ja gerade an seiner Beständigkeit verzweifelndes Ich eher dem zweiten Pol zuneigt, inszeniert Hartmann von Aue das andere Extrem. Hartmanns *Der mit gelücke trûric ist* (MF 211, 27 ff.; 27–29 C)⁵⁷ zeichnet ein Ich mit fatalistischer Veranlagung, das mit Schicksalsschlägen so umgeht, dass es sich öffnet für günstige

53 Katalog der Bibliothek der Abtei von Limoges aus dem 12. Jahrhundert, in: MANITIUS, MAX, Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen, Leipzig 1935 (Zentralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 67), S. 300. – Vgl. TRONCARELLI, Boethiana aetas (Anm. 44), S. 124 f.

54 Cambridge, University Library, Ms. Dd VI 6, Bl. 3^v. – Vgl. TRONCARELLI, Boethiana aetas (Anm. 44), S. 125 f.

55 WOLFZETTEL, FRIEDRICH, Spätmittelalterliches Selbstverständnis des Dichters im Zeichen von Fortuna. Guillaume de Machaut und Christine de Pizan, in: Das Mittelalter (1996), S. 111–128, hier S. 115 f. bespricht das Beispiel des *Remède de Fortune* (ca. 1340) des Guillaume de Machaut. – PATCH, The tradition of Boethius (Anm. 51), S. 24 f. und 43 weist u. a. auf die langen Boethius-Zitate über den freien Willen im *Roman de la Rose* von Jean de Meun (V. 17302 ff.) hin.

56 HAUG, O Fortuna (Anm. 8), S. 21.

57 BURDACH, KONRAD, Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide. Ein Beitrag zur Geschichte des Minnesangs, Leipzig 1880, S. 106, Anm. 8 nimmt angesichts der intensiven *stæte*-Thematik in beiden Liedern sogar an, dass Walthers Lied von demjenigen Hartmanns beeinflusst ist.

Schicksalswendungen: *swaz mir geschiht zu leide, sô gedenke ich iemer sô: / »Nu lâ varn, ez solte dir geschehen. / schiere kumet, daz dir vrumet«* (I, 4–7). Gerade deshalb ist es nicht beständig und klagt darüber, dass diese fatalistische Unbeständigkeit ihn die Liebe seiner beständigen Verehrten gekostet habe: *des hât mir mîn unstaetekeit / ein staetez wîp verlorn* (II, 4). Damit ist Hartmanns Ich näher an der Kontingenzkonzeption des Boethius als Walthers. Das zeigt sich nur schon daran, dass in Hartmanns Lied das *gelücke* explizit genannt wird, also eine Figur, die für Boethius von zentraler Bedeutung ist.⁵⁸

Das Verhältnis der beiden Lieder wurde bisher unterschiedlich beurteilt. Während Naumann Hartmanns liebendem Ich, das kokett zwischen *staete* und *unstaete* schwankt, eindeutig den Vorzug gibt vor der seiner Meinung nach pedantischen Behandlung durch Walther,⁵⁹ meint Scholz, dass Hartmanns Lied uns ein etwas unbedarftes Ich präsentiere, das die Beständigkeit banalisiere und »zur Option« mache, auf die man nach Belieben zurückgreifen oder es auch bleiben lassen könne«, Hartmann mache aus dem Thema also ein »Exempel einer Trivialisierung der Werte«.⁶⁰

5. Wird Beständigkeit gemacht oder stößt sie zu?

Auf der Grundlage des Beziehungsdreiecks zwischen Minneklage, Beständigkeits- und Kontingenzdiskurs liest sich Walthers Gedicht als kontingenztheoretische Problematisierung der Liebe. Das Gedicht teilt sich dabei in zwei Teile: Die ersten beiden Strophen erörtern das Thema eher theoretisch; die zwei Strophen der zweiten Hälfte beziehen sich stärker auf die beiden Figuren des Ich und des Du. An hervorgehobener Stelle, in der Mitte des Gedichts steht mit *daz wende* (II, 9) ein Ausdruck, der die beiden Teile unter kontingenztheoretische Vorzeichen stellt. Jede Strophe legt den Schwerpunkt außerdem etwas anders in der Frage nach der Gewissheit der Zukunft.

Die erste Strophe macht höchst unterschiedliche Aussagen darüber, inwiefern das Ich sein Ergehen selbst bestimmen kann. Die Erzählung *sît das diu liebe mir gebot, / daz ich staete wære bi* (I, 4 f.) einerseits und der Imperativ *lât mich ledig* (I, 7) andererseits lassen die Frage aufkommen, ob das Ich

58 Zu Boethius vgl. »This basic opposition of order [ordo] to disorder [fortuna] provides the essential tension in the *Consolatio*, since it is the point on which the entirety of Boethius' system hinges« (FRANKS, *Fate of Fortune* [Anm. 7], S. 63).

59 NAUMANN, *Das Bild Walthers* (Anm. 13), S. 12.

60 SCHOLZ, »Naive« Rezeption (Anm. 11), S. 57 f.

aktiv beständig ist (wenn auch in Befolgung eines Befehls) oder ob die Beständigkeit ihm zustößt. In Walthers Gedicht könnte statt *staete* ohne Verletzung der Konventionen des Minnesangs *minne* stehen. Damit würde Walther diskutieren, inwiefern das Ich der Minne willenlos ausgeliefert ist⁶¹ und inwiefern es sich gegen sie wehren kann. Diese Problematik verstärkt nun Walther, indem es gar nicht um die Macht der Liebe geht, sondern um die Frage, welchen Anteil das Ich an einem Verhalten haben kann, dass sich in der Zeit erstreckt. Damit steht nicht die Intensität oder das Maß der Liebe zur Diskussion,⁶² sondern die Dauer, diejenige Dimension also, die am engsten mit der Kontingenzfrage verknüpft ist.

Im vierten Vers der ersten Strophe wird erklärt, wie es zu diesem unabänderlichen Zustand kam. Die Personifikation des Wohlwollens oder die freundliche Geliebte hat dem Ich befohlen, beständig in der Nähe zu sein. Das Adverb *staete* betont hier die Dauer der geforderten Anwesenheit: *sît das diu liebe mir gebôt / daz ich staete wære bi* (I, 4 f.). Auf diesen Bericht des Ich folgt die Aufforderung an die Personifikation der Beständigkeit, es loszulassen: *lât mich ledig liebe mîn frô staete* (»Lasst mich los, meine liebe Frau Beständigkeit!«). Das Ich wird also aktiv und wehrt sich gegen die Beständigkeit. Es wehrt sich gegen die geforderte Dauer seiner eigenen Präsenz.

In der Verweigerung des Befehls richtet es sich nicht an dessen Verursacherin, die *liebe* (I, 4), sondern an die Personifikation der geforderten Dauer selbst. Daraus lässt sich schließen, dass nicht die Personifikation des Wohlwollens oder die Geliebte es gefangen halten, sondern seine eigene Beständigkeit. Das Ich erkämpft sich hier also Handlungsspielraum gegen sich selbst, oder vielleicht genauer: gegen die Handlungskonstanz, die es in Erfüllung eines äußeren Befehls der *liebe* an den Tag legt. Das Darstellungsmittel der fesselnden Personifikation legt nahe, dass das Ich nicht in der Lage ist, sein Handeln aus eigenem Antrieb zu ändern. Das Ich hat zwar sehr wohl Handlungsfreiheit, nämlich etwas zu fordern. Das bedeutet aber offenbar noch nicht, dass es auch die Freiheit besitzt, auch *nicht* beständig sein zu können. Walther konstruiert hier eine paradoxe Verschränkung, eine *mise-en-abime* der Kontingenz: Das Ich fordert die Möglichkeit, auch anders handeln zu können, gerade von der Eigenschaft seines Verhaltens, die ihm ein solches anderes Handeln verbietet.

61 Für solche Bsp. vgl. SCHNELL, RÜDIGER, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern und München 1985 (Bibliotheca Germanica 27), S. 428.

62 Vgl. dazu die zahlreichen Aufrufe zur maßvollen Liebe in der mhd. Literatur (vgl. Walthers Lied 20; L 43, 9 ff.) und: *Quod felicitas humana non consistit in delectionibus carnalibus [...] Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante* (Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3 (Anm. 30), hier 3, 27.)

Thomas von Aquin lobt eine solche innerlich konstruierte Notwendigkeit, weil sie die Tugend befördere.⁶³ Da jedoch Beständigkeit im Guten nach Thomas ohne göttliche Gnade nicht möglich ist,⁶⁴ spitzt diese zeitliche Dimension das Verhältnis zwischen Ich und Liebe auf die Spannung zwischen freiem Willen und göttlicher Vorsehung zu. Die Liebe scheint in diesem Zusammenhang ein trickreiches Phänomen zu sein, denn es ist höchst ungewiss, ob sie den Menschen zustößt oder von ihnen gemacht wird. Diese Spannung, welche ja im Minnesang mit den Figurationen des *muotes* intensiv diskutiert wird,⁶⁵ stellt die Frage nach aktiver Kontingenz. In seiner exegetischen Lehrschrift *De archa Noe* verdichtet Hugo von St. Victor im 12. Jahrhundert diesen Zusammenhang, indem er zwischen der Notwendigkeit, Begehren zu empfinden, und der Möglichkeit, Begehren auszuüben, unterscheidet.⁶⁶ Auch Thomas von Aquin wählt die Liebe, um den freien Willen kontingenztheoretisch zu diskutieren. Er macht plausibel, dass ein reizendes Körperliches nicht ausreicht, um jemanden dazu zu zwingen, dies zu wählen. Nur der Maßlose gebe dieser Versuchung nach. Als Beispiel nennt Thomas unter anderem den Anblick einer Frau. In Analogie zu diesem Beispiel schließt nun Thomas darauf, dass die himmlischen Körper den Menschen nicht zu Leidenchaften zwingen können, sondern er seinen Willen dagegen setzen könne.⁶⁷

63 *Est enim duplex necessitas. Quaedam coactionis [...] voluntati contrarium. – Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis* (Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, Bd. 3 (Anm. 30), hier 3, 138).

64 *Perseverare autem non dicitur aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae. [...] Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret* (Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, Bd. 3 (Anm. 30), hier 3, 155).

65 In Walthers Liedern z. B. 28, V, 5; L 52, 11. / 32, VI, 6; L 57, 20. / 78, I, 2 und II, 1–4; L 110, 14 und 20–23. / 85, II, 6; L 114, 4. / 91, IV, 3; L 119, 7. / 93, III, 4; L 219, 4.

66 *manifeste declaravit [Apostolus Paulus] omni homini, quandiu in hac uita est, concupiscendi necessitatem ex corruptione primae natiuitatis inesse, adiuuante tamen gratia Dei, ut eidem concupiscencie non consentiatur, nulli impossibile est ut illud non sentiatis, sed non necesse est ut illi consentiatis.* (Hugo von St. Victor, *De archa Noe*, hg. von PATRICIUS STICARD, Turnhout 2001 [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 176], IV, 7, 41–51 auf S. 104). – Vgl. weitere ähnliche moraltheologische Positionen bei SCHNELL, *Causa amoris* (Anm. 61), S. 427.

67 *Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur: patet enim quod ad occursum alicuius delectabilis, puta [...] mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione caelestis corporis: cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. non potest igitur dici quod corpora caelestia sunt causae nostrarum electionum* (Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden, Bd. 3 (Anm. 30), hier 3, 85).

Das Ausleben von Begehren ist also ein kontingentes Ereignis: Es ist nicht notwendig, sondern ein Mensch kann ihm entweder zustimmen oder nicht, das heißt, er kann frei entscheiden.

Wenn Walthers Ich nicht beklagen würde, dass seine Beständigkeit es in die Verdammnis treibt, sondern sein Begehren, dann würde sich dies nahtlos in diese moraltheologischen Betrachtungen fügen: Hier lässt jemand Begehre zu und bringt sich deshalb um das Seelenheil. Walthers Ich beklagt jedoch nicht, von der Liebesleidenschaft nicht lassen zu können, sondern es beklagt, vom Nichtlassenkönnen nicht lassen zu können. So gesehen leidet das Ich unter potenziertem Sündenverfallenheit, formuliert dies aber – und hierin ist durchaus eine ironische Pointe zu sehen – mit dem Tugendbegriff der *stæte!*

Es erstaunt dann kaum noch, dass das Ich sich fragt, ob solche Beständigkeit anständig sei (I, 2). Ja, rückblickend scheint das Ich schon im ersten Vers eine apologetische Strategie verfolgt zu haben, wenn es die *stæte* als *angest unde nôt* beschreibt. Rüdiger Schnell hat auf den Zusammenhang zwischen mildernden Umständen im kanonischen Recht und Formulierungen der Macht und des Zwangs in der Liebesliteratur hingewiesen: Als mildernder Umstand galt im 12. Jahrhundert nicht nur eine äußerliche Notlage wie Hunger, sondern auch ein starker innerer Antrieb zur Sünde. Entsprechend »konnte das Liebesverlangen und die daraus hervorgehenden Handlungen mittels der Personifikation ›Liebe‹ Zwangscharakter annehmen und deshalb mit Nachsicht rechnen. So entschuldigt im 7. Dialog von *De amore* der ungestüme Verehrer seine dreiste Forderung nach Liebeslohn mit der Liebesmacht, die ihn wie eine *necessitas* überkomme.«⁶⁸ Kontingenztheoretisch betrachtet geht es hier zwar nicht darum, dem Liebesempfinden seine Eigenschaft als kontingentes Ereignis abzuspochen, sondern es geht hier um die kontingente Handlung der Nötigung. Der Mensch könnte zwar anders handeln, wird aber durch äußere Umstände davon abgehalten. Dies entspricht genau der aristotelischen Definition der *Tyche* (›Fügung‹).⁶⁹ Damit wird einem solchen Liebenden durchaus Entscheidungskraft zugesprochen (vgl. Physik 197b5–9).

Walther thematisiert also nicht die Liebe als bestimmende Macht, sondern macht die Bestimmung selbst zum Thema. Im Lichte der Kontingenzdis-

68 *Nam si nimius me cogit affectus, et intrinseco vulnere sum sauciatus amoris, iusta me necessitas ab hac improbitate tuetur. Importuna namque necessitas nulla potest iuris regula coartari* (zit. n. SCHNELL, *Causa amoris* [Anm. 61], S. 426 f. mit Bezug auf Andreas Capellanus, *De amore*, hg. von EMIL TROJEL, München 1964, S. 137, übers. von Schnell). – Vgl. auch SCHNELL, RÜDIGER, Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in *De amore*, München 1982 (Münstersche Mittelalter-Schriften 46), S. 101 f.

69 Physik II, 5 197a5 f. Vgl. Boethius in herm. comm. sec. (Anm. 20), 3, 9; S. 203, 2–5 und cons. (Anm. 21), 5, 1, 13 sowie Thomas von Aquin, *Expositio peryermeneias* (Anm. 29), I 13, 172.

kussionen des Mittelalters steckt durchaus Schalk dahinter: Als Gegenmittel gegen das wandelbare Glück, für das die Fortuna steht, wäre *stæte* eigentlich eine rettende Tugend, unter dem Vorzeichen der Diskussion des freien Willens erscheint sie hingegen als aufgenötigte Handlungskonstanz, wenn nicht gar als Verstocktheit.⁷⁰ Eine ähnliche paradoxe Mehrdeutigkeit weist der Gegenbegriff⁷¹ *wandel* auf: Er bedeutet grundsätzlich ›Veränderlichkeit‹, was einerseits negativ als ›Fehler‹ und ›Sünde‹,⁷² andererseits aber positiv als ›Umkehr‹ und ›Buße‹ verstanden werden kann.

6. Kann beständiges Lieben gelingen?

Dadurch dass Walther in der ersten Strophe die Beständigkeit in den Vordergrund stellt, macht er klar, was das paradoxe *amoureux* überhaupt zum Paradox macht. Denn warum sollte Liebe, die Gegenliebe will, paradox sein? Paradox wird sie nur dann, wenn die Beständigkeit des liebenden Ich es gerade daran hindert, dass seine Liebe Gegenliebe findet, weil es sich nicht einer Dame zuwenden kann, die gnädiger gesinnt wäre. Das Gegenmittel gegen das wandelbare (Liebes-)Glück, die Beständigkeit, droht als Sturheit und Verstocktheit dem Ich zum Untergang zu werden. Die kontingenztheoretische Frage, welche die zweite Strophe behandelt, stellt sich dem Publikum damit von selbst: Kann beständiges Lieben gelingen? Von der Beständigkeit, die sich durch ausbleibenden (irdischen) Lohn nicht beirren lässt, und als ›rein‹ (*lûter*, V, II, 6) bezeichnet wird, ist die Assoziation zur Vorstellung einer Beständigkeit im Glauben leicht. Die Motivation, Gott überhaupt suchen und gefallen zu wollen, ist sowohl bei Boethius als auch bei Thomas und Duns Scotus in neuplatonischer Weise ein natürliches beziehungsweise begnadetes Zurückstreben des Vereinzelten zum Einen, was als Liebe aufgefasst wird.⁷³ Thomas führt aus, dass die Ausrichtung auf das Ziel, wohin die göttliche Gnade den Menschen lenke, vor allem sein Gefühle (*affectus hominis*) vollende. Die Liebe ist nach Thomas einerseits die Vollendung der Gefühle (*dilectio*), andererseits befähigt sie (*amor*) überhaupt zu beharrlicher Tätigkeit (*constanter*) ohne Zögern und ist damit Voraussetzung für die An-

⁷⁰ *per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc, quod peccato inhaereat* (Thomas von Aquin, *Summa theologica*, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 15, hg. von EMIL JOSEPH VIERNSEISL, Heidelberg und Graz 1950, hier II. II. 14. 2 c).

⁷¹ WISNIEWSKI, *Stæte* (Anm. 50), S. 47.

⁷² Z. B.: *si jehent, daz niht lebendiges âne wandel sî, / sô ist ouch mîn frowe wandelbære* (Walther 34, II, 3 f.; L 59, 21). – *Ich hân in geseit, waz ir missestât: / zwei wandel hân ich in genennet* (Walther 34, VI, 1 f.; L 59, 28 f.).

⁷³ Boethius, *cons.* (Anm. 21), 4, *carm.* 6, 47 f.

näherung an dieses Ziel. *Constantia* braucht also einerseits Liebe (*amor*), um überhaupt bestehen zu können, andererseits führt sie aber auch zur Vollendung der Gefühle (*dilectio*) hin.⁷⁴

Anhand dieser neuplatonischen Vorstellung lassen sich die scheinbar widersprüchlichen Aussagen von Walthers Ich zur *stæte* ordnen. Auch die Reihenfolge der Strophen, zu der keine Alternativen überliefert sind, ist in dieser Hinsicht stimmig. Die auf das Liebesverhältnis abstellende Interpretation sieht eine Folge von Bitte um Erhörung (I), Bekräftigungen dieser Bitte mit zusätzlichen Argumenten (II, III) und paradoxer Kombination zwischen dem Lob der Dame für ihre Beständigkeit einerseits und andererseits der Aufforderung zur Abkehr davon, damit sie dem Ich den verdienten Liebeslohn gewähre (IV). Eine Lektüre unter den Voraussetzungen von Thomas' Konzept profiliert nun einzelne Wörter weit deutlicher moraltheologisch (in heutiger Sprache: motivationspsychologisch) und lässt einen engen Zusammenhang zwischen Liebe und Beständigkeit im Spannungsfeld von Fremd- und Eigenbestimmung und mit Blick auf die Zukunft, also in kontingenztheoretischer Hinsicht aufscheinen. Mit der moraltheologischen Bedeutung von *stæte*, wie sie auch in Walthers Leich erscheint,⁷⁵ treten geistliche Deutungsmöglichkeiten des *stæte*-Liedes hervor, ohne dass diese Minneklage einen Aufstieg zu Gott als dominantes Strukturmerkmal verwenden würde, wie es andere tun.⁷⁶

Der Zusammenhang von Beständigkeit und Liebe mit Blick auf die Zukunft tritt an drei markanten Punkten des Gedichts hervor: Die Paradoxie liegt für die moraltheologische Lektüre nicht am Schluss, sondern in der ersten Strophe. Warum soll jemand wegen seiner Beständigkeit verdammt sein (*ich muoz von mîner stæte sîn verlorn*)? Der restriktive Nebensatz klärt es: Das Ich braucht (gnadenhafte) Liebe (*diu liebe enunderwinde ir sich*, I, 10). Die sich reimenden Stichwörter *gerungen* und *gelungen* in der Mitte des Gedichts unterstützen diese Forderung, indem sie verdeutlichen, dass das beständige Ringen bisher ein Hasardspiel war, allerdings ohne glücklichen Ausgang. Die daran anschließende Forderung *das wende sælic frowe mîn* (II, 9) bedeutet aus dieser Perspektive ein Gebet um Veränderung aus dem Gnadenschatz (*sælic*) der Herrin. Die Paradoxie des Schlusses löst sich hingegen auf: In geistiger Lesart schließt die *stæte* des einen, diejenige der anderen nicht mehr aus, sondern die Forderung an das beständige Du, dem Ich zum Lohn für das auf-

⁷⁴ Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3 (Anm. 30), hier 3, 151.

⁷⁵ Das Ich bittet Gott, dass er gegen den *fürsten ûz helle abgründe* den Menschen *sô starke stæte widerstrebe* geben möge (I, I, 12 und II a 1, 8; L 3, 12 und 20).

⁷⁶ Vgl. KUNDETT, URSULA, Gefühl und Wissen im virtuellen Raum. Dynamische Konfigurationen in Minnesang und Enzyklopädie des 13. Jahrhunderts, in: ELISABETH VAVRA (Hg.), *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems und Berlin 2005, S. 109–134.

richtige Begehren Genuss zu gönnen, ist auf neuplatonischer Folie unproblematisch. Alles beständig Suchende beziehungsweise Liebende strömt letztlich im Einen zusammen.

7. Macht Bitte um Gegenliebe Sinn?

Wenn die Minneklage gerne gebetsähnliche Passagen verwendet, so greift sie mit dieser Form ein Argument derjenigen spätantiken Theoretiker auf, die sich für ein aktives Kontingenzverständnis im Sinne von Willensfreiheit einsetzen. Was in der ersten Strophe, gleichsam im Sinne einer Exposition dargelegt worden ist, nämlich, dass das Ich trotz freien Willens nichts an der Situation ändern kann, wird in der zweiten Strophe durch eine gebetsähnliche Passage weiter ausgeführt: Es folgt eine direkte Anrede an die glückliche Herrin, die verstanden werden kann als Personifikation des Glücks (durch das Adjektiv) oder der Beständigkeit (weil diese vorher schon einmal angeredet wurde I, 7) oder als Geliebte (durch die Parallele zu *sælic wip* in III, 10): *daz wende sælic frouwe mîn, / daz ich der valschen ungetriuwen spot / von mîner stæte iht müeze sîn* (II, 9–11). Die einfachste Interpretation dieser Stelle fasst die *sælic frouwe mîn* als Geliebte auf. Daraus ergibt sich, dass die Geliebte (durch das Ablassen von ihrer negativen Beständigkeit) verhindern soll, dass das Ich zum Gespött der andern, nämlich der Unanständigen und Unsolidarischen wird.

Etwas komplizierter wird die Diskussion, wenn *sælic frouwe mîn* als Personifikation des Glücks oder der Beständigkeit gilt.⁷⁷ Dafür spricht, dass das Ich an die Dame mit *daz wende* (II, 9) mit einem Bild appelliert, welches das umstürzlerische Glück evoziert, und dass Fortuna gerne in Form einer Klage angeredet wird, so auch bei Boethius.⁷⁸ Damit wird der Spielraum im Bereich der kontingenten Ereignisse nicht mehr dem Ich als Handlungsmöglichkeiten eröffnet, sondern einer schicksalshaften oder gottgleichen Macht überlassen, die das Ich nur anrufen kann.

Der Appell steht innerhalb des Gedichts an hervorgehobener Stelle: Er bildet das Scharnier zwischen den ersten und den letzten beiden Strophen. Das Lied breitet vor allem in den zwei letzten Strophen eine ganze Palette möglicher Glückszustände aus: *heil, ère, werdekeit, fröide und sælde*. Wäh-

77 SCHOLZ, »Naive« Rezeption (Anm. 11), S. 47 schlägt einer Anregung von Nicola Kaminiski folgend genau umgekehrt vor, »daß sich die frowe selbst [...] zur Stæte in Person macht«.

78 Vgl. *Uellem autem pauca te cum Fortunae ipsius uerbis agitare; tu igitur an ius postulet animaduerte. »Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis?«* (Boethius, cons. [Anm. 21], 2, 2, 1 f.).

rend über die weiblichen Figuren (*stæte*, wendemächtige *frowe*, *dû*) bereits gesagt werden kann, dass sie *sælde* besitzen, kann das Ich in Bezug auf sich selbst noch keine sichere Aussage machen, sieht sich also für seine Aussagen auch mit dem Kontingenzproblem konfrontiert. Das Ich ist sich gattungskonform dessen höchst ungewiss, was ihm die Zukunft bringen wird. Wie in der Minneklage üblich ist in der weltlichen Liebe geübt *stæte* – besonders aus männlicher Perspektive⁷⁹ – eng mit der Hoffnung auf Lohn verknüpft.⁸⁰ Beides zusammen, die Unsicherheit über die Zukunft und die Hoffnung auf Lohn, führen zu einem Topos der Kontingenztheorie, zur These nämlich, dass Kontingenz Voraussetzung für die Belohnung von Tugend und für den Sinn von Begehren, Bitten und Gebeten ist. Über diese These verbinden sich die Hauptilokutionen auf der Figurenebene (Bitte um Lohn) und auf der Erzählebene (Bitte und Klage als Gattungssignal).

Dass die *sælic frouwe mîn* als Schicksal, als Gott und als Geliebte interpretiert werden kann, passt ausgezeichnet zu den kontingenztheoretischen Möglichkeiten, die sich in einem solchen Fall ergeben. Das Schicksal stünde über dem freien Willen der Geliebten und könnte sie damit zur Liebe zwingen. Das entspräche der deterministischen Position.

Gerade gegen die These, dass das Leben vom Schicksal bestimmt werde, wenden sich aber schon in der heidnischen Antike Kontingenztheoretiker unter anderem mit dem Argument, dass sonst Gebete sinnlos wären.⁸¹ Nemesius, der Bischof von Emesa, verfolgt im 4. Jahrhundert diese Argumentationslinie für seine Schrift *De natura hominis*, die im Mittelalter zweimal, durch Alfano von Salerno und durch Burgundio von Pisa, ins Lateinische übersetzt wird.⁸²

Dass es kontingente Ereignisse geben müsse, begründet schon Aristoteles anschaulich damit, dass sonst Beraten und Verhandeln sinnlos wären

79 VOLLMER, Begriff der *Triuwe* und der *Stæte* (Anm. 2), S. 138 f.

80 Dazu ausführlicher ebd., S. 116–126, zu Gemeinsamkeiten zwischen weltlicher Liebe und Gottesdienst v. a. S. 124.

81 Stellen, welche die Gängigkeit des Arguments belegen bei AMAND, DAVID, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles [Erstdruck Löwen 1945], Amsterdam 1973 (Recueil de travaux d'histoire et de philologie 3, 19), S. 62 und passim.

82 VERBEKE, GÉRARD, Fatalism and Freedom, in: DERS. (Hg.), The Presence of Stoicism in Medieval Thought, Washington D.C. 1983, S. 71–96, hier S. 76 mit Bezug auf Nemesius von Emesa, De fortuna, in: DERS., De natura hominis. Aus dem Lat. übers. von Burgundio von Pisa, hg. von GÉRARD VERBEKE und J.R. MONCHO, Leiden 1975, 34, 59–11 (entspricht MATTHAEI 289–294), hier 34, 59–64 (MATTHAEI 289): *Qui circulari motui astrorum causam omnium quae fiunt ascribunt, [...] omnem civilitatem inutilem ostendunt. Nam inconuenientes quidem sunt leges, superflua uero iudicia punientia eos in his quorum non sunt causa; irrationabiles uero sunt et vituperationes et laudes; insipientes uero et orationes, omnibus secundum fortunam existentibus.*

(De int. 18b31 f.).⁸³ In seinem größeren Kommentar nutzt Boethius diese Aristoteles-Stelle zu einer ausführlichen Verteidigung des freien Willens gegen die Meinung, die unter anderem die Stoiker verträten, dass alles aus der Notwendigkeit des Schicksals hervorgehe und dass alles, was vom Schicksal angeordnet werde, mit Notwendigkeit eintreffe (*contingere*).⁸⁴ Wir würden auch nicht etwas mit glücklichem oder unglücklichem Ausgang tun oder erleiden (*vel aliquid feliciter vel aliquid infeliciter facere vel pati*)⁸⁵. In der *Consolatio Philosophiae* stehen im Rahmen des großen Lehrgesprächs über den freien Willen hingegen moralische Beispiele im Vordergrund: Über das Verhalten der Menschen könnte in einem solchen Fall gar nicht geurteilt werden, es gäbe keine Tugenden und Laster, Erhoffen oder Erbitten von Begehrtem wäre sinnlos.⁸⁶ Auch mittelalterliche Autoren folgen dieser Argumentationslinie,⁸⁷ wie zum Beispiel Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* (I, q. 83, a. 1) und in der *Summa contra gentiles* (3, 96). Wieder dienen die Stoiker als Absetzungsfolie.⁸⁸ Aus der Interessenlage eines Tho-

83 *neesse est oppositarum hanc esse veram, illam vero falsam, nihil autem utrumlibet esse in his quae fiunt sed omnia esse vel fieri ex necessitate. Quare non oportebit neque consilium neque negotium quoniam, si hoc facimus, erit hoc, si vero hoc, non erit* (Aristoteles, De interpretatione, übers. von Boethius [Anm. 19], S. 15, 12–16).

84 Boethius in herm. comm. sec. (Anm. 20), 3, 9; S. 217, 19–23.

85 Ebd., 3, 9; S. 218, 20f.

86 *quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series inflexa conectit? Auferetur igitur unicuique illud inter homines deumque commercium, sperandi scilicet ac deprecandi* (Boethius, cons. [Anm. 21], 5, 3, 33f.).

87 Übersicht bei AMAND, Fatalisme et liberté (Anm. 81), S. 41–68.

88 »die Stoiker [...] behaupteten, Bittgebete (*orationes*) seien zu nichts nütze, so wie sie meinten, der Wille (*voluntates*) der Menschen und ihre Wünsche (*desideria*), aus denen die Bittgebete hervorgehen, seien in dieser allgemeinen Ordnung (*universalis ordo*) nicht inbegriffen. Denn wenn sie sagen, aus der allgemeinen Ordnung der Dinge folge (*sequitur*), ob Bittgebete ergingen oder nicht, nichtsdestoweniger dieselbe Wirkung in den Dingen, so weichen die Gebete der Bittenden (*vota orantium*) offensichtlich von dieser allgemeinen Ordnung ab. [...] Bittgebete (*orationes*) haben [...] einen Wert: nicht als ob sie die Ordnung des ewigen Plans (*ordo aeternae dispositionis*) veränderten, sondern insofern sie auch unter dieser Ordnung eigenständig sind« (Thomas von Aquin, *Contra gentiles* [Anm. 62], 3, 96; übers. von Allgaier [Anm. 30], Bd. 2, S. 81, Ergänzungen der Originalausdrücke U.K.) – Vgl. auch die vorangehende Stelle: *quod, sicut providentiae immobilitate necessitatem rebus provisio non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit* (Thomas von Aquin, *Contra gentiles* [Anm. 62], 3, 95). – In der Absetzung werden stoische Meinungen etwas überprofilieren, gibt es doch durchaus stoische Versuche, die Schicksalvorstellung mit der Wirksamkeit von Gebeten zu versöhnen (vgl. Seneca, *Quaestiones naturales* II 37, 2–3; christliche Rezeption bei Augustinus, *De civitate Dei* V 10; weitere Stellen s. Pseudo-Plutarch, *De fato* – Peri heimarmenes, hg., auf Italienisch übers. und komm. von ERNESTO VALGIGLIO, Rom 1964, S. 62). – Vgl. »A well educated man [in the late Middle Ages] might know that the Stoics thought everything was governed by fate and that virtue is the highest good, and little else« (EBBESEN, STEN: Where were the Stoics in the late Middle Ages?, in: STEVEN K. STRANGE und JACK ZUPKO [Hgg.], *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge 2004, S. 108–131, hier S. 108f.).

mas wird die Frage nach der Allmacht Gottes also zu einem Kampf gegen das notwendige Schicksal. In mittelalterlicher kontingenztheoretischer Sicht stellt also nur schon die Gebetform klar, dass der Mensch Willensfreiheit besitzt. Entsprechend fällt bei thomistischer Lektüre auf, dass in den Gedichten die Frau Liebe oder Beständigkeit als schicksalsähnliche Figur gestaltet wird. Hier Kontingenz zu schaffen, erreicht das Ich, indem es zu ihr wie zu Gott betet und damit eine Kommunikation eröffnet, welche Kontingenz unterstellt, da ohne Handlungsfreiheit sowohl der angesprochenen Macht als auch des Ich ein solcher Appell mit Blick auf die göttliche Macht nicht sinnvoll bzw. mit Blick auf das Ich nicht möglich wäre.

Im Gegensatz zu Boethius, der das paradoxe Nebeneinander von göttlicher Vorsehung und freiem Willen mit den unterschiedlichen Erkenntnisweisen von Gott und Mensch und dem unterschiedlichen Zeitbezug löst, erklärt Thomas kurz vor dieser Zurückweisung der stoischen Meinung, wie (willkürliches) Gebet und Vorsehung zu vereinbaren seien, nämlich über die platonische Liebe zum Guten und die neuplatonische Vorstellung von der Teilhabe:

Es liegt im Wesen der Freundschaft (*amicitiae*), daß der Liebende (*amans*) dem Wunsch (*desiderium*) des Geliebten (*amati*) Erfüllung wünscht, insofern er ihm Gutes und Vollkommenheit wünscht. [...] Gott sein Geschöpf liebt (*amat*); und er liebt ein jedes umso mehr, je mehr es an seiner Gutheit (*bonitas*) teilhat, die er als erstes und vornehmlich liebt [...]. Er will also, daß sich die Wünsche des vernünftigen Geschöpfes (*rationalis creatura*) erfüllen, das unter den übrigen Geschöpfen am vollkommensten an der göttlichen Gutheit teilhat (*participat*). [...] Also gehört es zur göttlichen Gutheit, daß sie die Wünsche des vernünftigen Geschöpfes erfüllt, die ihr im Bittgebet (*oratio*) vorgetragen werden [...] insofern es das Gute wünscht.⁸⁹

Wird die wendemächtige *liebe frowe min* nicht als Schicksal, sondern zugleich als Gott und Geliebte aufgefasst, läuft die Argumentation des Ich in der dritten Strophe darauf hinaus, dass ihm die Handlungsalternative der Trennung von der Geliebten nicht gut täte (III, 7–9), und würde die Geliebte dazu motivieren, seine Bitte zu erhören, und zwar gerade deshalb, weil sie beide an einer übergreifenden Tugend teilhaben, an der *state*. Die zweite Strophe löst damit den gordischen Knoten der ersten mit einem weiteren Paradox, indem sie den Fokus vom Ich weg auf eine wendemächtige Gewalt verlagert, die dem Ich helfen soll, dass seine beständige Werbung auf diese einvernehmliche Weise endlich gelingt.

Hatte Kolb noch die Aussagen über die Schicksalhaftigkeit von Liebe als frühhöfisches Motiv und die Auffassung von einer eigeninitiativen Liebe als spätere Entwicklung proklamiert, zeigte Schnell in *Causa amoris* Beispiele,

89 Thomas von Aquin, *Contra gentiles* 3, 95f., übers. Allgaier (Anm. 30), Bd. 2, S. 73f., Ergänzungen der Originalausdrücke U.K.

die gegen diese Aufteilung und im Gegenteil geradezu für eine Kontamination beider Betrachtungsweisen durch die Kombination der von Schnell als »Bildmotive« gewerteten Elemente sprechen.⁹⁰ Pfeileschießender Amor und mächtige Minne sind natürlich solche Bildmotive und Topoi der Liebesbeschreibung, aber sie gewinnen entschieden mehr Brisanz vor dem Hintergrund einer mit dem Problem der göttlichen Vorsehung und des freien Willens konfrontierten christlichen Philosophie. Die Frage, ob die äußeren Gewalten, welche die Liebe bewirken, nur Darstellungsmittel oder »gegläubte« äußere Mächte seien, kann zwar auch so nicht gelöst werden, aber die Vermengung von Personifikationen und Figuren (*minne / frouwe*) und die gebetähnlichen Passagen können als Strategie zur Abmilderung des stoischen (Liebes-)Schicksals gegenüber einer Aufwertung der kontingenten Handlungen beziehungsweise als Verschränkung beider Betrachtungsweisen gewertet werden.

8. Welche Handlungsalternativen gibt es für die Zukunft?

An der sprachlichen Gestaltung der zweiten Hälfte von Lied 66 fällt auf, dass sich in der dritten Strophe die Konjunktive häufen (*Het, möht, Solt, müeste, wære*) und dass die Pronomina von *si* und *der* auf *dû* wechseln. Geradezu im harten Kontrast trifft die Verantwortung delegierende Gebetspassage der zweiten Strophe auf die dritte Strophe, in der ein Ich ausdrücklich seine Handlungsalternativen erörtert.

Ein solches Denken in Alternativen bringt Duns Scotus in die Kontingenzdiskussion ein. Duns entwirft eine neue Lösung der Frage, wie Vorsehung und Allwissenheit Gottes angesichts einer kontingenten Welt zu denken ist. Wichtig für diese Art von Kontingenz ist es, dass sie nicht nur konkreten Dingen, sondern allen Verstandesdingen zugesprochen wird.⁹¹ Duns teilt seinen Lösungsvorschlag in zwei Schritte, die logisch, aber nicht zeitlich, aufeinander folgen: Gottes Verstand erkennt die Möglichkeiten, und Gottes Wille wählt daraus diejenigen aus, die zur Verwirklichung kommen sollen. Gott wird also eine kontingente Handlung zugebilligt und – das ist für die Übertragung auf die Literatur wichtiger – ein Denken in Alternativen unterstellt. Was Gott schließlich auswählt, ist logisch widerspruchsfrei, aber nur eine von vielen möglichen Welten. Duns Scotus muss erklären, wie die Erst-

90 SCHNELL, *Causa amoris* (Anm. 61), S. 227 f.

91 Also eine »[a]lethische Kontingenz« *de re* im Gegensatz zur »ontische[n] Kontingenz« *de dicto* bei Thomas von Aquin (POSER, HANS, [Art.] Kontingenz. I. Philosophisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 19, Berlin und New York 1987, S. 544–551, hier S. 544 und 546).

ursache, also Gott, Seiendes in kontingenter Weise verursachen kann. Duns Scotus beschreibt in der *Ordinatio* und in *De primo principio* die entsprechende Eigenschaft Gottes als Lieben (*amare*), genauer als »nicht-naturhafte, frei-willige Liebe zu den durch es hervorbringbaren Wirkungen«.⁹²

Überträgt man dies nun auf das Gedicht, avanciert der Ich-Erzähler zum Analogon von Gott vor der Schöpfung, allerdings im Gegensatz zu diesem, mit einem beschränkten Vorstellungsrepertoire der Kontrafaktizität und mit einer zeitlichen Unterscheidung zwischen Vorstellung und Verwirklichung. Indem das Ich sich als Liebender zumindest eines Teils seiner Vorstellung, nämlich der Dame, des *herze lieb*, ausgibt, drängt es sie zur Verwirklichung, – sozusagen ein scotistisches Pygmalion-Motiv.

Duns Scotus betont das wechselseitige Entsprechungsverhältnis von logischer und realer Möglichkeit, das in der sie umgreifenden »ersten Wirklichkeit«, dem Willen, gründet. Der Wille »stellt die entscheidende Realisierungsinstanz dar, um ein Mögliches (*possibile*) aus der bloßen Denkbarekeit in die Wirklichkeit zu überführen. Indem der Wille auf die im Intellekt vorgestellten logisch möglichen Dinge (*possibilia logica*) Bezug zu nehmen vermag, gewinnt das logisch Mögliche den Charakter des prinzipiell Verwirklichbaren. Es ist mehr als ein reines *fictum*, es ist ein Seiendes möglicher Wirklichkeit.«⁹³

Die Dame selbst und ihre Gegenliebe werden also durch die beschriebene Liebe des Ich von reinen fiktiven Gegenständen zu prinzipiell Verwirklichbarem. Damit geraten die Überlegungen zu Handlungsalternativen in der dritten Strophe in den Blick: Sprachlich markiert sind sie mit der Korrespondenz von *solt ich* und *solt dû*. Das *solt ich* erwägt eine Möglichkeit, die das Ich sogleich verwirft, obwohl sie – so nehmen wir an – prinzipiell verwirklichtbar wäre: *solt ich danne min herze von dir scheiden, / sô müeste ich mir selben leiden* (III, 7 f.). Klanglich entsprechend, nun aber mit appellativer Funktion, fordert das Ich die Frau auf, doch zu berücksichtigen, dass es nun schon lange Kummer ertrage: *doch solt dû gedenken, sælic wip, / daz ich nû lange kumber hân* (III, 10). Damit ist nun genau die komplementäre Möglichkeit angesprochen, dass nämlich nicht das Ich, sondern die Frau ihr Verhalten ändert, und dadurch die unhaltbare emotionale Situation des Ich ein Ende finden kann. Das prinzipiell Verwirklichbare wird nun sprachpragmatisch durch den Appell und scotistisch durch das emotionale Engagement des Ich zur Verwirklichung gedrängt.

92 SÖDER, JOACHIM ROLAND, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingia* bei Johannes Duns Scotus, Münster 1999 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 49), S. 81.

93 Ebd., S. 200 mit Bezug auf Johannes Duns Scotus *Lect. I d. 39 n. 51* (Vat. XVII 495) und *Ord. I d. 38/2–39 n. 16* (Vat. VI 418).

Voraussetzung der Verwirklichung ist nun aber nach Scotus, dass die zu verwirklichende Welt widerspruchsfrei vorgestellt wurde. Das scheint im Minnesang keineswegs immer der Fall zu sein. Ein wahres Meisterstück solcher Widersprüchlichkeit ist das Lügenlied Berngers von Horheim (MF 113, 1 ff.; 8–11 C), das in jeder Strophe glückliche Liebe behauptet, um sie im Refrain als Lüge hinzustellen. Hier wird ein Zustand gegen seinen Widerspruch gesetzt, also – im Gegensatz zu Walthers Lied – sogar logisch genau verfahren in der Produktion von Widersprüchlichkeit. Damit ist aus Scotus' Sicht die Verwirklichung der vorgestellten Liebe sowieso schon unmöglich.

In Walthers *stæte*-Lied werden keine widersprüchlichen Thesen vertreten. Auf der *propositionalen* Ebene oder mit Scotus im Augenblick der Vorstellung des Intellekts lässt sich alles miteinander vereinbaren. Die Widersprüche treten auf der *illokutionären* Ebene, also im Bereich des Willens auf. Gerade die vierte Strophe spitzt die unterschiedlichen Illokutionen der Äußerungen des Ich zu einem klaren Gegensatz zwischen dem Lob der weiblichen Beständigkeit und der Forderung, dass die Dame das Ich erhören soll, zu. Nicht die Verstandesleistung des Ich verhindert also die Verwirklichung, sondern die emotionale Unfähigkeit, eine Wahl zwischen einander ausschließenden Willensakten zu treffen.

Aus scotistischer Perspektive erwächst also ein Interesse an der Gestaltung von Kontingenz auf verschiedenen Ebenen: Erstens tritt dadurch das Interesse am Kontrafaktischen in den Vordergrund, ein Vorstellungsspiel mit Möglichkeiten, die gerade nicht zur Verwirklichung kommen. Und zweitens fällt dem auf Widerspruchslosigkeit erpichten scotistischen Leser auf, dass die Vorstellungswelt der Minnesänger nur so von Widersprüchen wimmelt, dass es also ganz einsichtig ist, dass sie nicht zur Verwirklichung kommen. Oder umgekehrt ausgedrückt: Die Unmöglichkeit, Gegenliebe zu *schaffen*, wird ganz treffend in eine Darstellung von Widersprüchen gefasst.

9. Lässt sich die Zukunft beeinflussen zugunsten eines Auswegs aus dem paradoxe amoureux?

Das für die Minneklage typische paradoxe amoureux, dass das Ich die Geliebte weder verlassen noch haben kann (Rudolf von Fenis: *sît ich si mac weder lâzen noch hân*, MF 80, 4), hat sich durch die kontingenztheoretische Lektüre von Walthers Gedicht mit weiteren Problemen angereichert: mit dem Problem des freien Willens angesichts einer höheren Macht, mit der Frage, ob Beständigkeit ein Mittel gegen das wandelbare Liebesglück oder eher tadelnswerte Sturheit darstelle, mit der Unwahrscheinlichkeit, dass das emo-

tionale Durcheinander des Ich zur Verwirklichung seiner Wünsche führen kann.

Gerade durch die Paradoxa und Gegensätze macht das Gedicht jedoch deutlich, dass es etwas außerhalb der Welt der Verwirklichungen gibt und diese Welt – Grundlage der Literatur – feiert es doppelt: Hier ist ein Lohn zu holen, der nicht auf die Gegenliebe der Dame angewiesen ist. Hier kann Freude und Vergnügen im Lektürevorgang »gemacht« werden.

Denn auf der Textoberfläche beschwört das Ich regelrecht den Weg zur ersehnten vergnüglichen Vereinigung. Das *stæte*-Ostinato der ersten beiden Strophen fokussiert den Lektürevorgang auf einen einzigen Begriff. Damit wird die *stæte*-Lektüre lautlich inszeniert als *stæte* Lektüre. Und tatsächlich ist im Verhaltensschrifttum des 13. Jahrhunderts *stæte* vor allem eine Lese-Tugend. Topisch⁹⁴ ist in diesem Zusammenhang Eccl. 27, 12 *Stultus ut luna mutatur, sapiens permanet ut sol*. Entsprechend diesem Bibelwort (jedoch ohne ausdrückliches Zitat) ist für Thomasin von Zerklære im *Welschen Gast* der Bildungsverweigerer ein Paradebeispiel dafür, wie man dem wandelbaren Glück gerade nicht begegnen soll. Unmittelbar nachdem Thomasin die *unstæte* definiert und beschrieben hat, erläutert er den positiven allgemeinen Grundsatz *swer stæt wil sîn, der sî an einem* (*Der welsche Gast*, V. 1894) mit verschiedenen Beispielen, zuerst mit einer Anleitung, dass *stæte* die richtige Lektüre-Haltung sei:

Der pfaffe der vil buoche hât
sî stæte an eim [...]]
swer von buochen wistuomes gewin
suochen wil, der habe vast,
swenner begrift des sinnes ast. [...]]
der hât ein guote rede vür niht
dem sî ze merken niht geschiht
swers aver wol merken kan,
der vindet grôze vreude dran.
(*Der welsche Gast*, V. 1895–1916)

Das Studium als Gegenmittel gegen das runde Glück behandelt um 1300 auch Hugo von Trimberg: *Swer aber volget der wîsen lère, / Der gewinnet ê friunde, guot und ère / Denne jener, den dünkent er si flücke* [der meint, er könne nicht abstürzen,] / *Und sich lêt an valsche gelücke. / Gedanke und ougen die sint snel, / gelücke daz ist sinwel* (*Der Renner*, V. 17265–17270). Entsprechend der Einteilung des *Renner* in Lehren zu den sieben Todsünden wird dies in der *Distinctio* zur Trägheit (*lazheit*) abgehandelt. Die Forderung nach *stæte* formuliert Hugo deshalb ex negativo als Zeitenklage über faule

94 Belegstellen aus der deutschen und lateinischen exegetischen Literatur verzeichnet VOLL-MER, Begriff der *Triuwe* und der *Stæte* (Anm. 2), S. 84.

Schüler der Gegenwart, welche kein Auge auf die schönen und beständigen
Töchter der Mutter Grammatik werfen mögen:

Künste muoter und schuoler amme
Gramaticâ, von der diu flamme
Gotes liebe wirt entzündet,
Di si gelërten herzen kündet,
Diu hât sehs töhter in irm krâme,
Schoene und stête [...]
Ir krâme was wilent vil genême,
Der ist nu leider widerzême:
Aleine im offen stê diu tür,
Doch gënt die schuoler alle vür
Und kèrent ir ougen niendert dar
(*Der Renner*, V. 16665–16670; 16727–16731)

Im Reigen mit Trägheitsbeispielen aus allen Ständen wird auch die Faulheit der Schüler und der Pfaffen spezifiziert. Der Schüler ist zwar bibliophil, aber lesefaul (*Der koufet schœniu büechelin, / Diu er mit im ze lande füere / Und nimmer mër si denne gerüere*, V. 16766–16768). Der faule Prediger lernt ein paar wenige Messen auswendig, mit denen er dann durch die Lande zieht, ohne sich um tiefere Schriftkenntnis zu bemühen (*Der lernet fünf messe, zwuo lêt er sîn. / Mit disen loufet er durch diu lant. / Der schrift ist im niht mër bekant / Denne die fünf, die er kan: / Die selben videlt er nâch wân*, V. 16770–16774).

Die Verhaltensschriftsteller Thomasin und Hugo empfehlen also beide intensive Lektüre im Sinne eines beständigen Bemühens um ein vertieftes Verständnis als Gegenmittel gegen das Auf und Ab menschlichen Glücks. Thomasin verspricht als Lohn für die Anstrengung der Lektüre und des Lernens großes Vergnügen. Gemäß der moraltheologischen Anlage des *Renners* kann, wer dadurch der Trägheit entflieht, auf Belohnung im Jenseits hoffen. Auf einer Metaebene könnte diese betont beständige Suche nach Liebe (über den beschriebenen diskursiven Hintergrund der beständigen Suche nach Gottes Liebe durch intensive Schriftexegese) die unablässige Beschäftigung mit Liebesdichtung auf dem Weg zur Geliebten propagieren. Wo dieser Lektüreweg enden könnte und sollte, inszeniert das Ich lautlich, indem es das *stæte*-Ostinato der ersten zwei Strophen in den zwei weiteren mit einer Häufung der Wortfamilie der *fröide* ablöst. Nicht ganz so oft, aber immerhin viermal kommen ihre Vertreter in den letzten beiden Strophen vor und schaffen damit zumindest lexikalisch und klanglich ein Ambiente des Vergnügens, das im Aufführungsmoment über die Lust am Gleichklang performativ tatsächlich Vergnügen schaffen kann – wenn auch ein anderes als das Ich explizit ersehnt.

10. Schluss

Die Quaestio-These von Korn kann nun widerlegt werden: Das Muster für Walthers Gestaltung des *stæte*-Themas in den vier Strophen ist nicht die Quaestio, sondern die argumentative Rede. Walther greift in Lied 66 keineswegs eine einzelne Quaestio der wissenschaftlichen Literatur auf, sondern die kontingenztheoretische Betrachtung hat gezeigt, dass er verschiedene Topoi sowohl der universitären und als auch der außeruniversitären Kontingenzdiskussion bedient und mit der Liebesthematik verbindet und damit die Minnelklage als vieldimensionales Nachdenken über eine ungewisse Zukunft gelesen werden kann.

Obwohl die Thomas-Lektüre auch einen abstrakten Sinn des Personifikationsspiels herstellen konnte, ist die Personifikation als rhetorisches Mittel kein typisches Stilmittel der Quaestio. Außerdem ist der appellative Charakter sehr stark, was für die Quaestio völlig unüblich ist. Auch Korn's Analyse, dass hier eine These argumentativ in ihr Gegenteil verkehrt würde, trifft so nicht zu, denn die Widersprüche in Walthers Lied, das hat vor allem die Scotus-Lektüre gezeigt, sind eben nicht auf der propositionalen Ebene angesiedelt, sondern im Bereich der Willensäußerung, d. h. auf der illokutionären Ebene zu finden.

Die Gemeinsamkeiten ergeben sich aus dem gemeinsamen Grund von Rede und Quaestio, nämlich aus der Argumentationstheorie (Dialektik). Der argumentativen Rede entspricht der Aufbau:

- I. Ein Paradox wird als Stilmittel der Aufmerksamkeits-Erzeugung und Exposition des Problems in der ersten Strophe nicht so sehr formuliert als vielmehr inszeniert.
- II. Die zweite Strophe enthält die Erzählung (Narratio) mit einem Vergleich der eigenen Handlung im Verhältnis zur Norm und das Hauptanliegen in Form eines Appells.
- III. In der dritten Strophe werden die Einwände, in diesem Fall in Form von Alternativvorschlägen, entkräftet.
- IV. Die vierte Strophe schließlich bringt die Perlokution: Mit einer emotionalen Steigerung durch die Umkehrung des Häufigkeitsverhältnisses von *stæte* zur *fröide* und mit dem Lob der Dame wird die emotionale Empfänglichkeit für den appellativen Schlusssatz geschaffen. Dieser wiederholt ganz nach der rhetorischen Lehre den Appell und fasst die Argumentation im letzten Vers nochmals zusammen.

Wenn Walthers Lied so interpretiert wird, dass es auf einem Rede-Schema beruht, ist die Tatsache, dass Walther im Bereich der Argumentation zwar zu Mitteln der Dialektik greift, aber in einer wenig formalisierten Weise, auch

bei den hohen dialektischen Standards in der Wissenschaft um 1300 durchaus akzeptabel. Denn für die Rede lässt auch Aristoteles eine Lockerung der logischen Strenge und Ausführlichkeit zu. So muss zum Beispiel der Syllogismus nicht immer vollständig ausgeführt werden. In Strophe II etwa fehlt zum Obersatz, dass unglückliche beständige Liebhaber eine reinere Beständigkeit vertreten, und zum Untersatz, dass das Ich bisher ein unglücklicher beständiger Liebhaber war, die explizite Formulierung des Schlusses, dass das Ich also eine reinere Beständigkeit vertrete.

Aus der Sicht dreier Kontingenztheoretiker des Mittelalters verwendet Walther also Thema und Form der Minneklage dazu, ein paradoxes Kontingenzproblem zu formulieren und durch dessen weitere Ausfaltung wichtige Teil- und Anschlussfragen wie diejenigen nach dem freien Willen und der Prädestination zu erörtern; oder allgemeiner formuliert: Die Minneklage ist der diskursive Ort im Bereich der lyrischen Literatur, an dem – wenn man vom Thema der Liebessituation abstrahiert – das Verhältnis von Notwendigkeit und Kontingenz diskutiert wird. Die kontingenztheoretischen Perspektiven sollten zeigen, wie unterschiedlich solche Texte im Verlauf des Mittelalters gelesen werden konnten: mit dem Fokus auf das Problem des Gebets (mit Boethius), des freien Willens (mit Thomas) und möglicher Welten (mit Duns). Damit wurde deutlich, dass es *die* mittelalterliche kontingenztheoretische Lektüre von Walthers *stæte*-Lied nicht gibt, sondern sie sich als kontingente Lektüre nur schon unterscheidet zwischen Abfassungs- (Petrus, Boethius) und Überlieferungszeitpunkt (Thomas, Duns). Die vorgeführten Lektüren wollten damit die Berücksichtigung historischer Theorien bei der Analyse der Kontingenzproblematik mittelalterlicher Texte anstoßen.

Die Frage nach der Kontingenz wird in der Minneklage von der anderen Seite gestellt als in der modernen Kontingenz-Diskussion. Sie fragt nicht: Wie lässt sich in einer unberechenbaren Welt Planungssicherheit für die eigenen Handlungen erreichen? Sondern sie fragt: Wie lassen sich in einer festgefahrenen Situation, die weder durch äußere Fährnisse noch durch die Handlungen der Beteiligten eine Veränderung erfährt, wieder Entwicklungspotential und Handlungsspielraum gewinnen? Im Gegensatz zu antiker und moderner Fokussierung auf das wechselhafte Glück ergibt sich sowohl aus thomistischer als auch scotistischer Perspektive eine Lektüre von Minneklagen, die weniger Kontingenzbewältigung als vielmehr Notwendigkeitsbewältigung ist. Es wird sogar für einen üblicherweise als kontingent betrachteten Zusammenhang eine Notwendigkeit konstruiert, der es dann zu entrinnen gilt. Mit der Betonung der *stæte* scheint Walther hier eine spezifisch mittelalterliche Sicht zu ermöglichen.

Historische Semantik

Herausgegeben von

Bernhard Jussen,
Christian Kiening, Klaus Krüger
und Willibald Steinmetz

Band 13

Vandenhoeck & Ruprecht

Kein Zufall

Konzeptionen von Kontingenz in
der mittelalterlichen Literatur

Herausgegeben von
Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin

Mit 4 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen 2010